

Східноєвропейський національний університет імені Лесі Українки
Міністерство освіти і науки України

Кваліфікаційна наукова
праця на правах рукопису

ЗІНКЕВИЧ ТИМОФІЙ СЕМЕНОВИЧ

УДК 94(477)"085/1170":[27:323](043.5)

ДИСЕРТАЦІЯ

**ХРИСТИЯНСЬКА РЕЛІГІЯ І ЦЕРКВА ЯК ЧИННИК
ДЕРЖАВОТВОРЕННЯ В КИЇВСЬКІЙ РУСІ**

07.00.01 – історія України

Галузь знань – 03 Гуманітарні науки

Подається на здобуття наукового ступеня кандидата історичних наук.
Дисертація містить результати власних досліджень. Використання ідей,
результатів і текстів інших авторів мають посилання на відповідне джерело.

_____ Т. С. Зінкевич

Науковий керівник – Кучинко Михайло Михайлович, доктор історичних
наук, професор.

Луцьк – 2019

АНОТАЦІЯ

Зінкевич Т. С. Християнська релігія і церква як чинник державотворення в Київській Русі. – Кваліфікаційна наукова праця на правах рукопису.

Дисертація на здобуття наукового ступеня кандидата історичних наук за спеціальністю 07.00.01 – історія України. – Східноєвропейський національний університет імені Лесі Українки, Луцьк, 2019.

У дисертаційній роботі на основі міжгалузевого підходу та аналізу широкого кола історичних першоджерел проведене комплексне дослідження передумов та джерел формування християнської державницької ідеології, витоків ідей громадянської релігії у давньоруському християнстві, розкрито питання участі Церкви в державно-політичних процесах та у розбудові духовних та культурних підвалин Київської Русі.

Основу джерельної бази дослідження склали давньоруські літописи та пам'ятки літератури. Головними літописними та літературними першоджерелами, які акумулюють найбільший інформативний потенціал для розкриття теми є «Повість минулих літ» літописця Нестора, Київський літопис та «Слово про закон і благодать» митрополита Іларіона. Як джерела також були використані окремі актові матеріалами руського та візантійського походження, серед яких варто виділити княжі устава давньоруської доби, збірки візантійського та руського церковного права. Як специфічне джерело використано книги Святого Письма.

Міжгалузевий характер дослідження зумовив потребу застосування як загальнонаукових, так і спеціальних методів: аналізу та синтезу, індукції та дедукції, соціологічного, історико-типологічного, історико-генетичного, ретроспективного, хронологічного та інших, що дає змогу забезпечити об'єктивність та наукову достовірність отриманих результатів.

У процесі історіографічного аналізу проблеми встановлено, що комплексного дослідження, у якому християнська віра і Церква розглядалися б як чинник давньоруського державотворення наразі не існує і лише в поодиноких працях розкрито окремі аспекти державотворчої діяльності

християнської церкви та духовенства, що актуалізує тему даної дисертаційної роботи.

З'ясовано, що запровадження християнства на Русі було цілком закономірним кроком, адже у другій половині X ст. стала очевидною неспроможність слов'янського язичництва реагувати на суспільні зміни, викликані розвитком феодальних відносин та початком державотворчого процесу у східних слов'ян. Формування давньоруської державності потребувало зміцнення та ідеологічного обґрунтування великокнязівської влади, етнічної та політичної консолідації суспільства, включення східнослов'янських земель в орбіту європейської християнської цивілізації. Прийняття Володимиром Великим християнства та поширення його як державної релігії насамперед було зумовлене потребами державного будівництва.

Обґрунтовано положення, що процес формування християнської державницької ідеології в Київській Русі був детермінований умовами її соціально-економічного, суспільно-політичного та культурного розвитку. В основу цієї ідеології було покладено християнське віровчення, а основними засобами поширення стали церква та давньоруська суспільно-політична думка. Святе Письмо визначало статус правителя і влади в цілому, встановлювало основні засади суспільної моралі та правила людського співжиття. Церква через свою культову та культурно-просвітницьку діяльність не лише доносила до людей слово боже, а й вчила поважати владу, піклуватися про свою державу. У творах представників передової суспільно-політичної думки Київської Русі обґрунтовувалися законність встановлення князівської влади, необхідність побудови самостійної держави, рівноправність Русі з іншими державами.

Доведено наявність у давньоруському християнстві ідей та рис громадянської релігії, серед яких варто виділити наступні: руською землею одвічно опікувався Бог і сходження на неї Благодаті у вигляді хрещення свідчить про те, що вона є святою; Руська земля виступає у триєдиній суті як

територія, народ і держава; руська державність має сакральний характер; Київ – головне місто святої Русі, центр православного світу, подібний Константинополю. Це знайшло відображення у видатних пам'ятках давньоруського письменства «Слово про закон і благодать» митрополита Іларіона та «Повість минулих літ» літописця Нестора.

Розкрито основні складові процесу давньоруського державотворення і встановлено, що християнська церква в Київській Русі була причетною до нього. Поряд з державною владою Руська Православна Церква виступала основним провідником християнської державницької ідеології, сприяла формуванню етнічної та державної ідентичності населення, утвердженню нових світоглядних засад та моральних норм у повсякденному житті давньоруського суспільства. Підкреслено роль Церкви у формуванні системи законодавства та судочинства Київської Русі. Відзначено, що представники вищого духовенства брали активну роль у суспільно-політичному житті Давньоруської держави. Наведено приклади участі митрополитів, ігуменів та єпископів у державно-політичних справах, вказано, що вони взяли на себе функцію миротворців під час князівських усобиць, послідовно відстоювали ідею державної єдності Русі.

Відзначено роль Церкви у розбудові давньоруської культури, особливо в організації та розвитку шкільної справи. Священики, дяки та ченці поширювали початкову освіту серед усіх верств населення, тому церкви і монастирі у ті часи дійсно стали осередками народного виховання і освіти. Вихідці з духовенства також були науковцями і зробили вагомий внесок у розвиток філософії, теології, історії, медицини та інших наук. Монастирі Київської Русі були своєрідними академіями, у яких працювали такі видатні вчені, як Іларіон, Никон, Нестор, Теодосій та багатьох інших.

Проаналізовано давньоруську літературу, яка розвивалась під впливом християнства, оскільки перекладне письменництво в ній було представлене переважно творами релігійного змісту, а саме Євангелією, Апостолом, Псалтирем, Часословом, Октоїхом, Мінеєю, Тріоддю та ін. В оригінальній

літературній творчості виокремлювалися такі жанри як повчання, життя, паломницькі твори, ораторсько-проповідницька проза тощо. Їхніми творцями у переважній більшості були церковно-релігійні діячі.

Висвітлено процес формування сакральної культури як наслідок запровадження християнства як державної релігії в Київській Русі. Він втілювався у зведенні величних мурованих храмів, монастирських комплексів та інших культових споруд, зародженні таких видів сакрального мистецтва, як мозаїка, фреска, іконописне малярство, декоративно-ужиткове мистецтво. Невід'ємними складовими релігійного культу та обряду стали церковна музика та хоровий спів.

Таким чином, на основі проведеного дослідження, варто зауважити, що християнська віра і Церква в Київській Русі були важливими і невід'ємними чинниками давньоруського державотворення. Історичний досвід руського державотворення та участь у цьому процесі Церкви може бути використаним у процесі сучасного українського державного будівництва. Християнська православна церква як повноцінна інституція громадянського суспільства не повинна перебувати осторонь суспільних процесів. Вона повинна тісно співпрацювати з державою задля зміцнення державності та незалежності України, задля миру, добробуту і процвітання нашої держави і народу. Усі християнські церкви в Україні, незалежно від обряду, повинні об'єднати українське суспільство на ґрунті громадянської християнської релігії, яка поєднує у собі загальні християнські цінності з національно-державним патріотизмом. Церква повинна активніше працювати у напрямі встановлення миру на Сході України і сприяти об'єднанню «східних» і «західних» українців на основі християнської віри і моралі, яка пропонує братню любов, у боротьбі проти зовнішньої агресії. Церква в Україні повинна не лише підтримувати владу, налаштовувати мирян бути лояльними до неї, а й сприяти її очищенню, морально і публічно засуджувати такі явища українського повсякдення як корупція і беззаконня. Вона повинна впливати на політику держави з метою подолання масового зuboжіння населення,

піднесення культурного рівня народу, стати духовною опорою для українців як в Україні, так і за її межами. Щоб скріпити єдність українського суспільства, Православна церква в Україні має сама подати приклад об'єднання. На жаль українське православ'я нині розділене і значна його частина залишається під деструктивним впливом Москви, яка на державному рівні визнана агресором проти України. Цю об'єднавчу роль на себе може взяти щойно створена Єдина Помісна Православна Церква в Україні, яка за своїм статусом є автокефальною.

Ключові слова: Київська Русь, держава, релігія, християнство, громадянська релігія, Руська Православна Церква, духовенство, державотворення, суспільно-політичне життя, культурне будівництво.

Список публікацій здобувача за темою дисертації

Праці, у яких опубліковані основні наукові результати дисертації

1. Зінкевич Т. С. Феномен громадянської релігії у порівняльному висвітленні. Українське релігієзнавство. Київ. 2009. № 51. С. 27–36.
2. Зінкевич Т. С. Начала і сутність громадянської релігії. Українське релігієзнавство. Київ. 2016. № 77. С. 11–17. (INDEX COPERNICUS)
3. Зінкевич Т. С. Ідеї громадянської релігії у творчому спадку Миколи Костомарова. Українське релігієзнавство. Київ. 2016. № 79. С. 79–85.
4. Зінкевич Т. С. Християнська мораль як основа діяльності сучасного товариства «Просвіта». Науковий вісник Східноєвропейського національного університету імені Лесі Українки. Серія: Історичні науки. 2016. № 3 (328). С. 168–172.
5. Зінкевич Т. С. Проблема християнізації Київській Русі у висвітленні української діаспорної історіографії. Науковий вісник Східноєвропейського національного університету імені Лесі Українки. Серія: Історичні науки. 2019. № 7 (380). С. 120–125.
6. Зінкевич Т. С. Руська православна Церква у державно-політичному житті Київської Русі. Гілея: науковий вісник. Збірник наукових праць. К. : «Видавництво «Гілея». 2019. Вип. 145 (6). С. 53–56. (INDEX COPERNICUS)

Наукові праці, що засвідчують апробацію матеріалів дисертації:

1. Зінкевич Т. С. Громадянська релігія, нація, держава. Науковий вісник Волинського національного університету імені Лесі Українки. Серія: Філософські науки. Луцьк. 2008. С. 195–200.
2. Зінкевич Т. С. Ідеї В'ячеслава Липинського в контексті дискурсу про громадянську релігію. Вісник Черкаського університету. Серія: Філософія. Вип. 130. Черкаси. 2008. С. 130–139.

3. Зінкевич Т. С. Ідеї громадянської релігії у «Повісті минулих літ». Науковий вісник Волинського національного університету імені Лесі Українки. Серія: Філософські науки. Луцьк. 2010. № 28. С. 109–115.
4. Митрополит Михаїл (Зінкевич). «Слово про закон і благодать» митрополита Іларіона: сакральний вимір Руської державності. Волинський благовісник: богословсько–історичний науковий журнал Волинської православної богословської академії. Луцьк. 2013. № 1. С. 9–12.
5. Зінкевич Т. С. Уявлення Митрополита Іларіона про сакральність руської державності. Релігія та Соціум. Чернівці, 2016. № 1–2 (21–22). С. 204–213.
6. Зінкевич Т. С. Зародкові ідеї громадянської релігії у «Повісті врем'яних літ». Релігія та Соціум. Чернівці, 2016. № 3–4 (23–24). С. 265–271.

ABSTRACT

Zinkevych T. S. Christian religion and church as a factor of state formation in Kyivan Rus. – Qualifying scientific work on the rights of manuscript.

Thesis for a candidate's degree in Historical sciences, specialty 07.00.01 – History of Ukraine. – Lesya Ukrainka Eastern European National University, Ministry of Education and Science of Ukraine, Lutsk, 2019.

In the dissertation on the basis of the cross-branch approach and analysis of a wide range of historical sources, a comprehensive study of the prerequisites and ways of the formation of Christian state ideology and the origins of ideas of civil religion in ancient Rus Christianity was conducted; the issue of the Church's participation in state-political processes and in the development of the spiritual and cultural basis of Kyivan Rus were revealed.

The source base consists of ancient Rus chronicles and literary works. The main chronicles and literary sources that accumulated the greatest informative potential for disclosure the theme are «The Tale of Bygone Years» written by Nestor the Chronicler, the Chronicle of Kyiv, and «Sermon on Law and Grace» written by Metropolitan Hilarion. Particular act materials of Rus and Byzantine origin were also used as sources among which the princely charters of ancient Rus era should be highlighted, corpus of Byzantine and Russian ecclesiastical law. The Holy Scripture books were involved as a specific source.

The cross-branch nature of the study necessitated the use of both general scientific and special methods: analysis and synthesis, induction and deduction, sociological, historical-typological, historical-genetic, retrospective, chronological and others which allows to ensure the objectivity and scientific reliability of the obtained results.

During the process of historiographical analysis of the problem it was carried out that a comprehensive study in which the Christian faith and the Church would be considered as a factor of ancient Rus state formation does not exist at present, and only in individual works are certain aspects of the state-building activity of the Christian church and clergy that actualized the topic of this dissertation.

It was found that the introduction of Christianity in Rus was quite a normal step, because at the second half of the tenth century it became clear that Slavic paganism is unable to respond to the social changes caused by the development of feudal relations and the beginning of the state-building process in the tribes of the Eastern Slavs. The formation of ancient Rus statehood required the strengthening and ideological justification of the Grand Duke's power, ethnic and political consolidation of society, the inclusion of Eastern Slavic lands in the orbit of the European Christian civilization. The adoption of Christianity by Volodymyr the Great and its spread as a state religion was primarily predetermined by the needs of state-building.

The thesis was substantiated that the process of formation of Christian state ideology in Kyivan Rus was determined by the conditions of its socio-economic, socio-political and cultural development. The Christian doctrine was the basis of this ideology, and the main ways of its distribution became the church and ancient Rus socio-political thoughts. The Holy Scripture was defining the status of ruler and authorities in general and establishing the basic principles of social morality and rules of human coexistence. Through its cult and cultural and educational activities, the Church was not only communicating to the people the word of God, but also teaching to respect the authorities and take care of their state. In the works of representatives of the advanced socio-political thought of Kyivan Rus, the legitimacy of the establishment of princely power, the need to build an independent state, and the equality of Rus with other states were substantiated.

The presence in ancient Christianity the ideas and features of the civil religion was proved among which are worth mentioning such as: God eternally took care of the Russ land and the ascent of Grace to it through baptism indicates that it is holy; Rus land acts in triune essence as a territory, a people and a state; Rus statehood has sacred character; Kyiv is the capital of Saint Rus, the centre of the Orthodox world, similar to Constantinople. It was reflected in the outstanding monuments of the ancient Rus writing «Sermon on Law and Grace» written by Metropolitan Hilarion and «The Tale of Bygone Years» written by Nestor the Chronicler.

The main components of the process of ancient Rus state formation were revealed and it was established that the Christian church in Kyivan Rus was involved in it. Both the state and the Rus Orthodox Church acted as the main leader of the Christian state ideology, contributed to the formation of ethnic and state identity of the population, the affirmation of new worldviews principles and moral norms in everyday life of ancient Rus society. The role of the Church in the formation of the system of law and justice was emphasized. It is noted that the representatives of the higher clergy played an active role in the socio-political and public life of the Ancient Rus state. Examples of the participation of metropolitans, abbots and bishops in state-political affairs were given, stated that they had assumed the function of peacekeepers during princely strife, and had consistently upheld the idea of state unity of Rus.

The role of the Church in the development of ancient Rus culture especially in the organization and development of school affairs was noted. Priests, deacons, and monks spread primary education to all states of the population so churches and monasteries in those days really became the centre of public upbringing and education. Representatives of the clergy were scholars and made a significant contribution to the development of philosophy, theology, history, medicine and other sciences. The monasteries of Kyivan Rus were peculiar academies in which worked eminent scientists such as Hilarion, Nikon, Nestor, Theodosius, and many others.

Ancient Rus literature which developed under the influence of Christianity was analysed, because of translated writing was mainly represented by works of religious content, namely the Gospel, the Apostle, the Psalm, the Chasoslov, Oktoikh, Minaiah, the Triodion, etc. In the original literary work, such genres as teachings, stories about the lives of the saints, pilgrimage works, oratory and preaching prose, and so on, were distinguished. Their creators were overwhelmingly church and religious figures.

The process of formation of sacral culture as a consequence of the introduction of Christianity as a state religion in Kyivan Rus was highlighted. It

was embodied in the erection of majestic stone temples, monastery complexes and other religious buildings, the birth of such types of sacred art as mosaic, fresco, icon painting, decorative and crafts art. Church music and choral singing became integral components of religious worship and ceremonial.

Thus, on the basis of the conducted research, it is worth noting that the Christian faith and the Church in Kyivan Rus were important and integral factors of the ancient Rus state formation. The historical experience of the Rus state creation and participation in this process of the Church can be used in the process of modern Ukrainian state building. The Christian Orthodox Church, as a full-fledged institution of civil society, should not be left out of the public process. It must cooperate closely with the state in order to strengthen the statehood and independence of Ukraine, for the sake of peace, welfare and prosperity of our state and people. All Christian churches in Ukraine irrespective of the rite must unite Ukrainian society on the basis of the public Christian religion which combines common Christian values with national-state patriotism.

The Church should be more active in promoting peace in the east of Ukraine and aiding the unification of «Eastern» and «Western» Ukrainians on the basis of Christian faith and morality, which offers brotherly love, in the fight against external aggression. The Church in Ukraine must not only support the authorities, encourage the laity to be loyal to it, but also promote its purification, condemn morally and publicly such phenomena of Ukrainian everyday life as corruption and lawlessness. It should influence the policy of the state in order to overcome mass impoverishment of the population, raise the cultural level of the people, and become a spiritual support for Ukrainians both in Ukraine and abroad.

In order to strengthen the unity of Ukrainian society, the Orthodox Church in Ukraine must itself set an example of unification. Unfortunately, Ukrainian Orthodoxy is now divided and much of it remains under the destructive influence of Moscow which is recognized at the state level as an aggressor against Ukraine. This unifying role can be assumed by the newly established Single Local Orthodox Church in Ukraine which by its status is autocephalous.

Key words: Kyivan Rus, state, religion, Christianity, public religion, Rus Orthodox Church, clergy, state-building, socio-political life, cultural construction.

ЗМІСТ

ВСТУП.....	15
РОЗДІЛ 1. ІСТОРИОГРАФІЯ ПРОБЛЕМИ, ДЖЕРЕЛЬНА БАЗА ТА МЕТОДОЛОГІЯ ДОСЛІДЖЕННЯ.....	21
1.1. Історіографія досліджуваної теми.....	21
1.2. Джерельна база дослідження.....	49
1.3. Методологічні принципи та дослідницькі методи.....	57
Висновки до розділу 1.....	68
РОЗДІЛ 2. ФОРМУВАННЯ ДЕРЖАВНИЦЬКОЇ ІДЕОЛОГІЇ ТА РИС ГРОМАДЯНСЬКОЇ РЕЛІГІЇ В ДАВНЬОРУСЬКОМУ ХРИСТІЯНСТВІ.....	70
2.1. Передумови та джерела формування християнської державницької ідеології в Київській Русі.....	70
2.2. Формування рис громадянської релігії в давньоруському християнстві.....	86
2.2.1. «Слово про закон і благодать» митрополита Іларіона: сакральний вимір руської державності.....	87
2.2.2. Ідеї громадянської релігії у «Повісті минулих літ».....	101
Висновки до розділу 2.....	115
РОЗДІЛ 3. УЧАСТЬ РУСЬКОЇ ПРАВОСЛАВНОЇ ЦЕРКВИ У ПРОЦЕСІ ДЕРЖАВОТВОРЕННЯ.....	117
3.1. Участь Церкви та духовенства в державно-політичному житті Київської Русі.....	117
3.2. Руська православна церква в розбудові духовних та культурних підвалин Давньоруської держави.....	130
Висновки до розділу 3.....	164
ВИСНОВКИ.....	167
СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ.....	176
ДОДАТКИ.....	199

ВСТУП

Актуальність теми. Православна християнська віра й церква завжди посідали важливе місце в житті української спільноти. З часів запровадження християнства на наших землях вони стали духовною підвалиною розвитку Русі-України, запорукою її цивілізаційного поступу. В умовах бездержавності та іноземного поневолення подвижницька діяльність православного духовенства й церкви допомогли зберегти нашу етнічну та культурну ідентичність, були підтримкою й опорою українського народу в його боротьбі за свої національні права та свободи.

В умовах незалежності України християнська православна церква почала утверджуватися як повноцінна інституція громадянського суспільства. Важливим етапом на цьому шляху, подією, яку справедливо відносять до найважливіших подій з часу проголошення незалежності у 1991 р., стало створення єдиної помісної Православної церкви в Україні на Об'єднавчому соборі 15 грудня 2018 р. та надання їй Вселенським патріархом Томосу про автокефалію 6 січня 2019 р. Цим кроком Українська православна церква здобула самостійність, а Українська держава – духовну незалежність.

Сьогодні, згідно з чинною Конституцією, церква є відокремленою від держави. Однак і держава, і помісна Православна церква України виступають за тісні партнерські взаємовідносини, за конструктивну співпрацю в ім'я незалежності України, задля миру, добробуту та процвітання нашої держави й народу.

Історичні традиції співпраці християнської церкви й держави сягають своєю глибиною часів Київської Русі. Запровадження Володимиром Великим християнства стало каталізатором державотворчих процесів, джерелом зміцнення князівської влади. Адже саме християнське віровчення освячувало владу правителів, указувало на її божественну природу. Зокрема, у посланні апостола Павла до римлян вказано таке: «Нехай кожна людина кориться

вищій владі, бо немає влади, як не від Бога, і влади існуючі встановлені від Бога» (Рим. 13: 1). Подібні настанови знаходимо також у соборному посланні апостола Петра: «Отже, коріться кожному людському творінню ради Господа, чи то цареві, як найвищому, чи то володарям як від нього посланим для покарання злочинців та для похвали добродійців» (1 Петра 2: 13–14).

У християнстві служіння Богу не лише постає як засіб спасіння людських душ, а й нерозривно пов'язане з дотриманням високих моральних чеснот, у тому числі й турботи про суспільне добро. Християнська віра виховувала не лише вірян для церкви, а й добропорядних громадян для держави. Вона сприяла гармонізації стосунків між людьми, між владою та суспільством, і в цьому контексті християнство в Київській Русі набуло певних рис громадянської релігії.

Руські князі високо цінували духовну підтримку церкви й намагалися створити максимально сприятливі умови для її зміцнення та розбудови. Взаємна співпраця та підтримка держави й церкви стали важливою запорукою перетворення Київської Русі в одну із найрозвиненіших європейських держав. З огляду на це, питання взаємовідносин християнської церкви й держави потребує глибшого вивчення та аналізу.

З науково-теоретичного погляду це зумовлене тим, що проблема участі й ролі християнської церкви та духовенства в державотворчих процесах давньоруського періоду не знайшли належного висвітлення в історіографії, а отже потребують детальнішого дослідження та інтерпретації із сучасних наукових позицій.

З практичного погляду узагальнення та висновки, зроблені на підставі такого дослідження, можуть бути взяті до уваги Українською помісною православною церквою та державою при визначенні стратегії й основних напрямів взаємодії сторін у сучасних реаліях. А вони є досить непростими: неоголошена війна й інтервенція Росії в Криму та на Сході ставлять під загрозу суверенітет і незалежність України; корупція у владі, беззаконня, масове зубожіння населення вселяють у людей зневіру й безнадію, страх

перед майбутнім. Складні процеси відбуваються і в українському православ'ї, частина якого, на жаль, залишається під деструктивним впливом Москви. Сьогодні наш народ переживає надзвичайно важливу й відповідальну фазу в боротьбі за незалежність Української держави та Української помісної православної церкви. І перемога в цій боротьбі можлива лише тоді, коли народ, держава й церква об'єднають свої зусилля.

Зв'язок роботи з науковими програмами, планами, темами.

Дисертація написана в межах регіональної програми розвитку культури, мистецтва і туризму в області на 2011–2015 рр., затвердженої рішенням Волинської обласної ради 3 березня 2011 р., протокол № 3/13; регіональної програми соціально-культурного розвитку національних меншин на 2013–2017 рр., затвердженої рішенням Волинської обласної ради від 21 грудня 2012 р.

Мета і завдання дослідження. Мета дисертації полягає у з'ясуванні впливу християнства, Руської православної церкви та духовенства на становлення й розвиток Києво-Руської держави.

Для досягнення поставленої мети визначено такі наукові **завдання**:

- вивчити історіографію досліджуваної теми та з'ясувати стан її наукового вивчення;
- впорядкувати й систематизувати історичні джерела, визначити їхню вірогідність та потенціал для всебічного розкриття теми;
- окреслити теоретико-методологічні засади та обрати відповідні методи дослідження проблеми;
- проаналізувати вплив християнства на ідеологічні підвалини формування давньоруської державності;
- з'ясувати джерела громадянських мотивів у давньоруському християнстві;
- на конкретних прикладах продемонструвати участь церкви та духовенства в державно-політичних справах;

- схарактеризувати діяльність Руської православної церкви в соціально-економічній та культурній сферах життєдіяльності Київської Русі;
- визначити роль та місце християнської релігії й церкви у формуванні етнічної ідентичності населення та збереженні державної єдності Русі;
- на основі історичного досвіду сформулювати рекомендації щодо взаємодії релігійних та державних інституцій задля утвердження й успішного розвитку незалежної України.

Об’єкт дослідження – процес державотворення на українських землях у давньоруську добу.

Предмет дослідження – роль християнства та участь православної церкви у формуванні й розвитку Давньоруської держави.

Територіальні межі роботи охоплюють терени Давньоруської держави в кордонах часів князювання Володимира Великого та Ярослава Мудрого, що збігається з канонічною територією Руської єпархії.

Хронологічні межі дисертації: середина IX – середина XIII ст. – період від початку активного поширення християнства в руських землях до завоювання Русі монголо-татарами.

Наукова новизна одержаних результатів полягає в тому, що в ній *вперше:*

- здійснено спробу з’ясувати витoki державницької ідеології руських князів на основі аналізу християнського віровчення;
- обґрунтовано твердження про наявність у давньоруському християнстві ознак громадянської релігії;
- з’ясовано роль і місце церкви та духовенства в державно-політичних процесах у Давньоруській державі;
- здійснено комплексний аналіз головних пам’яток давньоруської писемності на предмет виявлення в них мотивів сакралізації Руської державності.

У дослідженні *удосконалено та доповнено:*

– методику дослідження дисертаційної теми, що полягає в застосуванні міждисциплінарного підходу до вивчення та аналізу різних за походженням та змістом історичних джерел, у поєднанні в концепції дослідження історичного, історіософського та теологічного аспектів;

– загальні уявлення про роль християнства як державотворчого чинника у період Київської Русі;

– конкретизовано положення про активну участь церкви та духовенства в суспільно-політичному, економічному й культурному житті Давньоруської держави.

У дисертації *отримали подальший розвиток* такі твердження:

– християнське віровчення сприяло утвердженню князівської влади в Київській Русі;

– взаємодія держави й церкви сприяли політичній та етнічній консолідації давньоруського суспільства, стали запорукою політичного, економічного та культурного піднесення Русі;

– враховуючи історичний досвід Київської Русі, незмінною парадигмою відносин церкви, держави та української спільноти має бути партнерство й конструктивна співпраця в ім'я незалежності, миру, злагоди та процвітання України.

Практичне значення одержаних результатів полягає у можливості їх використання при підготовці загальних праць з історії України та українського державотворення, з історії релігії та церкви в Україні, Української православної церкви. Матеріали дослідження можуть бути використані викладачами ВНЗ, духовних навчальних закладів, учителями історії загальноосвітніх шкіл у процесі вивчення відповідних тем з історії Київської Русі. Основні висновки та узагальнення роботи можуть бути взяті до уваги відповідними державними й релігійними інституціями для вироблення спільної стратегії взаємовідносин і співробітництва у процесі становлення незалежної Української держави та Української помісної православної церкви.

Апробація результатів дисертації. Основні положення дисертації доповідалися на наукових конференціях: «Державно-церковна політика в Україні як фактор формування громадянського суспільства» (науково-практична конференція, Київ, 26–27 листопада 2008 р.); звітна науково-практична конференція викладачів, аспірантів та студентів факультету історії, політології та національної безпеки СНУ імені Лесі Українки (14 травня 2019 р.); «Етнічні спільноти та конфесії на Волині: історія та сучасність» (Міжнародна наукова конференція, Луцьк – Світязь, 30 – 31 травня 2019 р.). Результати дослідження обговорювалися на засіданнях кафедри археології, давньої та середньовічної історії України Східноєвропейського національного університету імені Лесі Українки.

Публікації. Результати дослідження відбиті у 12 публікаціях, шість із яких розміщено у відповідних фахових виданнях України.

Структура. Дисертація складається зі вступу, трьох розділів, висновків, списку використаних джерел та літератури, додатків.

РОЗДІЛ 1.

ІСТОРІОГРАФІЯ ПРОБЛЕМИ, ДЖЕРЕЛЬНА БАЗА ТА МЕТОДОЛОГІЯ ДОСЛІДЖЕННЯ

1.1. Історіографія досліджуваної теми

Перші спроби осмислення ролі і значення християнської релігії та церкви в історії Київської Русі простежуються ще в давньоруських літописах, насамперед у «Повісті минулих літ», та окремих літературних творах цієї доби («Слово про закон і благодать» митрополита Іларіона, «Повчання дітям» Володимира Мономаха, «Похвала...» та інших). У добу пізнього Середньовіччя та ранній Новий час ця тема знайшла продовження у творах Сильвестра Косова, Лаврентія Зизанія, Захарії Копистенського та інших авторів. Однак для сучасних дослідників ці твори набули швидше статусу першоджерела, аніж у повному розумінні наукових історичних творів.

Початок наукового вивчення історії християнської церкви в Київській Русі та її ролі в суспільно-політичному, соціально-економічному й культурному житті Давньоруської держави розпочалося на межі XVIII – XIX ст. Саме в цей період відбувається інституціональне становлення української історичної науки: виникають наукові осередки, якими стали передусім університети та спеціальні кафедри при них, наукові гуртки й товариства, формується когорта фахових істориків, публікації яких набули статусу професійних наукових досліджень.

Слід зазначити, що в цей самий час розпочинається процес формування концепцій не лише української, а й російської національної історії. Принципово важливим питанням як для української, так і для російської історіографії стало обґрунтування власного права на історичну спадщину Київської Русі. У зв'язку з цим історія Давньоруської держави та пов'язані з нею проблеми стали предметом наукової уваги і російських істориків.

Отож, можна вважати, що наукове вивчення історії держави та християнської церкви Давньоруської доби було започатковане на межі

XVIII–XIX ст. в українській та російській історіографії. За понад два століття історіографія досліджуваної теми пройшла кілька етапів у своєму розвитку. Кожен із них ґрунтувався на різних методологічних засадах, які зумовили різні підходи до вивчення цієї проблеми. Залежно від цього історіографію досліджуваної теми умовно можна поділити за хронологічним принципом на такі періоди:

- українська та російська історіографія кінця XVIII – початку XX ст.;
- радянська історіографія (1920–1980-ті рр.);
- сучасна українська історіографія.

Крім того, в окрему групу варто виділити українську діаспорну історіографію, особливо періоду 30–80-х років XX ст., коли в радянській Україні тему християнства в Київській Русі науковці фактично оминали, оскільки вона вважалася політично недоцільною та ідеологічно незручною.

Одним із найперших українських дослідників, які на науковій основі підійшли до вивчення та висвітлення історії Київської Русі, можна вважати першого ректора Київського університету Св. Володимира (1834 р.) М. О. Максимовича. Порушуючи у своїх публікаціях різні аспекти давньоруської історії, він не оминув увагою проблеми християнізації Русі. Автор зробив низку важливих висновків щодо ролі й місця християнства в житті Давньоруської держави. Зокрема вчений обґрунтував думку про те, що християнська віра й церква почали утверджуватися в руських землях ще задовго до Володимирового хрещення. Як аргумент, він наводить окружне послання константинопольського патріарха Фотія, у якому руська земля була прилічена до Візантійської церкви й вважалася її 60-м архієпископством [153, с. 16]. Однак ключовим моментом у поширенні християнства в Київській Русі М. Максимович вважав її хрещення Володимиром (988 р.). Оцінюючи цю подію, він зазначив: «За Володимира Великого в Києві процвіло наше православ'я і здійснило собою внутрішнє перетворення Руського духу і поклало начало внутрішньої єдності Русі, початок її грядущої величі» [152, с. 147].

Вчений відзначив важливу роль християнської церкви у збереженні державної єдності Русі. Він підкреслив, що навіть у період роздробленості Русі «Київ був великий для народу своєю величчю церковною, і він зберігав єдність Русі, і ця єдність була церковною, єдність православ'я, якого він був главою, і по владі свого митрополита Всієї Русі. То була остання влада древнього Києва над Руссю, з якою залишився тоді Київ. Світську владу давно поділили між собою потомки Володимира» [152, с. 149]. М. Максимович також указував, що окремі руські міста й землі, зокрема Новгород, належали до Русі більше по духовній владі митрополита Київського і всієї Русі та по церковному суду, аніж за підпорядкуванням великокняжій владі в Києві [153, с. 51].

У цілому погляди М. Максимовича на роль та місце християнської віри й церкви в житті давньоруського суспільства є важливими з методологічної та науково-теоретичної точок зору, однак його оцінки й висновки потребують глибшої деталізації та обґрунтування на основі конкретних прикладів.

Проблема ролі християнської церкви в житті Давньоруської держави та суспільства відбиті і в науковій спадщині М. І. Костомарова. Він констатував, що запровадження християнства було своєрідним переворотом, який оновив Русь, вдихнув у неї животворчу силу, вказав їй історичну дорогу. Історик зазначив, що християнство, прийняте з Візантії, яка була в той час найосвіченішою державою, дало поштовх для розвитку державності й права в Київській Русі, інтелектуальної та літературної творчості [121, с. 3]. Вчений підкреслював важливу роль культурно-просвітницької діяльності, яку розпочали держава й церква в часи Володимира. Її результатом стало те, що за кілька десятиліть зросло нове покоління людей, які стали не лише засновниками християнського суспільства, а також борцями за державні та громадянські начала [121, с. 6].

Своєрідним синтезом історичних знань про Україну кінця XIX – початку XX ст. стала фундаментальна праця М. С. Грушевського «Історія України-

Руси» в 10 томах, 13 книгах (видавалася упродовж 1898 – 1936 рр.). На основі широкої джерельної бази, ураховуючи наукові надбання своїх попередників та використовуючи дані суміжних галузей наук, учений у цій праці відтворив цілісну наукову концепцію давньоруської доби як невіддільної складової частини історії українського народу. Його оцінки та висновки щодо ролі й місця християнства в житті Київської Русі не втратили своєї актуальності і нині та можуть, на наш погляд, слугувати методологічним орієнтиром у сучасних підходах до дослідження цієї проблеми.

Насамперед уваги заслуговують погляди М. Грушевського на такі аспекти проблеми, як причини запровадження Володимиром Великим християнства як державної релігії, роль християнської церкви в державному, суспільно-політичному та культурному житті Давньоруської держави. Щодо першого, то, не відкидаючи суто релігійних мотивів, автор зазначив таке: «Не виключаючи моральних елементів, ми і в иньшій многоважнім його ділі – перейняттю християнства мусимо на сам перед пошукати тих самих державних мотивів: у таких політиків з покликання все перед усім обертається навколо тих державних інтересів.» [58, с. 505]. Вчений наголошував, що не можна ігнорувати політичної сторони християнізації Русі, а навпаки, потрібно виходити з того, що в основі поширення християнства в руських землях «лежала глибока політична ідея» [58, с. 510, 513]. Тобто цим автор визнавав християнську віру й церкву як важливий чинник державотворення, що сприяв політичній та етнічній консолідації давньоруського суспільства.

Оцінка вченим ролі християнської віри й церкви в житті Київської Русі найповніше, на наш погляд, відбита в цій коротенькій цитаті з його праці: «...християнство було zarazом ключем, можна сказати до цілої тодішньої цивілізації» [58, с. 528].

У другому томі своєї праці М. Грушевський епізодично торкається становища християнської церкви в Київській Русі в часи правління Ярослава Мудрого [59, с. 40–42]. Найбільший інформативний потенціал щодо ролі

християнської церкви в історії Давньоруської держави акумулює в собі 3-й том «Історії України-Руси». Вчений на основі давньоруських та зарубіжних джерел детально проаналізував церковний устрій [56, с. 260–300], торкнувшись питання діяльності руських митрополій та митрополитів, церковного управління та суду, участі духовенства в політичному житті держави та світської влади в церковних справах, окремо підкреслив роль і значення християнства для культурного розвитку Русі [56, с. 401–421].

Важливі проблеми взаємовідносин християнської церкви та держави в Київській русі М. С. Грушевський порушив у праці «Очеркъ истории Киевской земли от смерти Ярослава до конца XIV столетия». Зокрема він схарактеризував діяльність окремих київських митрополитів, проаналізував процедуру їхнього призначення, зауваживши при цьому, що в окремих випадках на неї впливали князі київські [54, с. 359]. Вчений підкреслив значний вплив митрополитів та єпископів на давньоруське судочинство [54, с. 366, 367], на конкретних прикладах продемонстрував участь духовенства у громадських справах [54, с. 368] та участь князівської верхівки у справах церковних [54, с. 369]. Це засвідчує тісний взаємозв'язок світської та духовної влади в розв'язанні багатьох важливих питань життєдіяльності давньоруського суспільства.

У цілому в працях М. С. Грушевського розкрито багато проблем, пов'язаних із церковно-релігійним життям у Київській Русі. Ці сюжети епізодично вкраплені в загальний перебіг історичного процесу в Давньоруській державі, проте питання участі та ролі християнської релігії й церкви в державотворчому процесі автор окремо не розглядає.

У російській історіографії кінця XVIII – початку XX ст. доцільно буде виокремити загальні наукові праці з історії Росії, де розглядається період Київської Русі та праці з історії російської церкви, у яких автори виводять її початок з давньоруської доби.

Серед наукових праць насамперед заслуговують уваги твори В. М. Татищева, М. М. Карамзіна, С. М. Соловйова, В. О. Ключевського.

Хоча вони написані в дусі російської великодержавної ідеології й намагаються обґрунтувати виключне право Росії на Києво-Руську історичну спадщину (Руська держава в них іменується «Российским государством», руські князі називаються «российскими»), для нас вони важливі з погляду розкриття державотворчого потенціалу християнської віри та церкви в Київській Русі.

Першою ґрунтовною працею з історії Росії в російській історіографії вважається «История Российская» В. М. Татищева, яка видавалася в 1768 – 1784 рр. Структурно вона побудована в дусі середньовічної літописної традиції, коли у хронологічній послідовності викладаються основні історичні події. Реконструкція історії давньоруського періоду базується переважно на «Повісті минулих літ», хоча згадуються деякі інші руські літописи, походження яких не завжди з'ясовано. Щодо хрещення Русі та його наслідків, то в основному тексті праці переказано літописну легенду про вибір віри Володимиром та епізод про хрещення киян, згадано перших митрополитів, акцентовано увагу на тому, що нова віра сприяла культурному поступу давньоруського суспільства. У примітках до тексту іноді трапляються важливі деталі та коментарі, які деталізують окремі епізоди, згадані в основній частині. Висвітлюючи роль церкви в громадсько-політичному житті, автор наводить лише кілька епізодів, у яких ідеться про те, що князі радилися з митрополитами та єпископами у важливих питаннях внутрішньої й зовнішньої політики [226, с. 49–61].

Проблема християнізації Русі та її наслідків порушена також в «Истории государства российского» – праці відомого російського історика М. Карамзіна, яка була опублікована в 1842 – 1844 рр. Автор у цілому дотримується Несторової версії запровадження християнства в Київській Русі. Однак він відхиляє елемент примусу під час Володимирового хрещення, зауважуючи, що для «истребления языческих заблуждений» князь насамперед прагнув послуговуватися просвітницькими заходами (т. 1, с. 133) [106, с. 1–191.]. Історик звертає увагу на те, що нова віра позитивно вплинула

на Володимира як правителя, вселивши в його душу «рідку любов до благодійності і взагалі таке милосердя, яке виходило навіть за межі державної користі» [106, с. 137].

М. Карамзін також висвітлює окремі питання церковної організації та судочинства, яке базувалося на уставі Володимира, хоч і ставить під сумнів автентичність цього джерела. Історик зауважує, що в перші часи християнства духовенство вирішувало не лише релігійні питання, а й брало участь у громадських справах, хоча конкретних прикладів, які б підтверджували цю тезу, не наводить. Загалом, поклавши в основу хронологічний принцип викладу матеріалу, М. Карамзін висвітлює історію Київської Русі за періодами князювання київських володарів. Характеризуючи ситуацію в державі за кожного з них, дослідник торкається і певних епізодів церковно-релігійного життя, однак це не дає можливості простежити його зв'язок із суспільно-політичними процесами.

У 1851–1879 рр. була опублікована «История России с древнейших времен» С. М. Соловйова. У цій 29-томній праці також розглядається історія Київської Русі як один із періодів російської історії. Напрацювання автора з історії цього періоду лягли в основу публічних лекцій «Взгляд на историю установления государственного порядка в России до Петра Великого», прочитаних у 1851 р. й опублікованих наступного року. Висвітлюючи історію Давньоруської держави, автор дотримується канви, закладеної «Повістю минулих літ», у яку час від часу вплітаються сюжети, присвячені хрещенню Русі, становищу християнської церкви в державі та її впливу на різні сфери суспільного життя. Вчений висловив своє бачення того, як нова віра вплинула «на гражданський быт юного руського общества» [221, с. 183]. Він, зокрема, звернув увагу на те, що вище духовенство могло брати участь у державних справах у ролі князівських радників, що церковне судочинство зміцнювало моральні основи суспільства, регламентувало сімейний побут, захищало становище жінки [221, с. 184]. Однак ці тези не знайшли належної аргументації та джерельного підтвердження. Загалом вплив християнства на

розвиток Київської Русі вчений розглядає переважно під культурологічним кутом зору, а питання участі церкви та духовенства в державотворчих процесах залишилося поза увагою автора.

Помітним явищем у російській історіографії історії Росії стала ґрунтовна праця В. О. Ключевського «Курс русской истории», яка була опублікована на початку ХХ ст. [114]. Кілька лекцій цього курсу присвячені історії Київської Русі, причому в одній із них окремо розглядається церковно-релігійне життя. На наш погляд, автор об'єктивно підійшов до оцінки ролі та місця християнської церкви в житті Київської Русі, відзначивши її активну участь у суспільно-політичних та культурних процесах. Він справедливо зазначив, що церква на Русі відала не лише справою спасіння людських душ, – на неї було покладено багато турбот земних, наближених до завдань держави. На думку вченого, церква була співробітницею, а нерідко навіть управительською світської державної влади, займалася впорядкуванням суспільства й підтримкою державного порядку. Однак, на жаль, ці твердження не завжди підкріплені конкретними фактами, а наведений фактичний матеріал не містить посилань на історичні першоджерела.

Окрім того, у науковому доробку В. О. Ключевського варто відзначити кілька спеціальних праць, присвячених окремим аспектам історії християнства в Київській Русі, у яких автор дослідив історію деяких давньоруських монастирів [114, с. 411–461], проаналізував агіографічну літературу як історичне джерело для вивчення історії Давньоруської держави та церкви [112].

Аналізуючи російську історіографію кінця ХVІІІ – початку ХХ ст., варто відзначити, що, окрім загальних досліджень історії Росії, в ній сформувався окремий напрям – історія церкви, чого, на жаль, не можна сказати про українську історіографію, яка перебувала під тиском російської великодержавної ідеології та під пильним оком цензури. Характерною особливістю розвитку цього напрямку було те, що на початковому етапі

провідну роль відігравали церковні діячі й лише згодом до нього долучилися професійні історики.

До перших досліджень, які представляють цей напрям, можна віднести праці московських митрополитів Платона (П. Г. Левшина) та Макарія (М. П. Булгакова). Зокрема, на початку XIX ст. Платон опублікував «Краткую российскую церковную историю» [177], у якій охопив події церковного життя в VII–XVIII ст. Запровадження християнства на руських землях він розглянув у ширшому контексті русько-візантійських взаємин, у загальних рисах відтворив процес становлення руської церковної ієрархії, управління та судочинства. Однак питання участі церкви й духовенства в громадському та культурному житті Київської Русі висвітлено поверхово, без достатнього джерельного обґрунтування.

Більш детально ці та інші аспекти розкриті у працях митрополита Макарія (М. П. Булгакова) [146–149]. Характерною особливістю цих праць є те, що автор, окрім історичних аспектів християнізації, розглянув низку питань теологічного характеру, таких як порядок і зміст церковних служб, канонічні межі окремих митрополій, церковно-правові засади відносин київських митрополитів із Константинополем тощо.

Слід зазначити, що згадані вище праці, окрім наукового погляду на історію церкви, мають певне ідеологічне забарвлення: їхні автори намагаються обґрунтувати безперервність та тяглість історії християнства в Росії, починаючи від часів Київської Русі, підтвердити виключне право «великоросів» не лише на історичну, а й на духовну спадщину українського народу.

Серед професійних російських істориків, які займалися церковною проблематикою Київської Русі, насамперед уваги заслуговують Є. Голубинський та М. Присьолков. Їхні праці піднесли на якісно новий рівень дослідження з історії церкви в Росії. В них також знайшла ґрунтовне наукове висвітлення низка проблем, пов'язаних з багатьма аспектами діяльності християнської церкви в Давньоруській державі.

Зокрема, Є. Голубинський на основі широкого кола джерел відтворив основні етапи поширення християнства в руських землях, простежив динаміку організаційного та правового становлення церкви в Давньоруській державі. У його праці висвітлено низку аспектів, дотичних до теми нашого дослідження, у т. ч. участь церкви в суспільно-політичних процесах, її роль у формуванні системи законодавства та судочинства, відносини державної влади до церковної і навпаки [43, с. 547–557.]. Окрім того, автор розкриває такі малодосліджені питання, як побут і суспільне становище духовенства [43, с. 557–588], порядок і зміст церковних служб та святкування свят [44, с. 343–420], основні складові релігійності та моралі населення [44, с. 829–891]. Ця праця мала авторитет у наукових колах, на неї посилався М. С. Грушевський в «Історії України-Руси» в питаннях становища християнської церкви в Давньоруській державі.

Однією з перших спроб з'ясувати роль та місце християнської церкви в державно-політичній системі Київської Русі є праця М. Д. Присьолкова «Очерки по церковно-политической истории Киевской Руси X – XII вв.» [188], вперше опублікована в 1913 р. Вона вирізняється насамперед глибиною аналізу історичних першоджерел, на основі яких автор зробив низку важливих висновків щодо канонічного статусу Руської церкви, особливостей давньоруського християнства на різних етапах його еволюції, ролі церкви та духовенства в громадсько-політичних справах у Давньоруській державі. Вона не позбавлена певних дискусійних моментів та спірних трактувань, однак, на думку сучасних дослідників, і на сьогодні залишається найбільш яскравим дослідженням щодо церковно-державних стосунків у Київській Русі [4, с. 46].

Отже, українська та російська історіографія кінця XVIII – початку XX ст. дала відповіді на багато питань, що стосуються ролі та місця християнської церкви в історії Київської Русі. Однак, як писав М. С. Грушевський у 1914 р., історія церковних відносин київського періоду надзвичайно бідна на історичні дані, і в ній є багато прогалин, які заповнені

лише частково [55, с. 307–311]. Така оцінка вченого актуалізувала роботу істориків наступних поколінь, спонукала їх до глибшого вивчення різних аспектів історії християнської церкви в добу Київської Русі.

Щодо історіографії радянської доби, то в ній можемо виділити загальні праці з історії Київської Русі та праці з історії релігії й церкви, у яких висвітлюються різні аспекти досліджуваної нами теми. Спільним для них є те, що вони ґрунтуються на марксистсько-ленінських методологічних засадах, які зумовили тенденційність і однобічність у висвітленні ролі та місця християнської церкви в житті Давньоруської держави, домінування ідеологічного компонента над науковим.

Стосовно досліджень історії Київської Русі в радянську добу, то можна погодитися з думкою М. Чубатого, що вони значною мірою стали монополією російських радянських істориків АН СРСР [258, с. 7]. У цей період опубліковано низку ґрунтовних праць, до яких можна віднести монографії Б. Д. Грекова [51–52], Б. О. Рібакова [206–207], М. Н. Тихомирова [229] та інших. Не заперечуючи в цілому прогресивного значення запровадження християнства в Київській Русі, всі вони наголошують на тому, що нова релігія утверджувалася як ідеологія панівних класів, нав'язувалася населенню для виправдання експлуатації феодалами народних мас, використовувалася як засіб підкорення поневолених інтересам експлуататорів та держави.

Для прикладу, Б. Рібаков указував, що християнській церкві належала складна й багатогранна роль в історії Русі: з одного боку, вона скріплювала молоду державність, дала поштовх для розвитку культури та освіти, а з другого – «тонка отрута релігійної ідеології проникала у всі сфери народного життя, вона притупляла класову боротьбу, відроджувала первісні уявлення й ідеї про існування потойбічного світу...» [207].

Академік Б. Греков також підкреслював позитивну роль церкви в об'єднанні Давньоруської держави та зміцненні княжої влади, у впорядкуванні законодавства, відзначав її великий внесок у всі галузі

культури. Водночас учений наголошував на класовій природі християнства на експлуататорській суті церкви, особливо ж монастирів, що їх він розглядав як великих власників-феодалів, які володіли землями, селами й містами, вели господарську діяльність, засновану на експлуатації народних мас [51, с. 477, 478].

Подібні погляди характерні і для праць з історії релігії та церкви. Приміром, одним із перших таких досліджень у СРСР стала «История русской церкви» Н. М. Нікольського, вперше опублікована в 1930 р. й перевидана в 1931-му, а згодом у 1983 р. [166]. Як відзначав сам автор, це була спроба висвітлити історію російської церкви з позицій марксизму-ленінізму. Аналізуючи давньоруське християнство, він, насамперед, звертає увагу на його соціальний зміст, убачає в ньому складову частину феодальної ідеології, яка освячувала основи феодального суспільства, а церкву розглядає як знаряддя експлуатації в руках верхів давньоруського суспільства.

Низку статей, присвячених окремим питанням запровадження християнства в Київській Русі, було опубліковано у збірнику «Религия и церковь в истории России (советские историки о православной церкви в России)» в 1972 р. Їхні автори також розглядають давньоруське християнство з позицій марксистсько-ленінської методології, наголошуючи на його класовій природі, пов'язуючи запровадження нової віри з процесом феодалізації суспільства і потребою його ідеологічного обґрунтування. Водночас вони не заперечують прогресивної ролі церкви в розвитку культури [8, с. 16–37; 53, с. 37–42; 230, с. 53–63].

Загалом, своєрідним орієнтиром для радянських істориків у висвітленні християнізації Русі й трактуванні її наслідків стали відповідні положення, вміщені в багатотомних академічних виданнях з історії України [104; 87]. У них було відзначено позитивний вплив християнства на розвиток культури, укріплення внутрішніх зв'язків між окремими землями, зміцнення економічних та культурних зв'язків з європейськими країнами, водночас вказувалося, що нова релігія була вірною служницею феодальної держави,

яка освячувала панування меншості й закликала трудове населення Русі до терпіння та покори. Давньоруська православна церква, стверджується у них, сама стала великим феодалом і взяла безпосередню участь в експлуатації трудящих [87, с. 354–355].

Більш виважений підхід до висвітлення перебігу та наслідків християнізації Русі характерний для Я. М. Щапова, який присвятив цій проблемі кілька наукових праць [260–262]. Ці дослідження вирізняються широкою джерельною базою, критичним підходом до джерел, поміркованістю оцінок та висновків. Автор цілком обґрунтовано констатував, що питання про роль церкви в розвитку давньоруської державності недостатньо вивчене, хоча дослідники завжди визнавали її ідеологічний вплив на суспільні процеси. На наш погляд, учений дав об'єктивну оцінку ролі церкви в державотворчому процесі в період Київської Русі. Зокрема він зазначив, що церква була поставлена в один ряд із княжою владою й стала своєрідним органом Давньоруської держави, який слугував її розвитку, зміцненню й одночасно обоженню [262, с. 169.]. Однак цей висновок потребує ширшого фактичного обґрунтування й джерельного підтвердження. В іншій праці дослідник чітко окреслив основні сфери діяльності церкви, виділивши культурно-ідеологічну, соціально-економічну та політичну, що вказує на її важливу роль у житті давньоруського суспільства [260, с. 4]

Своєрідним підсумком у вивченні радянськими істориками проблеми християнізації Давньоруської держави та її наслідків, на наш погляд, можна вважати статтю М. Котляра з нагоди 1000-ліття християнства на Русі [125, с. 14–25]. Автор відзначив, що радянська історична наука розглядає запровадження християнства в Київській Русі як одну з реформ князя Володимира й пов'язує його із зародженням та розвитком феодального способу виробництва. Причому християнство розглядається не стільки як віра, а як ідеологія панівних верств, що має класовий феодальний характер [126, с. 14]. Щодо оцінки наслідків та значення запровадження християнства,

то, на думку дослідника, радянські історики не можуть дати однозначної оцінки, бо розглядають цю проблему в діалектичній суперечливості. З одного боку, вони не заперечують певних позитивних наслідків християнізації, хоча пов'язують це не з внутрішньою сутністю самого християнства, а з комунікативною функцією нової віри та церкви, з допомогою якої Русі передавалися досягнення як візантійської, так і світової цивілізації. Однак у галузі соціально-економічних відносин, на їхнє переконання, християнська ідеологія та її церковна організація освячували класові антагоністичні відносини, закріплювали владу феодалів [126, с. 24]. Такі ж погляди та оцінки характерні для переважної більшості авторів наукового збірника, виданого у рік 1000-ліття хрещення Русі [74].

Серед дослідників радянської доби окремо слід виділити М. Ю. Брайчевського. Хоча його наукова діяльність хронологічно належить до періоду, коли в історичній науці домінувала марксистсько-ленінська методологія і партійно-класовий підхід до оцінки подій, процесів та явищ, дослідник намагався дотримуватись принципів об'єктивності та історизму, зокрема й у висвітленні питань, пов'язаних із запровадженням християнства в Київській Русі. Окремим сюжетом християнізація Русі виділена в таких його працях, як «Суспільно-політичні рухи в Київській Русі» та «Аскольд – цар Київський» [16, с. 43–603; 17, с. 319–723]. У них автор наголошує, що прогресивна місія християнства виявилася насамперед у тому, що воно змінило світоглядні основи суспільства, сформувало нову морально-етичну концепцію. На думку вченого, християнство було одним із чинників, які зміцнювали молоду Київську державу, підносили її авторитет, стверджували владу київського князя, допомагали подоланню відцентрових сил [17, с. 615]. М. Брайчевський – чи не єдиний з радянських вчених, який заперечував тезу про те, що християнство допомагало феодалам тримати в покорі трудящі маси. Він вважав, що, навпаки, воно підносило творчі сили народу, надихало його на боротьбу проти гнобителів, кликало до активності та рішучості [17, с. 615].

Одну зі своїх праць М. Брайчевський присвятив безпосередньо проблемі християнізації Київської Русі [20]. У ній вчений на основі ретельного аналізу та порівняння давньоруських і зарубіжних джерел піддав критиці літописну легенду про вибір князем віри як таку, що містить у собі елемент логічної нісенітничі, й об'єктивно розкрив історичні передумови запровадження нової віри Володимиром Великим [20, с. 132]. Автор висловив власні гіпотези щодо походження церковної ієрархії, своє бачення ролі й місця церкви в суспільно-політичному та культурному житті давньоруського суспільства. Дослідник провів ретельний текстологічний аналіз «Слова про закон і благодать» митрополита Іларіона та окремих фрагментів «Повісті минулих літ», що стосуються хрещення Русі, визначив їхнє ідейне спрямування [20, с. 172, 179]. На конкретних прикладах М. Брайчевський продемонстрував вплив християнства й церкви на перебіг історичного процесу, але водночас констатував, що «наслідки християнізації Русі, на жаль, не оцінені належним чином» [20, с. 213]. Очевидно цим автор хотів сказати, що дослідження історії християнства в Київській Русі й надалі залишаються актуальними.

У той час, як радянські історики оминали проблеми, пов'язані з історією релігії та церкви в Україні, як такі, що не вписуються в рамки офіційної ідеології, в українській діаспорній історіографії цей напрям розроблявся досить активно і сформувався як окрема галузь українознавства. Він широко представлений працями як релігійних та громадських діячів, так і професійних дослідників. Переважна більшість з них стала відомою в Україні лише з проголошенням незалежності й значною мірою заповнили прогалини радянської історіографії 20–80-х років минулого століття. Вони стали важливим кроком у вивченні та осмисленні ролі християнства в Київській Русі й Україні загалом.

Однією з таких праць стала розвідка В. Липинського «Релігія і церква в історії України» [134]. Головний мотив запровадження християнства в Київській Русі Володимиром Великим автор убачав у тому, що воно «своєю духовною і організаційною єдністю скріпляло єдність державну – політичну і

національну» [134, с. 45]. Тобто, на наш погляд, В. Липинський трактував нову віру як один із важливих державотворчих чинників. Цю тезу на конкретних історичних прикладах будемо прагнути підтвердити в нашому дослідженні. Розглядаючи взаємовідносини держави й церкви в давньоруську добу, автор висловив тезу, що духовна влада перебувала в повній залежності від світської влади [134, с. 31]. Як аргумент на користь цього він наводить ситуацію, що склалася в період феодальної роздробленості, коли церква своїм авторитетом не могла зупинити свавілля окремих князів. На наш погляд, ця аргументація недостатня, так само, як і спірною є теза про повну залежність церкви від держави в Київській Русі.

У контексті загальної історії Вселенської церкви намагався розглянути християнізацію Русі та становлення її церковної організації С. Томашівський у науковій розвідці, опублікованій на початку 1930-х рр. Ця праця набула популярності в українській діаспорі й була перевидана в перші повоєнні роки [239]. Дослідник зауважив, що становлення християнської церкви в Київській Русі відбувалося в атмосфері протистояння візантійських та римських впливів. Він підкреслював негативні наслідки залежності руської церкви від Візантії, стверджував, що її патронат над Київською митрополією давав змогу впливати на внутрішню та зовнішню політику Київської Русі. Саме тому, на думку автора, Ярослав Мудрий розірвав ієрархічну залежність Києва від Константинополя і цим самим поклав початок самостійності Руської церкви [239, с. 101]. На наш погляд, це питання є дискусійним і потребує глибшого аналізу.

На противагу С. Томашівському, Д. Дорошенко стверджував, що ієрархічна залежність руської церкви від Константинополя мала суто формальний характер. Він заперечує панівний вплив Візантії на Русь, наголошуючи на тому, що зовнішня політика київських князів була багатовекторною і русько-візантійські відносини мали рівноправний характер. Запровадження християнства в Давньоруській державі дослідник

пояснює не тиском Візантії, а тим, що з боку Володимира це було «ділом політичного і державного обрахунку» [65, с. 21].

Низку праць історії церкви в Україні присвятив відомий вчений, релігійний та громадський діяч Іван Огієнко (митрополит Іларіон). На основі критичного аналізу історичних джерел він з'ясував історичні передумови та основні етапи християнізації Русі, акцентуючи увагу на тому, що християнству відводилася певна політична роль [91, с. 57, 74]. Автор звернув увагу на активність вищих ієрархів у громадсько-політичних справах, проаналізував вплив церковного судочинства на кодифікацію давньоруського права, відзначив прогресивну роль християнської віри й церкви в розвитку культури.

У повоєнні роки митрополит Іларіон ще не раз повертався до цієї праці, доопрацьовував та редагував певні фрагменти, і вже по смерті автора вона була перевидана в доповненому вигляді [90]. У вступній частині редактори вказали на те, що ця праця є не суто історичною, а являє собою «популярний виклад багатовікової ідеології Української Православної Церкви, її історичної долі і характеристика, як Церкви українського народу, Церкви національної і соборноправної» [90, с. 9]. І дійсно, автор підкреслює, починаючи з часів Київської Русі, важливу роль Церкви у процесі українського державотворення та націєтворення, завдяки якій християнство ще з давньоруських часів набуло забарвлення громадянської релігії.

В іншій праці І. Огієнко проаналізував початки русько-візантійських відносин у церковно-релігійній сфері, підкреслив, що вони не лише підштовхнули Русь до прийняття нової віри, а й дали певний досвід державних традицій та державно-церковних відносин [89].

У творчому доробку І. Огієнка нашу увагу привернула ще одна праця, невелика за обсягом, але дуже важлива для розуміння того, що християнство як віра несе в собі не лише суто релігійне, а й громадське начало. Автор звертається до українців-емігрантів, хоча це звернення може бути адресоване кожному українцю, де б він не був, і насамперед в Україні. Митрополит

Іларіон, посилаючись на Святе Письмо, закликає берегти свої звичаї, Віру і Церкву, любити свій народ і свою землю, шанувати рідну мову [88]. Цим, на наш погляд, І. Огієнко підкреслив громадянську основу християнства.

Серед досліджень 1950-х рр. варто виділити праці І. Назарка та І. Власовського. Зокрема праця І. Назарка (о. Іринія) була присвячена проблемі запровадження християнства в часи Володимира Великого. В ній автор на тлі політичної біографії князя розкрив передумови та хід християнізації, висунув власну гіпотезу щодо македонського походження руської ієрархії. Розглядаючи вплив християнства на державотворчий процес, він підкреслив, що разом з новою вірою Володимир запровадив «законоправність», залучив духовенство до вирішення справ державної ваги [164, с. 131].

Шириною проблематики й ґрунтовністю її дослідження вирізняється праця І. Власовського. Аналізуючи відносини між державою й церквою в Київській Русі, він переконує, що вони розвивалися на засадах симфонії, або гармонії. Автор критикує католицьких істориків, які вбачали в цьому прояв цезаропапізму [29, с. 47]. Однак автор зазначає, що держава не стояла цілком осторонь від державних справ. І. Власовський підкреслює великий моральний вплив церкви на державну владу. На його думку, релігія і церква прищеплювали їй християнські ідеали добра, справедливості, милосердя [29 с. 50–51].

Особливе місце в історіографії посідає праця митрополита Йосифа Сліпого «Історія Вселенської церкви на Україні». Її можна віднести й до вітчизняної історіографії, бо автор писав її в 1950-х рр., перебуваючи на засланні в таборах СРСР, і до зарубіжної, оскільки вперше вона була опублікована на початку XXI ст. в Італії. Автор дуже влучно, на наш погляд, оцінив роль християнства в Київській Русі: «Християнство допомогло zorganizувати народ в державу» [211, с. 3]. Він також торкнувся питання участі церкви й духовенства в церковних справах, детально схарактеризував діяльність митрополита Кліма Смолятича [212, с. 6, 10, 14, 42–45]. Однак

слід зауважити, що окремі судження та оцінки автора потребують критичного підходу. Для прикладу, автор постійно наголошує на католицькому характері християнства в часи правління Володимира Великого, що, на наш погляд, є питанням дискусійним.

Таку ж позицію відстоює і Т. Коструба. На його думку, про католицьку правовірність Володимира свідчить культ св. Климента в Києві [122, с. 51]. Щодо статусу та підпорядкування Руської церкви автор також висловлює низку спірних тверджень на зразок того, що обрання Кліма Смолятича на митрополита означало проголошення автокефалії Української церкви [122, с. 48].

Глибиною аналізу джерел та ґрунтовністю розкриття важливих проблем, пов'язаних з історією церкви в Давньоруській державі, з-поміж діаспорних видань 1960-х рр. вирізняється праця М. Чубатого [257]. Для характеристики християнства Київської Русі в домонгольську добу автор вводить поняття «київське християнство», для якого було характерним самостійне становище церковних установ [257, с. 201]. Він протиставляє київсько-український і суздальсько-московський типи християнства.

Характеризуючи відносини між церквою і державою, дослідник вважає, що конфліктів між ними майже не було, а навпаки, «практика київського християнства може слугувати як один з найкращих осягів християнства взагалі» [257, с. 268]. На думку М. Чубатого, ще за Володимира Великого головною засадою відносин держави й церкви було гасло «Свобідна церква в свободній державі» [257, с. 270]. Тобто церква користувалася повною самоуправою, власним судом і власним матеріальним забезпеченням. У цілому автор розглядає церкву як важливий чинник не лише державного, а й українського національного будівництва.

Важливим у контексті досліджуваної теми є також праця Ю. Федоріва. Автор висловив власне бачення щодо суспільної функції релігії та церкви. Він відзначив, що церква вчить людину послуху, дисципліни, організованості, вмінню підпорядковувати власні інтереси загальним. Вона

«помагає виховувати добрих і чесних громадян, самовідданих і чесних членів суспільства, спрямовує природні таланти людини до високих цілей» [247, с. 5]. Це відповідає нашому баченню християнства як релігії громадянської. Важливою з методологічного та наукового поглядів є його оцінка церковно-державних відносин у Київській Русі, зокрема він заперечує наявність ознак цезаропапізму в стосунках великих князів і церкви [247, с. 51].

Особливістю поглядів А. Великого на проблему запровадження християнства в Київській Русі є те, що це питання автор розглядає крізь призму геополітичних процесів, у які були втягнуті руські землі в IX – X ст. Він зауважив, що поширення на Русь християнства Візантія прагнула використовувати у власних державних інтересах [22, с. 31–32]. Дослідник звертає увагу на те, що процес становлення управління державою супроводжувався паралельно з поширенням церковної ієрархії, тобто розглядає державне й церковне будівництво в тісному взаємозв'язку.

Низку проблем, дотичних до предмета нашого дослідження, порушено також у праці Ю. Мулика-Луцика [161]. Автор підкреслює, що запровадження християнства в Київській Русі було переломною подією не лише в релігійному й культурному сенсі, а й у державно-політичному [161, с. 15]. У його дослідженні держава й церква виступають як дві головні інституції, на яких утримувалася давньоруська державність. Взаємовідносини між ними, на думку автора, базувалися на засадах симфонії, і саме такий тип відносин відчувається в знаменитому «Слові про закон і благодать» митрополита Іларіона.

Одним із проявів співучасті церкви у формуванні державних інституцій в Київській Русі став її активний вплив на формування законодавства та судочинства. На цьому наголошує в одній зі своїх праць О. Лотоцький. Автор здійснив ґрунтовний огляд джерел церковного права, зокрема Номоканонів, Кормчих книг, проаналізував Устав Володимира Великого, низку княжих грамот [139, с. 77–78; 82; 135; 204; 254]. Він дійшов висновку, що їхні норми регламентували не лише церковні відносини, а й цивільно-правові. На його

думку, церковне право стало одним із джерел «Руської правди» та інших правових кодексів Давньоруської держави.

У другій половині 1980-х рр. дослідники української діаспори опублікували низку видань, присвячених 1000-літтю хрещення Русі. До них можна віднести «Хрестоматію тисячоліття хрещення Русі-України» [253]. До неї увійшли статті науковців (істориків, теологів, культурологів), частина з яких присвячена давньоруському періоду. У них, зокрема, висвітлено роль Володимира Великого у справі запровадження християнства [184, с. 24–38], порушено загальні питання християнізації Русі [117, с. 55–67], розкрито культурологічні аспекти діяльності церкви [116, с. 67–75; 38, с. 75–89]. Окремо подано публікації першоджерел з історії християнства в Київській Русі [253, с. 122–134]. На наш погляд, більшість із них мають науково-популярний характер і певне ідейне спрямування: спростувати право Москви на українську історичну та церковну спадщину.

Паралельно з формуванням Давньоруської держави розглянув процес християнізації Русі В. Косик. Наголошуючи на імперському характері Давньоруської держави, автор акцентує увагу на часових відмінностях запровадження нової віри в Наддніпрянщині й у Північно-Східній Русі, де цей процес тривав упродовж XI – XII ст. і нерідко здійснювався силовим способом. Він також порушив проблему походження руської церковної ієрархії та її ролі в поширенні християнства [119].

Своєрідним підсумком діаспорних досліджень історії церкви в Україні став Ювілейний науковий конгрес, присвячений 1000-літтю хрещення Русі-України. За його матеріалами опубліковано чималий за обсягом збірник, до якого увійшла низка змістовних доповідей, присвячених добі Київської Русі. У них, зокрема, розкрито структуру та особливості церковної організації на Русі в княжі часи [252, с. 74–108], проаналізовано суспільно-економічні відносини з церквою на основі Уставу Володимира Великого [14, с. 108–136], схарактеризовано різні аспекти літургійної діяльності церкви [160, с. 418–

458], визначено основні аспекти впливу християнізації на розвиток писемності та освіти в Київській Русі [23, с. 630–678].

Отже, українська діаспорна історіографія історії християнської церкви в Київській Русі є багатою та різноманітною. Серед головних проблем, порушених дослідниками, – передумови та хід християнізації Русі, роль і участь церкви в суспільно-політичному та культурному житті, відносини між церквою й державою та багато інших. Більшість праць відзначається глибиною вивчення та аналізу джерельного матеріалу, об'єктивністю, відсутністю ідеологічних та методологічних упереджень, характерних для тогочасної радянської історіографії. Спільним для усіх згаданих вище праць є те, що їхні автори розглядають окреслений період як один з етапів становлення Української церкви, підкреслюють її національний характер ще з княжих часів. Окремі розбіжності трапляються у трактуванні походження церковної ієрархії Давньоруської держави, в оцінках візантійських та римських впливів на Руську церкву, у висновках щодо характеру взаємовідносин між державою й церквою. Однак, попри ці розбіжності, усі автори одностайні в тому, що християнська церква виступила важливим державотворчим чинником, який сприяв консолідації давньоруського суспільства, політичному, економічному та культурному розвитку Київської Русі, зміцненню її міжнародного авторитету. Більшість згаданих праць стали значним внеском в українську історіографію і залишаються актуальними й нині з науково-теоретичного та практичного поглядів.

З кінця 1980-х рр. у вітчизняній історіографії спостерігається тенденція до більш об'єктивного оцінювання ролі та місця християнської віри й церкви в житті давньоруського суспільства. Ця тенденція зміцнилася зі здобуттям Україною незалежності й утвердженням у сучасній українській історичній науці сучасних методологічних засад, які базуються не на ідеологічних, а на наукових підходах. Серед сучасних українських дослідників, які у своїх працях розглядають історію християнської церкви давньоруського періоду як

невіддільну складову частину історії Київської Русі, варто назвати П. Толочка, В. Ричку, О. Моцю, М. Котляра та інших.

За час незалежності України низку ґрунтовних досліджень з історії Київської Русі опублікував академік П. П. Толочко [231–235, 237]. У цих та інших наукових працях автор значну увагу приділив проблемі запровадження християнства в Київській Русі та його наслідків. Дослідник відзначає, що церква справила значний вплив на всі сфери життя Київської Русі й була, по суті, частиною самої держави. Розглядаючи її участь у державотворчому процесі, академік П. Толочко констатує, що Руська православна церква сприяла князівській владі в об'єднанні східнослов'янських земель у єдину державу, утвердженню в народі почуття єдності його країни. Він спростовує твердження окремих дослідників про те, що церковна організація Київської Русі була знаряддям поширення впливу Візантії на всі сфери державного життя. Навпаки, вчений вказує на широку автономію церкви і вважає, що її діяльність була підпорядкована національним інтересам Русі [231, с. 279, 280].

В іншій публікації П. Толочко відзначив важливу роль християнства у справі становлення давньоруського законодавства й судочинства. «Прийняття віри для Володимира було не стільки явищем віросповідання, скільки явищем законотворчим. Він здобув закон для своєї країни», – резюмує автор [238, с. 39]. Він високо оцінює діяльність Володимира Великого, вважає, що він був постаттю не лише європейського, а й світового масштабу.

Процес християнізації Русі та його наслідки стали також предметом дослідження В. М. Рички. Насамперед автор наголошує на цивілізаційній місії християнства. Розглядаючи його в контексті русько-візантійських відносин, дослідник укажує, що «запровадження християнства в Київській державі за Володимира Святославича остаточно закріпило в очах Візантії легітимність влади київських князів, або сказати б, удержавило державність»

[198, с. 98]. Цим автор підкреслює важливу роль християнства як державотворчого чинника.

В іншій монографії В. Ричка схарактеризував ідеологічні засади давньоруського християнства. На основі аналізу окремих творів доби Київської Русі («Повість минулих літ» літописця Нестора, «Слово про закон і благодать» митрополита Іларіона та ін.) автор звертає увагу на їхній зв'язок із Книгами Святого Письма. Саме в цих джерелах він убачає коріння політико-ідеологічних уявлень про роль та місце Києва й Русі в представників тогочасної суспільно-політичної думки. Володимира Великого дослідник називає «фундатором християнської державності» [199, с. 44– 64].

В одній із публікацій В. Ричка розкрив ідейний зміст сюжету з «Повісті минулих літ» про запровадження Володимиром Великим християнства як державної релігії. Він пов'язує його з біблійною спадщиною, яка, на думку автора, була універсальним джерелом формування політичної культури та ідеології в добу середньовіччя. Дослідник вважає, що основне ідейне спрямування згаданого вище сюжету полягає у прагненні літописця продемонструвати монаршу гідність, легітимізувати святість володаря і держави [201, с. 93–102]. На наш погляд, продемонстрований автором у згаданих вище публікаціях зв'язок суспільно-політичної думки в Київській Русі зі Святим Письмом надає давньоруському християнству рис громадянської релігії.

Щодо М. Котляра, то його окремі праці періоду незалежності України засвідчують, що автор відійшов від ідеологічних стереотипів радянської доби в оцінці ролі й значення запровадження християнства в Київській Русі. Зокрема дослідник визнав його позитивний вплив на всі сторони буття давньоруського суспільства. Він підкреслив, що християнство та його інститути зміцнили авторитет і владу князя та сприяли розбудові держави. Водночас вони зміцнили міжнародне становище Русі, забезпечили плідні й рівноправні умови у взаємовідносинах з Візантією та європейськими державами [124, с. 4]. Аналізуючи суспільні процеси в Давньоруській

державі, М. Котляр указує на участь вищих церковних ієрархів у важливих політичних справах та підтверджує це конкретними історичними фактами [126, с. 248]. Вони є підтвердженням того, що церква й духовенство не стояло осторонь державно-політичних процесів.

Низку питань, пов'язаних із роллю Руської православної церкви в суспільно-політичному та культурному житті Київської Русі, порушено також у наукових працях, присвячених державній діяльності окремих київських князів, насамперед Володимира Великого, Ярослава Мудрого, Володимира Мономаха [234; 127; 200]. Характеризуючи державотворчу діяльність давньоруських володарів, згадані вище автори розкривають особливості їхньої політики щодо церкви, відводять їй роль ідеологічної та духовної опори князівської влади.

Новизною підходів до висвітлення питання християнізації Русі серед сучасних досліджень вирізняється праця П. Гая-Нижника та О. Батрачука [36]. Через розкриття символічного та духовного змісту християнства автори з'ясовують передумови й обставини прийняття Руссю християнства, аналізують державотворчу діяльність Володимира Великого та Ярослава Мудрого крізь призму їхніх релігійно-політичних поглядів. Дослідники підкреслюють, що до релігійної реформи загальнодержавного значення спонукали геополітичні, економічні, цивілізаційні та світоглядні обставини [36, с. 142].

Окремі аспекти досліджуваної нами проблеми порушені також у публікаціях О. Головка [41–42], В. Демочка [61–62], С. Пивоварова [173–175], В. Ляски [143–145]. Зокрема О. Б. Головка розглянув християнізацію Русі в контексті поширення християнства у слов'ян Східної Європи. В одній зі статей він вказав на особливість церковної організації Київської Русі, що проявилася в існуванні князівської церкви, яка передбачала ієрархічну залежність безпосередньо від світської влади. Автор вважає, що саме таким храмом була Десятинна церква, яка водночас за Володимира Великого була центром ідейно-політичного життя [42]. По суті, це вказує на паралельне

існування в Києві двох церковно-релігійних центрів – княжого й митрополичого, що, на наш погляд, потребує додаткового вивчення. Розглядаючи питання про ієрархічну залежність давньоруської церкви від Константинополя, дослідник вважає, що ця залежність суттєво не впливала на політичне життя Київської Русі [41, с. 247].

В. Демочко, оцінюючи роль і місце Руської церкви в Давньоруській державі, зазначає, що церковна корпорація була одним із важливих інститутів феодальної держави, який виконував також юридичні та політичні функції [62, с. 28]. Він також указує на важливу соціальну функцію християнської віри й церкви. З одного боку, вони освячували владу панівної еліти, а з іншого – стверджували рівність усіх перед Богом, ставали на захист знедолених, що сприяло послабленню соціальної напруги [61, с. 13].

Отже, питання запровадження християнства на Русі й похідні від нього проблеми не втратили своєї актуальності й у період незалежної України. Дослідження сучасних істориків базуються на сучасних методологічних засадах і є об'єктивними та ідеологічно неупередженими. Багато з них мають міжгалузевий характер і висвітлюють як історичні, так і релігієзнавчі та теологічні аспекти історії православної церкви давньоруської доби.

Серед таких досліджень варто виділити групу видань з історії релігії та Православної церкви в Україні. Відзначимо 10-томне видання «Історія релігії в Україні», де в першому томі (за редакцією Б. Лобовика) йдеться про причини та процес прийняття християнства [97], а в другому (за редакцією П. Яроцького) – про подальше впровадження та розвиток нової віри в Київській Русі [98]. Особливості діяльності церкви в період Київської Русі окреслено й у працях А. Колодного, П. Яроцького, С. Головаценка, В. Климова [95; 96], С. Мудрого [222], В. Лубського та М. Лубської [140], С. Онищенко [105]. До наукових періодичних видань, у яких публікуються дослідження з історії релігії в Україні, у тому числі й періоду Київської Русі, належить щорічник «Історія релігій в Україні», засновниками якого є Львівський музей історії релігії, Інститут української археографії та

джерелознавства ім. М. С. Грушевського НАН України, Інститут філософії ім. Г. С. Сковороди НАН України [249–250].

Історія християнства в Україні відбита в узагальнювальних працях із релігієзнавства, серед яких слід назвати праці таких авторів, як А. Колодний [1] О. Барабаш, С Качуров, В. Титов [7], Л. Мозговий, О. Бучма [194], К. Кислюк, О. Кучер [110], М. Закович [195], В. Докаш [63], О. Єременко [196], В. Лешан, Я. Чорненький [193].

Деякі аспекти історії християнства періоду Київської Русі стали предметом досліджень авторів дисертаційних робіт, зокрема Є. Харьковченка [251], Т. Федоренко [246], І. Бальжик [6], О. Роменського [253], В. Яценка [263]. Однак у жодному з них не було розглянуто християнську релігію та церкву як чинник державотворення в Київській Русі.

Досліджуючи історіографію проблеми впливу християнства та церкви на процеси державотворення в Київській Русі, варто проаналізувати сучасні дослідження російських науковців, у яких висвітлено початки історії російської церкви. Питання хрещення Русі, вибору віри розглянуто в працях Ю. Помпеева [186], О. Белкіна [10], Є. Максимова та А. Муканалієва [150], А. Кузьміна [129], В. Петрухіна [172]. Є. Климов у монографії, присвяченій хрещенню Русі, звертається до таких її фундаментальних наслідків, як вплив на інститут сім'ї і шлюбу, розвиток культури, зміна системи влади, розвиток права, що свідчить про прагнення автора показати своє бачення наслідків християнізації в усьому її різноманітті. Водночас автор аналізує вплив ординського панування на християнізацію Північно-Східної Русі як «ядра» майбутньої Росії. [111].

Відносини церкви та держави відбиті в наукових працях П. Гайдєнка [31; 35]. А. Гребенюка [50].

Особливості формування церковного управління в Київській Русі стали предметом дослідження Н. Логачової [138], у якому авторка підкреслює: середньовічні відносини між церквою й державою полягали в тому, що церква виконувала низку державних функцій і таким чином була особливою

частиною державних установ, її владних структур. Водночас дослідниця зазначає, що церква в цей історичний період перебувала на фінансовому утриманні державного апарату. Активним учасником князівських усобиць у Київській Русі була церква, а її вищі ієрархи нерідко залучалися для подолання різних внутрішньодинастичних конфліктів. Участь церкви в політичних процесах висвітлена в роботі Т. Галімова [37]. П. Гайденко, Л. Москальова, Т. Фоміна у своєму дослідженні порушують проблеми не тільки матеріального становища церкви, а й такі аспекти, як володіння й розпорядження церковним майном, повнота реалізації власницьких прав архієреями, звертаються до питань юрисдикції церковного суду, вивчають проблеми походження й формування правових норм на Русі, практичні аспекти реалізації судочинства [33].

Тематика церковного судочинства в Київській Русі активно опрацьована в російській історіографії. Зокрема, її вивчали В. Глухов [40], Н. Долгих [64], П. Гайденко [32; 34], В. Томсінов [240], Ф. Мухаметшин [162]. Дослідники розглядають давньоруські правові норми в контексті взаємозв'язку світської та релігійної влади.

Окремі питання, які опосередковано стосуються християнської релігії та церкви як чинника державотворення в Київській Русі, можна побачити в наукових публікаціях П. Гайденко [171], В. Пузанова [190], А. Шаркова [259], О. Плотнікової [178]. Вплив християнства на розвиток культури проаналізовано в роботах Г. Пожидаєвої [181] та Т. Владишевської [27].

Загалом історія досліджень Руської православної церкви періоду Київської Русі охоплює понад два століття. За цей час історична наука збагатилася багатьма ґрунтовними працями, які охоплюють широку тематику. В них досліджено історичні передумови та обставини хрещення Русі, відтворено основні етапи, шляхи та методи поширення християнства, розкрито його роль і місце в різних сферах життя давньоруського суспільства. Однак здійснений історіографічний аналіз засвідчує, що в цих

працях відсутній системний погляд на християнську віру й церкву як один із державотворчих чинників у Давньоруській державі.

1.2. Джерельна база дослідження

Джерельну основу дослідження склали середньовічні писемні джерела. За походженням їх можна поділити на давньоруські та зарубіжні, за видовими ознаками – на оповідні пам'ятки та актові матеріали. Специфічним джерелом, яке використано в дисертаційній роботі, є Книги Святого Письма (Біблія та окремі Євангелія).

Серед оповідних пам'яток насамперед варто виділити давньоруські літописи, серед яких чільне місце посідає «Повість минулих літ» літописця Нестора. Твір орієнтовно написаний у 1112–1113 рр. і редагований пізнішими авторами в 1116-му й 1118 рр. Однак ні в оригіналі, ні в цих редакціях твір не зберігся. Він дійшов до нас у пізніших списках, найпоширенішими з яких є Лаврентіївський (1377 р.) та Іпатіївський, що його датують двадцятими роками XV ст. Взаємовідповідність текстів цих списків вивчена ще недостатньо, хоча, на думку дослідників, багато місць «Повісті» в Іпатіївському списку є давнішими за Лаврентіївський. З огляду на це у процесі роботи над темою ми користувалися переважно текстом, уміщеним у збірнику «Літопис Руський: за Іпатським списком» у перекладі Л. Махновця [137]. В окремих випадках текст цього списку зіставляли й порівнювали з текстом Лаврентіївського літопису.

«Повість минулих літ» ми використовували, з одного боку, як історичний твір, у якому описані конкретні історичні події, пов'язані із запровадженням християнства на Русі, а з іншого – як важливу пам'ятку суспільно-політичної думки давньоруського періоду. Зокрема, як історичне джерело були вивчені та проаналізовані сюжети про вибір віри Володимиром Великим, про хрещення киян та поширення нової віри на теренах Давньоруської держави, про церковне будівництво та багато інших. Значну увагу було приділено повідомленням літописця про взаємини князівської

влади та церкви, про вплив духовенства на суспільно-політичне та культурне життя, про його роль у становленні державного законодавства та судочинства тощо. І хоча, на перший погляд, Несторів літопис є джерелом, яке вивчається понад тисячу років, його дослідження залишаються актуальними й нині. Цілком поділяємо думку, висловлену рядом сучасних дослідників з приводу «Повісті минулих літ» про те, що «це об'ємна закодована інформація, для розшифрування якої ще буде потрібно багато зусиль» [228, с. 47]. На наш погляд, одним із напрямів цього розшифрування має стати пошук нових інтерпретацій окремих сюжетів твору, у тому числі в контексті досліджуваної нами проблеми.

Водночас цей твір аналізувався як видатна пам'ятка суспільно-політичної думки, у якій простежуються наскрізна релігійна концепція взаємин людини і суспільства, патріотичні почуття любові до рідної землі та турбота про її долю. Освяченими Богом для Нестора є Руська земля і Руська держава. Її розвиток і процвітання літописець пов'язує з мудрими князями, митрополитами, єпископами та ігуменами, які піклувалися про мир і добробут для народу, в яких сила й авторитет влади утверджувалися на засадах християнської моралі. У християнській вірі автор убачає силу, яка здатна гармонізувати стосунки між народом і владою, збудувати взаємини між людьми на високих моральних засадах, надати суспільству єдності через розуміння спільної долі. Під кутом зору герменевтики ми проаналізували низку фрагментів «Повісті», у яких простежується поєднання релігійного культу з культом руської землі, власної держави і народу, і які засвідчують розуміння автором громадянського змісту віри.

Окрім «Повісті минулих літ», важливу інформацію було почерпнуто з «Київського літопису». Як складова частина Іпатіївського списку, він охоплює події 1117–1198 рр. У його створенні брали участь кілька авторів та редакторів, а зведений, кінцевий варіант належить ігумену Видубицького Свято-Михайлівського монастиря Мойсею. До літопису як фрагменти увійшли окремі літературні твори, зокрема повість про похід Ігоря

Святославича на половців у 1185 р. Переважна більшість сюжетів стосуються військово-політичної боротьби за Київ, князівських уособиць періоду роздробленості Русі. У порівнянні з «Повістю минулих літ» цей твір має більше світський характер, тому в ньому менше уваги приділено справам церковно-релігійним. Щодо ідейного спрямування Київського літопису, то цілком можна погодитися з думкою М. Котляра про те, що він відстоює ідею державної та етнічної єдності руської землі, закликає князів до об'єднання та спільної боротьби проти зовнішніх ворогів [123, с. 8]. У цьому контексті в літописі містяться важливі відомості про роль вищих ієрархів Руської православної церкви у збереженні миру та єдності на Русі, зокрема повідомлення про миротворчі місії митрополитів Михаїла (1136 р.) та Никифора (1189 р.), про те, що церковна єдність Київської митрополії стримувала сепаратистські тенденції князів Північно-Східної Русі. Вони дали важливу інформацію та підстави для висновку про участь церкви та духовенства в державно-політичних процесах.

Серед інших літописних творів давньоруської доби було опрацьовано окремі фрагменти Никонівського літопису. У ньому, зокрема, вміщено послання константинопольського патріарха Луки Хризоверга до князя Андрія Боголюбського, який хотів заснувати митрополію у збудованому ним Володимирі (на Клязьмі). Послання є важливим джерелом для вивчення структури церковної ієрархії в Київській Русі, з'ясування повноважень митрополита Київського і всієї Русі та єпископів, розкриття питання взаємовідносин Константинополя та Києва в церковно-релігійних питаннях [183, с. 223–229].

Окрім літописів, як джерела було залучено низку літературних творів давньоруської доби, які репрезентують тогочасну писемну традицію у стилі слів, повчань, сказань, житій тощо. Їх вивчення та аналіз допомогли з'ясувати особливості релігійно-світоглядних уявлень давньоруського суспільства, визначити роль і значення християнської віри та церкви в житті людей і держави.

До таких творів насамперед належить «Слово про закон і благодать» Іларіона – першого митрополита-русича, поставленого на Київську митрополичу кафедру з ініціативи Ярослава Мудрого в 1051 р. Сам твір, написаний імовірно між 1037 та 1050 рр., дійшов до нас у пізніших редакціях та списках. Цей твір ми розглядаємо не лише як церковне послання, а як філософсько-політичний трактат, у якому автор возвеличує Русь, стверджує самостійність Давньоруської держави й церкви. Для зручності наукового аналізу дослідники зазвичай поділяють «Слово» Іларіона на окремі частини. Наприклад, М. Грушевський виділяє у творі кілька циклів, кожен із яких творить окрему риторичну цілісність, а разом вони в логічній послідовності органічно розкривають загальну ідею. В цілому ж він поділяє «Слово» на дві частини: першу – загальну і другу – присвячену Русі, князям Володимиру та Ярославу. Однак, на наш погляд, для глибшого аналізу твору оптимальнішим видається поділ, що його запропонував В. Яременко, який виділив у ньому 14 фрагментів [75, с. 106, 107]. Саме вони стали предметом нашого аналізу, який мав на меті виявити особливості давньоруської релігійності, відшукати в ній джерела та ознаки громадянської релігії.

Іншим твором, важливим для з'ясування тогочасного розуміння суспільно-історичного значення запровадження християнства на Русі, є «Пам'ять і похвала князю руському Володимиру...» Якова Мніха. Ця літературна пам'ятка була створена ймовірно в XI ст., однак дійшла до нас у списках XV – XVII ст. Для зручності аналізу цього твору ми користувалися перекладом О. Сліпушко [169, с. 224–229]. Яків Мніх розглядає справу хрещення Русі в релігійному, суспільно-політичному та моральному аспектах. У його творі простежується намагання закласти підґрунтя для канонізації Володимира Великого, що відбиває прагнення духовної еліти зміцнити церковну та державну незалежність Русі.

Важливим джерелом для вивчення впливу християнства на еволюцію морально-етичних норм давньоруського суспільства стали літературні твори, написані у стилі повчань. Серед них особливе місце посідає «Повчання

дітям» Володимира Мономаха. Ймовірною датою його написання вважається 1109 р. «Повчання» збереглося в єдиному списку «Повісті минулих літ» за Лаврентіївським ізводом. У цьому творі відбиті християнські ідеологічні орієнтири князя, його погляди на покликання та роль руського правителя. У ньому простежується думка про високий моральний обов'язок влади, про її відповідальність перед державою і народом. З твору Володимира Мономаха постає образ руського князя, у якому гармонійно поєднуються високі християнські чесноти й почуття громадянського обов'язку. Вивчення твору дало підстави для висновку про те, що християнська релігійність князівської верстви мала ознаки громадянської релігії. Текстологічний аналіз «Повчання дітям» було здійснено на основі перекладу Л. Махновця [30, с. 454–462].

Характер повчань мають також окремі фрагменти «Ізборника Святослава» 1076 р. – однієї з найдавніших давньоруських рукописних книг. Вона являє собою пергаментний рукопис на 276 картках невеликого формату. На одній сторінці вміщено лише 13 рядків по 16–18 букв у кожному. Тексти до «Ізборника» його упорядник Іоан добирав із багатьох книг. Одним із головних фрагментів цієї збірки є «Слово якогось батька до сина свого», складене на основі твору візантійського імператора Василя «Поучення, дані синові його Льву». На думку І. Франка, воно стало взірцем для Володимира Мономаха і є своєрідним кодексом життєвої мудрості та практичної моралі для вищої чоловічої верстви того часу. У ньому наявні заклики до християнського милосердя, справедливості, шанування сімейних цінностей, до послуху княжій владі, яка має божественне походження. Князь постає в образі божого слуги, який є добром для добрих і карою для злих [248, с. 911–922].

Схожі мотиви характерні також для твору Луки Жидяти «Повчання архієпископа Луки до братії» [180, с. 222, 223]. На основі головних християнських заповідей Мойсея та Євангелія автор сформулював основні принципи й правила поведінки, яких потрібно дотримуватися людям у повсякденному житті. Вони є свідченням того, що давньоруське

християнство несло в собі не лише релігійне навантаження, а й давало певні ідеологічні та моральні установки, які мали на меті гармонізувати стосунки, забезпечити мир і злагоду в суспільстві й цим зміцнити давньоруську державність.

У процесі дослідження ми також опрацювали окремі пам'ятки агіографічної літератури. Найбільш відомою пам'яткою є «Києво-Печерський патерик» – збірка оповідей про ченців Києво-Печерської лаври. Первісна його редакція постала приблизно між 1215–1230 рр., але дійшла до нас у значно пізніших обробках XV ст. Окремі оповіді «Патерика», наприклад сказання Нестора про заснування Печерського монастиря, несуть важливу інформацію про внутрішню організацію монастирів, їхнє місце в духовному та культурному просторі Давньої Русі, про взаємини чернецтва з князівською владою тощо. Ми опрацювали окремі оповідання «Патерика» за виданням у сучасному українському перекладі [109]. Вони засвідчують важливу роль чернецтва в поширенні християнського світогляду та моральних цінностей у давньоруському суспільстві й підводять до висновку про вагомий внесок монастирів у розбудову духовних та культурних підвалин Київської Русі.

Одним із напрямів державотворення в Давньоруській державі, до якого причетна Церква, було створення системи законодавства й судочинства. Для дослідження цього аспекту її діяльності як джерела було використано низку актових матеріалів, зокрема законодавчих кодексів Вселенської та Руської церков, князівських уставів.

Першоджерелом для давньоруського церковного права, яке значною мірою лягло в основу цивільного законодавства, слугували Номоканони – кодекси Вселенської церкви. Відомі два видання Номоканону. Перший, авторства Іоана Схоластика, складався з двох частин. До першої (50 титулів) увійшли збірка правил апостольських, ухвали чотирьох Вселенських і шести місцевих соборів, та постанови Василя Великого. У другій частині вміщено 87 титулів із новел імператора Юстиніана. Другий Номоканон – патріарха

Фотія, укладений приблизно у 883 р., також мав дві частини, хоча чіткого поділу на титули в ньому не було. Вони були написані грецькою мовою й перекладені на церковнослов'янську після хрещення Русі. Окремі з них увійшли до низки законодавчих уставів Давньоруської держави, які отримали назву «кормчих книг» (від слова кормило, тобто стерно). Уявлялося, що як за допомогою стерна кермують кораблем у морі, так і за допомогою цих книг управлятимуть церковними та громадськими справами. В оригіналі ці книги не збереглися, а дійшли до нас у пізніших редакціях та списках. Найстаріший з них – Синодальний, у якому збереглася кормча книга, яка могла бути укладена в часи Ярослава Мудрого. «Кормчі книги» містили в собі, крім церковних правил та витягів з церковних уставів Володимира Великого і Ярослава Мудрого, окремі норми цивільного права, що свідчить про об'єднання основ церковного й світського законодавства та формування на цій основі загальнодержавного давньоруського права. Аналіз «Кормчої книги» було здійснено на основі праці А. Павлова [168].

Важливим джерелом стали також Устави Володимира Великого та Ярослава Мудрого. Перший стосувався переважно правового становища церкви й регламентував питання про десятини, суди та людей церковних. Окрім того, в ній приписувалося єпископам забезпечувати зберігання зразків мір і ваги та стежити за їх дотриманням. Документ дійшов до нас у семи редакціях, створених у XIII – XVII ст. Одна з них має волинське походження, оскільки брала початок від тексту «кормчої книги», переписаної на замовлення волинського князя Володимира Васильковича в 1286 р. Окремі дослідники, у тому числі М. Грушевський, піддають сумніву достовірність цього документа [54, с. 366]. Однак підтвердженням того, що Устав Володимира був поширений на Русі в домонгольську добу, можуть бути згадки про нього в руських літописах, що цілком відповідає, як зазначив О. Лотоцький, духові й часу Володимира [139, с. 229]. Устав Ярослава Мудрого також зберігся в пізніших списках XV – XIX ст. Він визначав об'єкт і коло осіб, що підлягали церковній підсудності, головним чином у справах

подружжя та моралі, передбачав відповідальність за посягання на церковні права. У цих документах чітко простежується вплив церкви на формування загальної системи законодавства та судочинства. Тексти документів були опрацьовані за виданням «Российское законодательство X – XX вв.» [204].

Для з'ясування впливу християнських моральних норм та уставів церковного права на загальнодержавне законодавство та судочинство було також проаналізовано головний правовий кодекс Київської Русі – «Руську правду» [99, с. 118–133]. Порівняльний аналіз окремих норм давньоруського звичаєвого права зі статтями цього документа та текстологічний аналіз різних його редакцій дали можливість простежити еволюцію давньоруського державного законодавства під впливом християнських моральних норм Святого Письма та норм церковного права.

Із джерел візантійського церковного права були проаналізовані церковні новели імператора Юстиніана I (527–565 рр.). Як було зазначено вище, частина з них увійшла до Номоканона – кодексу Вселенської церкви, положення якого були покладені в основу давньоруського церковного права. Однак увага до них була викликана не лише через цю обставину. Аналіз новел також мав на меті з'ясувати законодавче підґрунтя візантійської моделі взаємин держави й церкви та з'ясувати її вплив на процес формування руської державницької ідеології Володимира Великого і його наступників. У цьому контексті важливо було проаналізувати зміст шостої та деяких інших новел імператора, для чого було використано їхні тексти в сучасному перекладі [151].

Як специфічне джерело у процесі роботи над темою були використані книги Святого Письма. Біблія проаналізована задля виявлення основних християнських морально-етичних засад, які лягли в основу руської державницької ідеології, вплинули на формування церковного й світського права, регулювали державно-церковні та суспільні відносини. Предметом аналізу стали П'ятикнижжя Мойсееве Старого заповіту, Євангелія від Матфея, Луки, Марка та Іоана з Нового заповіту. В останніх зафіксовано

низку законодавчих норм, які вплинули на християнські правові норми й регламентували суспільні відносини. До повчальних книг, які значною мірою визначили християнські морально-етичні норми, можна віднести послання апостолів (14 послань Павла та сім інших). Нашу увагу було звернуто на окремі фрагменти апостольських послань, які сакралізують владу та встановлюють правила взаємовідносин людей з державними правителями, покладають на них певні моральні обов'язки перед підлеглими [11].

Отже, джерельна база є досить широкою і достатньою для того, щоб на її основі сформувані необхідну джерельно-доказову базу дослідження й забезпечили наукову вірогідність його результатів.

1.3. Методологічні принципи та дослідницькі методи

Теоретико-методологічні основи нашого дослідження зумовлені специфікою його об'єкта та предмета й поставленими завданнями. Його міжгалузевий характер потребує застосування як загальнонаукових, так і спеціальних методів, підпорядкованих певним методологічним принципам, головними з яких є:

– принцип історизму, який потребує розгляду всіх процесів подій, фактів та явищ суспільного життя, у тому числі взаємин християнської церкви й держави в Київській Русі в закономірному, логічному розвитку, у їх взаємозв'язку й взаємозумовленості фіксовано в історичних часі та просторі;

– принцип об'єктивності. Він передбачає інтерпретацію фактів у їх справжньому змісті, потребує всебічно розглядати кожне явище в його різноманітності, сукупності як позитивних, так і негативних проявів. Його дотримання забезпечить неупереджений підхід до оцінки місця та ролі християнської релігії й церкви в розвитку Давньоруської держави;

– принцип міждисциплінарного підходу до вивчення досліджуваної теми, який забезпечить розкриттям її окремих історичних, соціологічних, релігієзнавчих та теологічних аспектів, і на цій основі надасть дослідженню комплексного характеру;

– принцип опори на історичні джерела, згідно з яким кожне положення, що розкриває зміст роботи, має отримати джерельне підтвердження. При цьому слід керуватися науково-критичним підходом до аналізу та інтерпретації історичних джерел, особливо це стосується оповідних пам'яток давньоруської доби;

– принцип наукового плюралізму як норми історичного пізнання. Згідно з ним під час вивчення та аналізу історичних подій, процесів, явищ, потрібно враховувати всі наявні оцінки та погляди і на цій основі робити власні висновки та узагальнення;

– принцип функціональності та ефективності обраних методів. Він полягає у тому, щоб кожен із методів дав змогу отримати інформацію, потрібну для розв'язання конкретного наукового завдання, забезпечив очікуваний результат;

– надійність методів, тобто їхня здатність отримати максимально вірогідну інформацію, яка дасть можливість об'єктивно розкрити історичну сутність досліджуваних подій, визначити їхню природу, суть, характер і зміст, дати їм неупереджену оцінку.

Для виконання поставлених у роботі завдань дослідження проблеми участі християнської релігії й церкви в державотворчих процесах у Київській Русі здійснювалося на емпіричному та теоретичному рівнях:

– емпіричний рівень передбачає безпосереднє дослідження різних видів історичних джерел задля накопичення інформації та первісної її систематизації відповідно до об'єкта і предмета дослідження. Предметом вивчення та аналізу стали літописи та пам'ятки літератури давньоруської доби, писемні джерела зарубіжного походження;

– на теоретичному рівні велася робота, спрямована на аналіз отриманої інформації, розкриття певних зв'язків та закономірностей, що притаманні предмету та об'єкту дослідження, здійснювалося формулювання й обґрунтування оцінок, узагальнень та висновків.

Для цього у процесі дослідження дисертаційної теми було використано широкий комплекс загальнонаукових та спеціальних методів історичного пізнання:

– методи аналізу та синтезу. Аналіз здійснювався способом смислового чи реального розділення предмета на окремі складові частини задля їх детального вивчення. Зокрема, у межах предмета дослідження було виділено кілька аспектів участі християнської церкви в державотворчих процесах у Київській Русі, кожен з яких був підданий аналізу. Наприклад, як окремі складники вивчалися історичні передумови запровадження християнства, його роль у зміцненні державної влади, участь церкви й духовенства у формуванні духовних та культурних підвалин давньоруської державності тощо. Синтез полягає в поєднанні частин у єдине ціле. У цьому випадку інформацію, отриману в результаті аналізу, було систематизовано й об'єднано для створення загального уявлення про роль та значення християнської віри й церкви для державотворення в Київській Русі;

– методи індукції та дедукції. Індукція як метод заснована на побудові формально-логічних конструкцій, що приводять до отримання загального висновку на базі часткового, одиничного. Для прикладу, в нашому випадку окремими конструктивними блоками є основи християнського віровчення щодо держави й влади, ідеологічні засади та практична діяльність християнської церкви в розбудові давньоруської державності. Їхнє дослідження дає змогу отримати матеріал для загальних висновків щодо участі та ролі церкви й духовенства у формуванні державності в Київській Русі. Дедукція передбачає зворотний рух, коли загальні висновки, загальноприйняті положення екстраполюються на конкретну історичну ситуацію;

– метод системного аналізу, який націлює на дослідження християнської церкви як однієї з підсистем давньоруського суспільства. З одного боку, вивчення історії церкви періоду Київської Русі дає можливість глибше дослідити суспільний розвиток Давньоруської держави загалом, з іншого –

вивчення інших підсистем (політичне, культурне й духовне життя) сприяє розумінню закономірностей та особливостей функціонування християнської церкви;

– метод систематизації, який передбачає упорядкування множини різних об'єктів способом встановлення єдності або відмінності елементів, що підлягають систематизації. Для прикладу, цей метод застосовано у процесі вивчення та аналізу історіографії досліджуваної теми. Відповідно в ній були виділені окремі блоки за спільними ознаками. В основу систематизації покладено хронологічний та тематичний принципи, методологічні підходи представників різних історіографічних шкіл та напрямів, тематичне спрямування наукових праць. Метод систематизації також застосовувався у процесі вивчення історичних першоджерел, які були впорядковані за тематичним спрямуванням, жанровими та видовими ознаками;

– історико-типологічний метод допоміг виявити однотипні ознаки явищ і процесів в історії становлення та розвитку середньовічних держав, у цьому випадку – Київської Русі й Візантії, з'ясувати спільні риси, відмінності та особливості взаємовідносин між державою й церквою;

– історико-ситуаційний метод, який ґрунтується на повторюваності історичних подій і є способом вирізнення та повторюваності історичних ситуацій у сукупності й цілісності причинно-наслідкових зв'язків. Наприклад, зіставивши ситуацію, яка склалася в Україні у сфері державного та церковного будівництва на сучасному етапі з історичними реаліями Київської Русі, було визначено науково-практичну актуальність досліджуваної теми;

– історико-генетичний метод використано для відбиття причинно-наслідкових зв'язків і закономірностей історичних подій періоду Київської Русі. Він полягає в послідовному розкритті історичної дійсності для виявлення причин будь-яких фактів і явищ. Наприклад, застосування цього методу дало змогу з'ясувати історичні джерела давньоруського християнства, передумови його запровадження як державної релігії;

– ретроспективний метод, який дає змогу звернутися до історичного минулого для з'ясування генези окремих явищ та процесів. Зокрема цей метод застосовано для з'ясування історичних передумов запровадження християнства в Київській Русі. Для цього свідомо в окремих випадках було поглиблено нижні хронологічні межі;

– хронологічний метод, який вимагає, щоб події і явища історичного процесу викладалися чітко у хронологічній послідовності. У нашому випадку застосування цього методу зумовлене проблемно-хронологічним принципом викладу матеріалу основної частини. Хронологічний метод забезпечує можливість простежити динаміку становлення християнської церкви в Київській Русі, поступове посилення її впливу на суспільні процеси, виявити стійкі тенденції, які проявлялися в стосунках великокнязівської влади та церкви в давньоруську добу;

– проблемно-хронологічний метод використаний для того, щоб розділити ширші теми на ряд вузких і кожен з них розглянути в хронологічній послідовності. Наприклад, розглядаючи процес християнізації Русі та становлення в ній християнської церкви, було виділено три основні етапи: до запровадження християнства як державної релігії (988 р.), період князювання Володимира Великого, доба Ярослава Мудрого та його наступників (початок XI – середина XIII ст.);

– соціологічний метод, який дає змогу з'ясувати погляди представників різних соціальних груп на суспільні процеси, врахувати їхні погляди та оцінки на християнську церкву в Київській Русі. Цей метод застосовувався у процесі вивчення історіографії досліджуваної теми. Зокрема предметом історіографічного аналізу стали праці представників різних історіографічних напрямів, у тому числі й за фаховою ознакою (твори церковно-релігійних діячів, фахових істориків). У процесі вивчення та інтерпретації історичних першоджерел також бралися до уваги становище авторів у соціальній ієрархії, їхня належність до тих чи тих ідеологічних напрямів;

– метод аналогії, що будується на перенесенні з одного об'єкта на інший властивостей, явищ, в основі яких лежить подібність та схожість ознак чи відношень. Цей метод використано для з'ясування ролі й місця християнської православної церкви в державотворчих процесах в Україні. Подібності ситуацій періоду Київської Русі та сучасності надає те, що і тоді, і нині церква була важливою суспільною інституцією, яка брала активну участь у державотворчих процесах, у суспільно-політичному та культурному житті держави. Окрім того, він дає змогу виявити ефективність наявної моделі церковно-державних відносин у схожих історичних ситуаціях. Метод аналогії застосовано також в окремих епізодах для зіставлення головних характерних рис відносин християнської церкви в Київській Русі та Візантійській імперії;

– метод історичної реконструкції важливий не лише для відтворення та розуміння явищ минулого, а й може дати ключ, алгоритм до моделювання сучасних та майбутніх процесів, соціального прогнозування. Наприклад, на основі реконструкції церковно-державних відносин у період Київської Русі можна спроектувати оптимальну модель взаємин УПЦ й Української держави, яка буде максимально ефективною, сприятиме розвитку обох на благо української спільноти.

Розкриваючи методологічні основи дослідження також потрібно з'ясувати основні базові категорії та поняття, які конкретизують предмет, зокрема такі, як «релігія», «громадянська релігія», «християнство», «державотворчий процес», «державотворення в Київській Русі» тощо.

Щодо поняття «**релігія**», то нині важко віднайти якесь універсальне визначення. Для прикладу, в загальних працях релігієзнавчого характеру в одному випадку поняття «релігія» означає «віру, особливий погляд на світ, сукупність обрядово-культових дій, що впливають із переконаності в існуванні того чи іншого різновиду надприродного, а також об'єднання віруючих людей у певну організацію» [194, с. 9]. В іншому виданні зазначено, що «релігія є формою суспільної свідомості, орієнтованою на

визнання надприродних сил, що створили навколишній світ та людину і можуть впливати на хід подій у навколишньому світі та людську долю» [7, с. 3]. Ці та схожі визначення загалом відбивають філософсько-світоглядну суть поняття «релігія». Однак, на наш погляд, у цьому випадку доцільніше буде взяти за основу визначення, що його запропонував М. Ю. Брайчевський: «Релігія як надбудовне явище є одною з форм суспільної свідомості, що протягом тисячоліть відігравала величезну (часом вирішальну) роль в ході історичного процесу» [20, с. 3]. З огляду на важливу роль християнської віри та церкви в житті нашого суспільства визначення вченого більше відповідає українському контексту.

Для обґрунтування твердження про наявність у давньоруському християнстві ознак громадянської релігії важливим з науково-теоретичного та методологічного поглядів є з'ясування сутності самого поняття «**громадянська релігія**». Це актуалізується ще й тим, що в сучасній науковій літературі не дається однозначного тлумачення цьому поняттю і, відповідно, різні автори надають йому різного змістового навантаження. Як відомо, цей термін вперше використав Жан-Жак Руссо в основній своїй праці «Про суспільну угоду, або принципи політичного права» (1762 р.). На його думку «існує певне суто громадянське сповідання віри, положення якого має визначати суверен, причому не як суто релігійні догмати, а як найзагальніші основоположення суспільності без яких неможливо бути ані добрим громадянином, ані вірнопідданим держави» [205, с. 162]. Автор пов'язує громадянську релігію також із законом, справедливістю, почуттям обов'язку перед суспільством. До основних догматів цієї віри Руссо відносить такі: існування божества, яке усе провидить і усім наділяє; прийдешнє життя і блаженство праведних; покарання тих, хто чинить зло; святість суспільної угоди і законів [205, с. 163]. Згідно з його концепцією, громадяни повинні розглядати своє служіння суспільству як релігійну заповідь задля забезпечення суспільного спокою, зміцнення загального благоденства.

Слід зауважити, що в Україні про саме таке громадянське розуміння віри висловлювався сучасник Руссо Григорій Сковорода. В одному зі своїх творів він, коментуючи Святе Письмо, наставляв: «Раніше за всіх шануй батька й матір та служи їм. Вони видні портрети тої невидної Істини, що робить тобі стільки послуг. А ось хто твої батько й мати: насамперед будь вірним і дбайливим державному урядові, слухняним начальникові міста, ввічливим до священника, покірним батькам, вдячним вчителям твоїм і доброчинцям [210, с. 14]. Тобто віру він розглядав у нерозривному зв'язку з громадянськими чеснотами.

У сучасний науковий ужиток поняття «громадянська релігія» ввів відомий американський соціолог Роберт Белла. Він використав його суто в контексті США й розглядав громадянську релігію як складову частину державної ідеології. На його думку, громадянська релігія відіграє ключову роль у розвитку американських інститутів і постає в ролі постійного релігійного аспекту структури американського життя, враховуючи й політичну сферу. Вона здійснює, окрім інших функцій, релігійне узаконення (легітимізацію) вищих політичних авторитетів (держава, нація, влада тощо) [76, с. 196].

У цілому дослідники феномену громадянської релігії сходяться на думці, що громадянська релігія на відміну від «традиційної» постає радше як ідеологічне явище, у якому осмислюється історичний досвід народу. Вона покликана надати єдність суспільству і функціонує в таких головних напрямках: об'єднує суспільство розумінням спільної долі; узаконює соціальний порядок, так само, як і спільні соціальні цілі; мобілізує членів суспільства на постановку перед собою спільних завдань і зобов'язань та їхнє виконання.

Із сучасних дослідників, на наш погляд, найближче до розкриття суті громадянської релігії підійшов А. Гофман. Автор цілком обґрунтовано пов'язав її з розвитком громадянського суспільства. Він зазначив, що громадянське суспільство можливе лише тоді, коли воно будується на певних

принципах, головними з яких є: визнання та реалізація громадянських прав, свобод і обов'язків; повага до громадянської гідності індивіда; спільні традиції, почуття, ідеї та ідеали. На думку автора, таке суспільство базується на спільно пережитому історичному досвіді, на пам'яті про видатні історичні події, про творців і героїв власної історії, на спільних святах, церемоніях і ритуалах, спільній мові, спільних правових нормах і громадянських чеснотах. «А це і є громадянська релігія, – резюмує А. Гофман, – котру потрібно розвивати й культивувати разом із традиційними релігійними конфесіями» [49, с. 34].

Проаналізувавши різні погляди щодо трактування поняття «громадянська релігія», ми дійшли висновку, що громадянську релігію можна трактувати як прийняту суспільством і державою систему релігійних уявлень, вірувань, символів, цінностей, святинь, моральних принципів та ритуальних норм, пов'язаних із національною історією й розумінням нацією своєї ролі у світі [76, с. 200].

Стосовно України цілком очевидним є те, що, як указує А. Колодний, «зв'язок політичних, релігійних та етнічних факторів такий міцний, що ще в давні часи “істинною релігією” виступав культ власної національності, власної держави. Поєднане з релігійним культом національне немов би засвідчувало свою присутність у релігійному комплексі і в такий спосіб виконувало роль чинника утвердження релігії й церкви як неодмінних складових того чи іншого суспільного організму» [96, с. 572].

Сучасна громадянська релігія в Україні представлена в наукових дослідженнях А. Слубської, яка відзначає, що наявність громадянської релігії в Україні відкриває перспективу для формування духовно єдиної поліконфесійної нації, яка буде здатна протистояти будь-яким загрозам своєму вільному існуванню та самовизначенню. [217–220]. І. Богачевська у своєму дослідженні зазначає, що «Громадянська релігія є суто народним феноменом прямої демократії, який не піддається ані контролю з боку держави, ані ототожнюється з жодною наявною в суспільстві

інституціалізованою релігійною організацією. Громадянська релігія постає своєрідною «совістю нації», яка перевіряє відносини держави й народу на предмет їх відповідності Божим законам. Громадянська церква як Церква без конфесійних, а часто й без міжрелігійних кордонів в Україні взяла на себе функції, які інституціалізовані церкви та релігійні групи, на жаль, не в змозі виконувати настільки ефективно, оскільки загрузли в боротьбі за політичну владу та преференції» [15].

На наш погляд, християнство в Україні теж можна розглядати як громадянську релігію. Адже воно в українському контексті являє собою особливу релігійно-світоглядну систему, яка поєднує в собі, з одного боку, християнське віровчення та обряд, а з іншого – сукупність християнських та загальнолюдських цінностей, у тому числі таких, як патріотизм, любов до Батьківщини, прагнення жити й працювати в ім'я нації та держави. Історичні основи цього поєднання почали закладатися на наших землях ще в часи Київської Русі. Звідси й випливає одне із завдань нашого дослідження – з'ясувати початки громадянських мотивів у давньоруському християнстві.

У сучасних умовах концепт громадянської релігії є важливим не лише в методологічному плані, а й має важливе науково-теоретичне та практичне значення. Адже, як відомо, нині християнство в Україні поділене за конфесійною ознакою. Однак воно може досягти єдності на ґрунті громадянської релігії, яка буде сповідувати гасло: «Бог один для всіх, хто вірує в нього, без огляду на різницю в обряді, і Україна теж одна для всіх, хто бажає їй добра й процвітання». Тому ще В. Липинський цілком слушно закликав до сповідування єдиної християнської релігії, головним у якій є християнський дух, водночас кожен залишається у своєму обряді [78, с. 131].

Щодо **християнства**, то як у теологічному, так і в історичному аспекті під ним розуміється релігія, яка згідно з основними догматами проповідує віру в Єдиного у Трьох Особах Бога (Бога-Отця, Бога-Сина, Бога – Святого Духа), Творця всесвіту й людства, та ґрунтується на Божественному Одкровенні (Святому Письмі), даному людям через пророків і апостолів. Її

назва походить від імені Ісуса Христа, Бога-Сина, що прийшов на землю задля спасіння людей, переніс за них страждання і смерть, але воскрес із мертвих і вознісся, Який прийде вдруге, звершить суд над народами і встановить Царство Боже для спасених [141, с. 429]. Однак у цьому випадку християнство також розглядається і як віровчення та обряд, які містять у собі систему моральних норм, правил людської поведінки, у тому числі й тих, що регулюють відносини в суспільстві, визначають принципи взаємин індивіда й суспільних інституцій (церкви, держави, влади тощо).

«Державотворчий процес» у широкому розумінні означає комплексний довготривалий процес, спрямований на утворення держави, який охоплює культурні, політичні, релігійні та інші чинники. Державотворчий процес в Україні у вітчизняній політико-правовій та етнополітичній думці розглядається як тяглий, перманентний процес, що веде свій початок від Київської Русі [197, с. 287].

«Державотворення в Київській Русі» в нашому розумінні є об'єднання під зверхністю Києва території східнослов'янських племен, політична та етнічна консолідація населення, формування державних інституцій (влади в центрі та на місцях, системи законодавства та судочинства, створення збройних сил), забезпечення економічного суверенітету, утвердження єдиної релігії та ідеології. Історія Київської Русі переконливо свідчить, що до більшості складових частин державотворення була причетна християнська церква, з чого випливає предмет дослідження – участь та роль православної церкви й духовенства у формуванні та розвитку Давньоруської держави.

Отже, у процесі дослідження ми намагалися керуватися сучасними методологічними принципами й поєднати різні методи історичного пізнання, що дало б змогу забезпечити належний науковий рівень і всебічне розкриття теми.

Висновки до розділу 1

Аналіз історіографії досліджуваної теми засвідчує, що вивчення історії християнської церкви давньоруської доби було започатковане на рубежі XVIII – XIX ст. Значний внесок у вивчення цієї проблеми зробили видатні українські історики М. Грушевський, М. Костомаров, М. Максимович, російські В. Татищев, С. Соловйов, В. Ключевський, російські дослідники історії церкви: митрополити Платон і Макарій, Є. Голубинський, М. Присьолков та інші. Згадані автори у своїх працях порушували такі проблеми, як причини, передумови та історичні обставини хрещення Русі, становлення православної ієрархії та церковного судочинства, вплив християнства на розвиток культури тощо.

У радянській історіографії християнська віра і церква в Київській Русі розглядалися з партійних та класових позицій, що призвело до певних ідеологічних упереджень в оцінках їхньої ролі та місця в давньоруському суспільстві. Серед праць, які наближені до об'єктивного висвітлення цього питання, можна виокремити лише дослідження М. Брайчевського.

Варто відзначити вагомий внесок у вивчення історії релігії й церкви в Київській Русі дослідників української діаспори, зокрема І. Огієнка, М. Чубатого, І. Власовського та багатьох інших. Усі вони дійшли об'єктивного висновку щодо прогресивної ролі християнської церкви у справі консолідації давньоруського суспільства та зміцнення державності.

У сучасній українській історіографії також об'єктивно висвітлено основні питання, пов'язані із запровадженням християнства на Русі та діяльністю Руської православної церкви, про що засвідчують праці П. Толочка, В. Рички, М. Котляра та інших.

Однак, попри такий великий історіографічний доробок, лише в поодиноких працях розкрито окремі аспекти державотворчої діяльності християнської церкви та духовенства, і комплексного дослідження, у якому християнська віра й Церква розглядалися б як чинник давньоруського державотворення, не виявлено.

Джерельна база, сформована нами, представлена переважно давньоруськими літописами та пам'ятками літератури, окремими актовими матеріалами руського та візантійського походження. Як специфічне джерело використано Біблію. У сукупності ці джерела дають змогу виконати поставлені дослідницькі завдання й забезпечити наукову достовірність результатів.

Теоретико-методологічна основа дослідження зорієнтована на забезпечення принципів об'єктивності та історизму, розкриття на належному науковому рівні дисертаційної теми.

РОЗДІЛ 2.

ФОРМУВАННЯ ДЕРЖАВНИЦЬКОЇ ІДЕОЛОГІЇ ТА РИС ГРОМАДЯНСЬКОЇ РЕЛІГІЇ У ДАВНЬОРУСЬКОМУ ХРИСТІЯНСТВІ

2.1. Передумови та джерела формування християнської державницької ідеології в Київській Русі

Питання вибору релігії Володимиром Великим вивчається та дискутується тривалий час. На наш погляд, його насамперед потрібно пов'язувати зі справою державного будівництва. Прийшовши до влади, Володимир завершив об'єднання східнослов'янських земель під владою Києва. Проте це об'єднання не слід ототожнювати із завершенням формування держави, а розглядати його лише як початковий етап, на якому держава була сформована за територіальною ознакою. Для цього достатньо було за допомогою мілітарної сили підпорядкувати собі навколишні племена, змусити їх визнати верховну владу київського князя й сплачувати йому данину. М. Костомаров з цього приводу відзначав, що на тому етапі володарювання київського князя Володимира не мало державного характеру в повному розумінні слова, оскільки обмежувалося переважно збиранням данини з підлеглих народів [120, с. 14]. Для подальшої трансформації цієї великої території в повноцінну державу князеві потрібно було перетворити розрізнене населення в єдиний народ, об'єднати його на основі спільної державницької ідеї, створити дієві органи державної влади й управління в центрі та на місцях, забезпечити ефективну систему законодавства й судочинства. Зробити це можна було лише на основі ідеології, яку б сприйняло все населення. У добу середньовіччя такою ідеологічною платформою могло стати релігійне вчення. Яка саме релігія здатна була вирішити ці завдання, належало вирішити Володимирові Святославичу.

Для князя і його оточення стало очевидним, що язичницький політеїзм, який утвердився у східних слов'ян як панівна релігійно-світоглядна система, породив певні відмінності між племенами, кожне з яких, як зазначив

літописець, «мали ж свої обичаї, і закони предків своїх, і заповіти, кожне – свій норів» [137, с. 8]. Ця обставина ускладнювала процес етнічної та політичної консолідації населення в межах одного державного утворення. У порівнянні з язичництвом будь-яке монотеїстичне релігійне вчення, зокрема й християнство, мало більший об'єднавчий потенціал, оскільки згуртовувало всіх людей вірою в єдиного бога, встановлювало загальні для всіх правила та норми людського співжиття.

Окрім того, слов'янські дохристиянські вірування, які цілком успішно регулювали суспільні відносини в умовах родоплемінного ладу, не могли згладити антагонізмів, що почали проявлятися із зародженням та розвитком феодалізму і формуванням станово-класового суспільства, поглибленням майнової та соціальної диференціації. Слов'янське язичництво, яке культивувало в людей почуття рівності та свободи, не могло обґрунтувати відносин панування одних людей над іншими. Тому поворот до християнства був зумовлений об'єктивно – як до релігійного вчення, яке відрізнялося соціальною природою, розвинутим трактуванням про божественний характер влади [231].

Своєрідна криза язичництва проявилася і в тому, що воно не могло забезпечити потреби централізації влади в руках одного володаря у процесі формування феодальної держави. Князівській владі протистояв авторитет язичницьких жерців – волхвів, котрі, як відзначив І. Огієнко, «розвинулися в певний клас людей, що стояли над масою і служили їй своїм, на свій час небуденним знанням. У цьому відношенні вплив волхвів на маси був великий...» [92, с. 178]. Окремі дослідники, посилаючись на середньовічні зарубіжні джерела, стверджують, що у слов'ян язичницькі волхви могли керувати діями владної верхівки і навіть «царів» [97, с. 160]. Цей особливий статус волхвів був зумовлений тим, що основною масою населення вони сприймалися як люди, обрані слов'янськими язичницькими богами для зв'язку між людською спільнотою та надприродними силами. Влада князя й племінної верхівки в їхній уяві мала земне походження. З огляду на це

Володимирові довелося звертатися до релігій, які могли обґрунтувати божественне походження князівської влади й цим піднести її авторитет в очах підлеглих. Отож, князеві потрібно було обрати нову релігію, яка б виконала низку важливих суспільних функцій, а саме об'єднала давньоруське суспільство та зміцнила авторитет князівської влади.

Переважна більшість дослідників, аналізуючи епізод із «Повісті минулих літ» про вибір віри Володимиром Великим, називає його легендою. Однак вона насправді відбиває реальні альтернативи не лише пропонованих релігій, а й певних моделей державно-політичного устрою та державно-церковних відносин, одну з яких міг узяти за взірць руський князь. На той час їх представляли Волзька Болгарія, Хозарія, європейські країни римського християнського світу та Візантія. Але він обрав модель, яку являла собою Візантія – найсильніша держава регіону, у якій імператорська влада й церква становили основу державного устрою.

М. С. Грушевський зазначав, що не лише Русь, а й усі «варварські» народи сприймали Візантію як державу над державами, як центр світового життя. «Для них, – писав учений, – Візантія була ідеалом блиску, слави, культурності, візантійський імператор – недосяжним ідеалом могутності, влади, впливу, престижа...» [58, с. 505]. Однак з боку цих народів, як влучно зауважив автор, «була не сама тільки дитяча охота до блискучих цяцьок: організація варварських держав вимагала передовсім піднесення престижу влади» [58, с. 506]. Тому Володимир шукав для себе в новій вірі насамперед можливості забезпечити цей престиж як у власній державі, так і на міжнародному рівні. У цьому контексті цілком поділяємо думку академіка П. Толочка про те, що в питанні вибору віри Володимиром та політичною елітою Київської Русі бралася до уваги не лише суть релігійного віровчення, а й те, яке місце посяде Русь із новою вірою в системі тодішніх міждержавних відносин [231, с. 276].

Потрібно додати, що ще до Володимира Русь мала тісні контакти з Візантією, у тому числі й у релігійній сфері. Не заперечуючи того, що

християнство епізодично потрапляло на руський ґрунт не лише з Візантії, а й з інших осередків, вважаємо, що перші кроки щодо більш системного й масового поширення християнства на Русі пов'язані саме з нею. У цьому контексті насамперед варто відзначити Аскольдове хрещення 860-х рр., підтверджене не лише в давньоруських, а й візантійських джерелах. В історіографії донині не виробилося єдиного погляду на цю подію: наприклад, Є. Голубинський узагалі ставить під сумнів її реальність [43, с. 37–40], В. Ричка також вважає, що «Аскольдове хрещення Русі має міфологічну природу» [198, с. 62]; на противагу їм М. Брайчевський в одній зі своїх праць стверджував, що «справжня дата християнізації Русі – 860 р., а першим просвітителем нашого народу був Аскольд» [17, с. 575], хоча в іншій зазначив, що це хрещення мало формальний характер [20, с. 44]. На наш погляд, Аскольдове хрещення потрібно розцінювати не як доконаний факт, а лише як спробу християнізації Русі, під час якої охрестилися не весь народ і держава, а лише частина князівсько-дружинної верхівки на чолі із самим князем. Однак, попри це, його значення не слід і применшувати, адже з цього часу християнство почало активно проникати в руське середовище, сприйматися в ньому як альтернатива язичництву. Тому цілком логічним виглядає те, що князь Аскольд сьогодні шанується Українською православною церквою як святий, адже 27 червня 2013 р. Помісний собор УПЦ КП канонізував Аскольда-Миколая [216].

Попри гостру боротьбу проти християнства за часів Олега (882–912), у часи правління його наступника Ігоря (912–945) воно й далі торувало свій шлях на Русі: джерела свідчать, що частину княжого оточення становили християни. Не викликає сумніву й те, що християнкою була також княгиня Ольга (945–964), однак охрестившись сама, вона не змогла поширити християнство як державну релігію. За правління Святослава (964–972) хоч і не було спроб зміцнити позиції християнства, однак не було й переслідувань з релігійних мотивів. Як свідчить літописець, «якщо хто хотів своєю волею

охреститися, Святослав і його дружина не боронили, але глумилися з того» [137, с. 37].

Отож вибір Володимиром християнства за візантійським зразком можемо розглядати логічним і тому, що християнське віровчення не було зовсім новим для його держави, бо ще за понад сто років до початку його князювання були встановленні церковно-релігійні зв'язки Русі з Візантією, закладені основи формування руської церковної організації. Запровадження в Київській Русі християнства за східним обрядом мало піднести її до рівня Візантії, зміцнити міжнародний авторитет. Ідеологічним підґрунтям вибору для князя послужило й те, що, на відміну від латинського обряду, візантійська модель характеризувалася домінуванням світської влади над церковною і в очах Володимира поставала зразком централізованого державного устрою, до чого прагнув руський князь, будуючи власну державу.

Розглядаючи історичні передумови формування християнської державної ідеології руських князів, потрібно також вказати на геополітичні та цивілізаційні чинники. На час вибору Володимира майже вся Європа була вже християнською і, як влучно висловився І. Назарко, з погордою ставилася до поганських народів [164, с. 77]. Запровадження християнства як державної релігії давало Київській Русі змогу увійти до кола європейської християнської цивілізації, стати для країн Європи повноцінним і повноправним партнером у сфері політичних, економічних та культурних взаємин.

Окрім того, слід зауважити, що християнство, як і інші віровчення, запропоновані Володимирові, розглядалися ним не лише в суто релігійному, а й значно ширшому контексті. Як слушно зауважив академік П. Толочко, «прийняття віри для Володимира було не стільки явищем віросповідання, скільки явищем законотворчим» [238, с. 39]. Адже не випадково літописець у кількох місцях своєї оповіді підкреслює, що князь ототожнював віру із законом. Зокрема, прагнучи збагнути суть релігії хозар, він запитував їх:

«Який є закон ваш?» [137, с. 52]. Розповідаючи своїм боярам і старцям про зустріч із посольствами від сусідніх держав, князь не каже їм, що іноземні послы пропонували прийняти їхню віру, а вживає слово «закон»: «Осе приходили до мене болгари, кажучи: “Прийми закон наш”» [137, с. 60]. Це свідчить про те, що Володимир будь-яку віру сприймав не лише з погляду основних релігійних догматів та обрядовості, а й бачив у ній сукупність норм і правил, які регулювали суспільні відносини, окреслювали основні засади державного будівництва.

Серед них найважливішими для князя були ті, які визначали статус князівської влади і формували ставлення до неї суспільства. Очевидно Володимира привабило у християнському віровченні те, що книги Святого Письма сакралізували князівську владу, вказували на її божественне походження. Зокрема, Перше соборне послання святого апостола Петра настановляє: «Отже будьте покірні всякому людському начальству заради Господа: чи цареві, як верховній владі, чи правителям, як від Нього посланим для покарання злочинців і для похвали тим, хто робить добро, – бо така є воля Божа» (1 Петра 2: 13–15). В одному з послань апостола Павла також вказано: «Нехай кожна людина кориться вищій владі, бо немає влади, як не від Бога, і влади існуючі встановлені від Бога. Тому той, хто противиться владі, противиться Божій постанові; а ті, хто противиться, самі візьмуть осуд на себе» (До Римлян, 13: 1–2). В іншому посланні апостол Павло вчить, що Бог створив усе на небі й на землі, «чи то престоли, чи то господства, чи то влади, чи то начальства, усе через Нього і для Нього створено» (До Колосян 1: 16).

Причому в цих апостольських настановах освяченою Богом є не лише влада верховного правителя, а й узагалі влада як суспільна інституція. Зокрема, у згаданому посланні апостола Павла зазначено, що владі потрібно коритися не лише через страх, а й заради сумління, справно давати їй податки як слугителям Божим, віддавати належне усім: «кому податок –

податок, кому мито – мито, кому страх – страх, кому честь – честь» (До Римлян 13: 5–7).

Святе Письмо також проповідує повну лояльність підлеглих до влади. «Бога бійтеся, царя поважайте. Слуги, коріться з усяким острахом господарям», – така настанова дається в одному з послань апостола Петра (1 Петра 2: 17–18). Багато повчань щодо ставлення підлеглих до влади містять послання апостола Павла. «Раби, слухайтеся панів тілесних з острахом і тремтінням у простоті серця вашого, як Христа. Служіть із зичливістю, немов Господеві, а не людям», – зазначено в одному з них (До Ефесян 6: 5, 7). Схожі звернення є і в інших його посланнях: «Раби щоб корилися панам своїм, щоб догоджали, не перечили, не крали, але виявляли всяку добру вірність..., щоб слухали влади верховної та корилися їй і до всякого доброго діла готові були» (До Тита 2: 9–10; 3: 1–2; До Колосян 2: 2; 1 до Тимофія 6: 1–2). Водночас у посланнях наголошується на рівності перед Богом як панів, так і рабів, міститься заклик до панів бути милосердними та справедливими (До Галатів 6: 9; До Колосян 4: 1). Отож у християнському віровченні Володимир Великий знайшов ідеологічне підґрунтя для зміцнення як особистої влади, так і влади панівної верхівки, що було необхідним в умовах формування феодального суспільства та держави.

Вибір на користь християнства, на наш погляд, також був зумовлений тим, що Володимир сприйняв християнське віровчення як закон, який встановлював єдині морально-етичні і навіть окремі правничі норми, за якими мало жити навірнене в нову віру давньоруське суспільство. Адже до цього, як впливає з опису Нестором життя та побуту східнослов'янських племен, їхні звичаї суттєво відрізнялися: більш цивілізовані взаємини мали місце лише в полян, а всі інші племена «жили подібно до звірів», не мали впорядкованого права, шлюбно-сімейних стосунків тощо [137, с. 9; 10]. На відміну від цього християнське віровчення чітко визначало правила й норми людського співжиття, які ґрунтувалися на засадах християнської моралі. У посланні апостола Павла зазначено, що «весь Закон в однім слові міститься:

люби свого ближнього, як самого себе» (До Галатів, 5: 14). У цьому ж посланні окреслені ціннісні моральні орієнтири, такі як любов, радість, мир, довготерпіння, доброта, милосердя, віра, лагідність, стриманість і засуджені такі негідні вчинки, як перелюб, розпуста, ідолослужіння, чари, ворожнеча, сварки, заздрість, гнів, суперечки, незгоди, ересі, пиятика, гультяйство й т. п. (До Галатів, 5: 19–23). Схожими загальними моральними повчаннями й конкретними настановами щодо добропорядності у сфері подружніх та сімейних відносин, поведінки в повсякденному житті пройняті майже всі Євангелія та послання Нового Завіту. Окремі з них також закликають людей дбати не лише про власні, а й про суспільні інтереси (До Филип'ян 2: 4; До Солунян 5: 6–17). Отже, Святе Письмо проповідувало високі моральні християнські чесноти, дотримання яких могло забезпечити в суспільстві громадянський мир та злагоду, що також є важливою складовою частиною християнської державницької ідеології.

Орієнтація Володимира на візантійський зразок християнства була вмотивована і тим, що в ньому князь побачив приклад такої моделі відносин держави й церкви, при якій остання могла стати опорою державності, забезпечити політичне, економічне та культурне піднесення Русі. У Візантії ця модель почала будуватися ще за часів імператора Юстиніана I, формулою державної діяльності якого була «єдина держава, єдиний закон і єдина церква» [93, с. 95]. Окремі закони (новели) Юстиніана I стали складовою частиною пізніших візантійських Номоканонів, які регулювали основні церковно-адміністративні питання. Ці Номоканони довгий час регулювали церковне право Східної церкви, причому не лише у Візантії, а й за її межами, у тому числі й у Київській Русі, увійшовши до церковних уставів Володимира Великого та Ярослава Мудрого й до так званих Кормчих книг. Серед церковних новел Юстиніана I важливе місце посідає шоста новела, яка проголошує принцип симфонії між церквою й державою. У ній відзначалося, що церква й держава – це два божественні дари людству, які виникають з одного джерела – з волі Божої. Вони мають бути в повній згоді (симфонії)

між собою. Церква має відати справами божественними, небесними, а держава – людськими, земними. Водночас держава має піклуватися охороною догматів і підтримкою священства, а священство разом із державою повинне спрямовувати суспільне життя по угодних Богу путях [151, с. 30; 31]. Результати такої співпраці були очевидними: за правління Македонської династії (867–1081) Візантія переживала добу політичного, економічного та культурного піднесення [65, с. 21], і Володимир Великий був його очевидцем.

Тому можна погодитися з думкою С. Плохія про те, що київський князь побачив у Візантії ту політичну й релігійну модель, яку наслідував у себе вдома [179, с. 64]. Хоча, з іншого боку, не позбавлена сенсу й концепція М. Чубатого, згідно з якою Володимир заклав власне бачення у стосунки між церквою й державою, яке було не чийось зразком, а «його власним витвором, опертим на науці Євангелія і старих звичаях та на духовності руського народу» [257, с. 269]. На наш погляд, справедливим буде вважати, що київський князь усе-таки використав досвід Візантії, однак не скопіював його, а пристосував до місцевих умов та потреб державного будівництва. І хоча церковно-державні відносини в Київській Русі мали певну специфіку, однак як за Володимира, так і за його наступників вони були пройняті духом симфонії, тобто злагоди й взаємної підтримки, що сприяло зміцненню і держави, і церкви.

У християнській церковній організації Володимир Великий розпізнав дієвий інструмент поширення нової віри та державницької ідеології. Однак це йому вдалося не відразу, а знадобився деякий час, протягом якого він ознайомився з найважливішими аспектами діяльності церкви, обмінюючись посольствами з Константинополем. Хоча слід зауважити, що літописний фрагмент про посольство Володимира до Візантії «для випробування віри» є предметом наукової полеміки кількох поколінь дослідників. Наприклад, М. Брайчевський вказує на його «історичну недоладність», мовляв, Володимиру не було жодної потреби відряджати послів до Константинополя,

аби ознайомитися з православним церковним обрядом, адже християнство на той час було поширеним у самому Києві й тут уже існували християнські церкви [20, с. 135.]. З одного боку, таке формулювання питання ніби логічне, а з іншого – необхідність такого посольства, на наш погляд, була цілком обґрунтована. Адже для того, щоб будь-якій людині, а тим більше державному діячеві, який має прийняти відповідальне рішення, ознайомитися з тією чи іншою релігією, потрібен час. Причому збагнути її сутність та істинний смисл відразу неможливо. Тому цілком закономірним є те, що Володимир, вислухавши оповідь грецького філософа Кирила, оперту на біблійні сюжети Старого й Нового Завіту, не прийняв рішення одразу, сказавши «Пожду ще трохи» [137, с. 60]. Ознайомлення з обрядовістю, яка більш доступна для розуміння, також потребує певного часу. Тому, очевидно, Володимир і посилав до Константинополя своїх книжників та богословів, щоб вони довідалися про нову віру з першоджерел і донесли суть християнського віровчення та обряду до князя і його оточення.

Багато критики зазнав також літописний епізод, у якому наведено розповідь руських послів після їхнього ознайомлення з візантійським церковним обрядом. З нього випливає, що начебто саме обрядова сторона схилила Володимира до вибору на користь Візантії. Справді, розповідь послів важко сприйняти як головний аргумент. Однак цей фактор, на наш погляд, теж мав важливе значення, проте він не знайшов належної оцінки в історіографії. Тому вважаємо за потрібне зупинитися на цьому детальніше.

Головними складниками християнства як релігії є три компоненти: християнське віровчення як богословська наука про зв'язок людини з Богом; Церква як інституція, що здійснює цей зв'язок як на рівні індивіда, так і цілої спільноти; культ як сукупність таїнств, ритуалів, свят, обрядів тощо. Якщо збагнути суть християнства на основі богословської науки можуть лише вибрані, освічені люди, то культ збирає у велику спільну громаду всіх охочих долучитися до віровчення, незалежно від їхньої освіченості, соціального та майнового статусу, об'єднує їх єдиним духом і прагненням жити за законом

Божим. Тому саме культова діяльність церкви була найбільш ефективним засобом навернення людей до християнства. Церковне християнське богослужіння, у якому головне місце посідає Божественна літургія, стало для багатьох людей основним учителем віри та християнських чеснот [160, с. 444].

Літургія – термін грецького походження, що перекладається як спільна справа, у нашому випадку – спільне богослужіння за участю духовенства й парафіян храму. Віряни збираються на літургію, щоб разом прославити Господа та причаститися Тіла й Крові Христових. Важливими елементами літургії є читання Святого Письма, проповідь пастиря і, що важливо, спільна молитва. У ній не тільки високий духовний зміст, а й зрозумілі для людей клопотання про земні справи. Люди звертаються до Бога з молитвами про мир у світі, за добрий стан Святих Божих Церков і за єднання всіх, за владу, за військо, за місто чи село, за добре поліття і врожай плодів земних тощо. Це об'єднує їх почуттям рівності усіх перед Богом, усвідомленням спільної долі й спільної належності до однієї громади, села, міста, держави.

Під час літургії активними складниками священнодійства є інтер'єр храму з його розписами та іконами, піснеспіви, богослужібні книги та інший церковний інвентар, які підкреслюють велич Бога та силу віри. Разом зі словом Божим вони викликають емоційне піднесення, вселяють відчуття причетності людей до чогось величного. Тому цілком зрозумілою видається оповідь літописця про враження руських послів, які відвідали богослужіння в Софійському соборі Константинополя: «І повели нас туди, де ото вони служать богові своєму і не знали ми, чи ми на небі були, чи на землі, Бо нема на землі такого видовища або краси такої... Тільки те ми відаємо, що напевне бог їхній перебуває з людьми і служба їх є краща, ніж в усіх землях...» [137, с. 61]. Цим вони підкреслили велику силу впливу християнської церкви і її богослужіння на людські емоції та свідомість, дали зрозуміти, що церква з її культовою діяльністю може стати ефективним інструментом поширення нової віри на Русі, що й підтвердилося в наступні часи.

Тому цілком закономірно, що першим важливим кроком після прийняття християнства Володимиром і хрещення киян стало будівництво церков по всій Русі. Зокрема, одразу по запровадженні християнства в Києві князь спорудив церкву Василя Великого, і «почав він ставити по городах церкви, і попів настановляти, і людей на хрещення приводити по всіх городах і селах» [137, с. 66]. У 889 р. він заклав у Києві величну церкву Богородиці, яка була освячена в 996 р. Однак не лише пишні кам'яні храми будував Володимир та його наступники, Київська Русь покривалася густою мережею дерев'яних церков. Лише в самому Києві їх було кількасот. Про це свідчить Київський літопис за Лаврентіївським списком, який повідомляє, що під час пожежі влітку 1124 р. у місті вогонь знищив 600 храмів [182, с. 202]. Всього ж від середини X ст. до 40-х років XIII ст. в Київській Русі було побудовано близько 10 000 церков [231, с. 282].

Отже, Церква з її богослужіннями стала важливим джерелом поширення християнського віровчення й водночас християнської державницької ідеології. Вона не лише доносила до людей слово Боже, а й вчила поважати владу, піклуватися про свою державу, формувала у вірян відчуття належності до однієї руської спільноти.

Однак може виникнути питання: чи могла бути церква в Київській Русі носієм саме руської християнської державницької ідеології, перебуваючи під впливом константинопольського патріарха? Справді, окремі дослідники вказують на організаційну та канонічну залежність Руської церкви від Візантії, стверджують про намагання останньої використати церкву для впливу на внутрішню та зовнішню політику Русі, особливо до середини XI ст. [239, с. 96; 97]. Інші ж, на противагу їм, вважають, що залежність Руської церкви полягала лиш у тому, що константинопольський патріарх настановляв митрополитів для Києва, а в інших питаннях Візантія не втручалася в церковні справи на Русі [65, с. 24]. На наш погляд, у цьому питанні можна погодитися з висновком П. Толочка про те, що впливи Константинополя на Руську церкву не варто перебільшувати. Вчений вважає,

що вона була, по суті, помісною церквою з широкою автономією і її діяльність була підпорядкована національним інтересам Русі [231, с. 280].

Київські князі піклувалися про незалежність Руської церкви. Ще за часів Володимира головною засадою відносин держави й церкви стало гасло «свобідна Церква в свободній державі» [257, с. 270]. На відміну від Візантії, у княжу добу на Русі склалася система державно-релігійних відносин, для якої були характерні автономність сфер впливу державних та церковних інституцій, з одного боку, та співпраця світської і духовної влади – з іншого. Водночас християнство в Київській Русі було глибоко інтегроване в систему контролю над людиною й суспільством і, по суті, перебрало на себе функції державної ідеології [107, с. 378]. Прагненням огородити власну церкву від впливів Константинополя можна пояснити дії Ярослава Мудрого та Ізяслава Мстиславича, які поставили на чолі Руської церкви вихідців із місцевого духовенства – митрополитів Іларіона (1051) та Климента Смолятича (1147). І князі, і вище руське духовенство намагалися надати церкві національного характеру, зробити її провідником власної державницької ідеології.

Намагаючись підкреслити самобутній, руський характер християнства, прагнучи наповнити його власним ідейним змістом, київські князі та духовенство засновують свої православні духовно-релігійні та культурні осередки, канонізують руських князів і церковних подвижників. Одним із перших таких осередків став Києво-Печерський монастир, заснований у середині XI ст. Як зазначають дослідники, він не став філією одного з афонських чи константинопольських монастирів, а почав формуватися як багатопрофільний осередок духовно-просвітницької діяльності, що відрізняло його від монастирів Візантії [224, с. 5]. Він став своєрідною кузнею кадрів вищого духівництва Київської Русі: єпископів, ігуменів, архімандритів, центром руської богословської науки. З Києво-Печерським монастирем пов'язана діяльність митрополита Іларіона, ченців Антонія і Феодосія Печерських, літописця Нестора та багатьох інших.

Саме монастирі, митрополита та єпископські кафедри стали головними осередками суспільно-політичної думки Київської Русі. У працях давньоруських інтелектуалів з духовного середовища відбилися їхні погляди на походження та роль держави і князівської влади, ідеї соборності, самостійності та рівноправності Русі з іншими державами. Зокрема, у «Слові про закон і благодать» митрополита Іларіона, яке сучасні дослідники вважають першим політичним трактатом Київської Русі [9, с. 61], автор відстоює ідею державної й церковної рівноправності Русі з Візантійською імперією, виступає прихильником князівського єдиновладдя, у якому вбачає головну запоруку єдності й могутності Давньоруської держави. Літописець Нестор у «Повісті минулих літ» також особливу увагу приділяє обґрунтуванню законності й необхідності князівської влади, відстоює єдність слов'янських земель під духовним проводом християнської церкви [94, с. 19–20]. Саме ці та низка інших творів вихідців із Печерської обителі, за влучним висловом Д. Дорошенка, яскраво засвідчили те, що «у наших найстаріших письменників під чернечою рясою билося серце палких патріотів, які з гордощами дивилися на велич своєї землі» [65, с. 23].

На основі сюжетів книг Святого Письма, яке, за справедливим висловом В. Рички, було універсальним джерелом формування культури та ідеології для всього середньовічного світу, давньоруські книжники створили образ доброго й мудрого руського князя, подібний до біблійних Давида й Соломона [199, с. 44–64]. Саме таким постає Володимир Великий у творах митрополита Іларіона та Якова Мніха. Згадані автори також уподібнюють руського князя до першого християнського володаря Візантії Костянтина [215, с. 200–216; 169, с. 224–229]. Прагнучи піднести значення Києва як важливого центру православного світу, вони прирівнюють його до Єрусалима та Константинополя.

Серед творів, які представляють суспільно-політичну думку Київської Русі, варто виділити «Поучення дітям» Володимира Мономаха. Цей твір подає образ ідеального руського володаря, у якому політична мудрість

поєднується з високими християнськими чеснотами, політика узгоджується із суспільною мораллю. Як патріот-державець, князь закликає піклуватися про свою землю, берегти її єдність та захищати від зовнішніх ворогів [30, с. 454–462].

Отже, суспільно-політична думка Київської Русі стала, з одного боку, джерелом формування християнської державницької ідеології, а з іншого – засобом її поширення в давньоруському суспільстві.

Важливе значення для утвердження власної ідентичності православ'я в Київській Русі мало формування культу руських святих. Першими стали святі страсотерпці Борис і Гліб, сини Володимира Великого, вбиті за наказом Святополка Окаянного в 1015 р. Борис і Гліб були канонізовані, найімовірніше, у 1072 р., коли мощі братів перенесли до новозбудованого храму у Вишгороді [137, с. 111; 112]. Для Русі вшанування культу Бориса та Гліба мало не лише релігійне, а й важливе державно-політичне значення, оскільки воно було виявом бажання руських князів і духовенства закріпити державну єдність Русі, утвердити ідею дотримання відносин взаємної поваги й старшинства між князями. Відзначаючи святих як чудотворців, невідомий автор «Повідання про святих князів Бориса і Гліба» писав про них: «Воістину, ви царі є царями і князі князями, таж-бо при вашому сприянні князі наші противенців перемагають, вашою поміччю хваляться, ви землі Руської забрала й утвердження землі нашої» [228, с. 429]. Вшанування Бориса та Гліба навіть вийшло за межі Русі, і культ цих святих було прийнято у Візантії та інших слов'янських народів. До нашестя монголо-татар було також канонізовано Антонія і Феодосія Печерських, підготовлено ґрунт для канонізації Ольги та Володимира. Канонізація перших руських святих, з одного боку, сприяла піднесенню церковного авторитету Київської Русі у християнському світі, а з іншого – зміцнювала позиції Церкви всередині держави, підкреслювала її руську ідентичність, що посилювало її вплив як носія державницької ідеології в давньоруському суспільстві.

Отже, процес формування християнської державницької ідеології в Київській Русі був детермінований умовами її соціально-економічного, суспільно-політичного та культурного розвитку. У другій половині X ст. все очевиднішою ставала неспроможність слов'янського язичництва реагувати на суспільні зміни, викликані розвитком феодальних відносин та початком державотворчого процесу у східних слов'ян. Формування давньоруської державності потребувало зміцнення та ідеологічного обґрунтування великокнязівської влади, етнічної та політичної консолідації суспільства, залучення східнослов'янських земель в орбіту європейської християнської цивілізації. Володимир Великий усвідомив, що об'єднати східнослов'янські землі й створити міцну державу можна було лише на основі ідеології, яку б сприйняло все населення. Історичний досвід сусідніх країн підказував, що такою ідеологічною платформою могло стати монотеїстичне релігійне вчення. Зважаючи на викладені вище обставини, Володимир зупинив свій вибір на християнстві.

Запровадженням християнства було закладене ідеологічне підґрунтя для створення держави на східнослов'янських теренах. Основними джерелами формування християнської державницької ідеології в Київській Русі були:

– християнське віровчення з його Святим Письмом, яке визначало статус та положення правителя, встановлювало основні засади суспільної моралі та правила людського співжиття;

– культова діяльність церкви, насамперед християнські богослужіння, які не лише доносили до людей слово Боже, а й вчили поважати владу, піклуватися про свою державу;

– ідеї представників давньоруської суспільно-політичної думки, в яких обґрунтовувалася законність встановлення князівської влади, необхідність побудови самостійної держави, рівноправність Русі з іншими державами.

2.2. Формування рис громадянської релігії в давньоруському християнстві

Як було зазначено вище, сам термін «громадянська релігія» з'явився у XVIII ст., а в науковий вжиток увійшов у другій половині XX ст. Тому, на перший погляд, виглядає штучним екстраполювати це явище на Київську Русь доби середньовіччя. Однак ми виходимо не з міркувань хронології, а беремо до уваги сутнісну характеристику поняття «громадянської релігії». Хоча його сучасні концепти зазвичай пов'язують із процесом виникнення сучасних держав і націй, незаперечним є той факт, що в добу Київської Русі християнство перебувало в тісному взаємозв'язку з політичними, етнічними, культурними процесами. Воно являло собою прийняту суспільством і державою систему релігійних уявлень, вірувань, символів, цінностей, святинь, моральних принципів і ритуальних норм, пов'язаних із національною історією і розумінням народом своєї ролі у світі, що надало йому рис громадянської релігії.

Звичайно, ті зародкові форми розглядуваного феномену не варто ототожнювати із сучасними виявами громадянської релігії, коли йдеться про сформовані державні нації. Можливо, у нашому випадку доречніше говорити про зародкові форми чи ідеї цього явища або ж про протогромадянську релігію.

Джерелом для пошуку рис громадянської релігії в давньоруському християнстві для нас стали пам'ятки давньоруської літератури, які водночас є яскравими зразками тогочасної суспільно-політичної думки. До таких належить «Пам'ять і похвала князю руському Володимирі...» Якова Мніха [169, с. 224–229], «Повчання дітям» Володимира Мономаха [30, с. 454–462], «Повчання архієпископа Луки до братії» Луки Жидяти [180, с. 222, 223], «Слово о полку Ігоревім» [210] та інші. Однак найповніше ідеї громадянської релігії виражені у «Слові про закон і благодать митрополита Іларіона та «Повісті минулих літ» літописця Нестора.

2.2.1 «Слово про закон і благодать» митрополита Іларіона: сакральний вимір руської державності

«Слово про закон і благодать» митрополита Іларіона належить до видатних пам'яток літератури давньоруської доби і є набутком не лише української національної, а й світової культури. Його автор, як зазначає М. Грушевський, опановуючи всі засоби «для теми наскрізь оригінальної, національної – представлення прилучення до громади християнських народів своєї вітчизни – Русі і звеличання її сучасної сили, блиску, поваги, – він творить річ єдину в своїм роді, яка не повторюється більше і зостається вічним набутком скарбниці не тільки нашої, але і світової» [57, с. 62–63].

Твір Іларіона відзначається багатогранністю: у ньому гармонійно поєдналися релігійні, філософські, політичні та багато інших ідей. Окрім того, на наш погляд, цей твір – один із перших, на основі яких проростали ідеї громадянської релігії давньоруського суспільства, а отже й українського етносу як його історичного спадкоємця.

«Слово про закон і благодать», без сумніву, можна вважати однією з перших спроб християнського осмислення історії Русі та її народу. Видатний український історик М. Грушевський зауважує, що твір Іларіона «відбиває в собі той піднесений, самопевний настрій, свідомість доконаних великих діл свого часу, в котрій жили київські верхи останнього десятиліття Ярославової доби...» [57, с. 63–64]. Академік Д. Лихачов прийшов до висновку, що «основна тема “Слова” – прославлення Руської землі, її “кагана” Володимира і князя Ярослава», що «Іларіон створює власну патріотичну концепцію всесвітньої історії» і що значення цього твору «прирівнювалося до значення справжнього державного акта, державної декларації» [137, с. 22]. Схожих поглядів дотримуються й інші вчені [73, с. 58–69; 128; 158].

Характерною особливістю твору є те, що ці та схожі ідеї Іларіон виводив зі Святого Письма, що в сукупності становить осереддя громадянської релігії. Зокрема, на цю рису твору звернула увагу сучасна дослідниця О. Сліпушко, зауваживши, що «митець говорить мовою християнських

символів Старого і Нового Заповіту, утверджуючи таким чином домінуючі ідеї політики й ідеології Ярослава Мудрого» [213, с. 199]. Тобто, як бачимо, згадані дослідники вбачають у «Слові» не суто богословський твір, а відзначають поєднання в ньому релігійних, політичних та національних ідей.

Слід зауважити, що в історіографії трапляються й інші, дещо спрощені визначення характеру й змісту цього твору. Для прикладу, німецький вчений Л. Мюллер вважає, що «Слово про закон і благодать» у цілому є теологічним трактатом, який торкається важливих питань християнського богослов'я й етики. На його думку, сюжети твору обертаються навколо центральної – історико-богословської теми про покликання всіх народів до божественного спасіння, а тим самим водночас і навколо теми про значення того великого історичного повороту на Русі, свідком якого був сам Іларіон [163, с. 25]. Складається враження, що, згідно з Л. Мюллером, для київського митрополита тема Русі має побічний характер на тлі розвитку світових подій.

На наш погляд, така точка зору недостатньо переконлива. Більш обґрунтованими є висновки Д. Лихачова, який вважав, що «справжня мета “Слова” Іларіона не в догматично-богословському протиставленні Старого і Нового Завітів... Традиційне протиставлення двох завітів – це лише основа, на якій будується його визначення історичної місії Русі» [137, с. 22; 25]. Згідно з В. Мільковим, текстам Іларіона не властива догматична наповненість, відсутні догматичні докази різкого протиставлення небесного і земного, а тому, попри релігійну форму, зміст тексту далеко виходить за межі власне релігійних понять і стосується передусім історіософського осмислення [157, с. 10]. Інші вчені теж вважають, що «Слово про закон і благодать» порушує низку питань, котрі з певністю можна кваліфікувати як філософсько-політичні. «Це проблеми співвідношення влади і закону, мудрості і влади, меж закону, не лише в релігійному сенсі, а й в конкретно-політичному» [142, с. 45].

Поділяючи наведені погляди, зауважимо лише, що й сам Л. Мюллер не завжди послідовний у своїх судженнях і в окремих епізодах відзначає

«громадянсько-релігійний» характер Іларіонової науки, як-от: «Зрозуміло, що при такій *високій та релігійно обґрунтованій оцінці народу й держави* (курсив наш. – Т. 3.) Іларіон хоче бачити свою країну сильною та могутньою й гордиться тим, що є громадянином такої держави» [163, с. 32]. Далі дослідник звертає увагу на те, що Іларіон виказує готовність запозичувати такі літургійні формули, які не були відомі греко-православній церкві. «Готовність до запозичення західної літургійної формули в “Похвалі” Володимиру свідчить про екуменічний характер християнської віри Іларіона. Для нього, очевидно, не існувало протистояння Західної і Східної церков, що явно виявилось в 1054 р....» [163, с. 34]. По-перше, це протистояння виявило себе задовго до означеної дати, а, по-друге, якщо екуменізм тут замінити словом *надконфесійність*, то це знову ж таки свідчитиме на користь зародження ідей громадянської релігії.

Шукаючи відповідь на питання, які умови спричинилися до того, що «Слово про закон і благодать» митрополита Іларіона наповнилося, умовно кажучи, «громадянсько-релігійним» змістом, дослідники вдалися до аналізу соціокультурної ситуації, яка склалася на той час у Київській Русі.

Вони сходяться на тому, що для давньоруської релігійної, філософської та суспільно-політичної думки притаманні були її спрямованість на реальні потреби життя народу й держави, прагнення бачити передусім соціальне. «Воно не тільки зумовлює сприйняття релігійної ідеї, в ньому знаходить опору все, що є важливим для свого “язика” – русичів. Така виняткова зосередженість на соціальному була вираженням органічного властивого київським мислителям-книжникам політичного практицизму, соціального устремління на справи реальні, мирські» [73, с. 49].

Дослідники також відзначають, що процес сприйняття християнства відбувався на ґрунті культури, яка зберігала найдавніші релігійно-міфологічні уявлення. Зустріч і реальна взаємодія християнської та давньої релігійно-міфологічної картини світу сприяла плюралізму різноманітних філософських позицій, кожна з яких певною мірою відбивала результат

накладання християнських уявлень на модель світу, вироблену в культурі слов'ян у більш ранній період їхньої історії. Як наслідок цього, «києворуська думка спрямовується насамперед на обслуговування потреб, породжених суспільно-політичним життям тогочасної держави. Залишаючись теїстичною, вона навряд чи може бути визначена як теологічна. У ній не простежується замкненість на християнській доктрині. Це зумовлює, крім усього іншого, тематичну спрямованість, де провідним виявляється інтерес до проблем, безпосередньо пов'язаних з філософсько-світоглядним обґрунтуванням політики» [46, с. 826].

Отож є підстави для висновку, що зосередженість давньоруської думки на соціально-політичних проблемах сприяло зародженню в Київській Русі ідей громадянської релігії, що ми й бачимо на прикладі творчості Іларіона.

Для зручності наукового аналізу дослідники зазвичай поділяють текст «Слова» на певні частини. Зокрема, М. Грушевський виділяє декілька циклів, кожен з яких «має свій вступ і закінчення та творить окрему риторичну цілість, а ідея “Слова” розвивається при тім строго логічно, переходячи з циклу до циклу, які становлять, таким чином, не механічно пов'язані образки, а органічно сполучені переходи в степенуванні загальної ідеї» [57, с. 64]. У цілому ж історик поділяє «Слово» на дві частини: перша – загальна і друга, яка присвячена Русі, Володимирові і Ярославові [57, с. 71].

Відомий російський вчений Д. Лихачов умовно ділить твір на три частини: якщо в першій ідеться про вселенський характер християнства, у другій – про руське християнство, то третя частина присвячена возвеличенню князя Володимира [135, с. 34]. Тричленну модель визнає і В. Мільков: у першій частині обґрунтовується історично втілене буття, ідеться про його два періоди й черговість приєднання народів до «благодаті» [157, с. 10]; у другій – центральній частині – ширше розгортається тема протиставлення «нових» і «старих» народів, з'ясовується неминучість приєднання Русі до світової історії [157, с. 13]; зміст третьої частини «Слова», яка є його вінцем, становить похвала Володимирові [157, с. 14].

Відомий німецький славіст Л. Мюллер вважає, що твір складається з чотирьох частин, які спочатку були самостійними: 1) «Слово про Закон і Благодать» (проповідь на тему божественного плану спасіння, яке завдяки Ісусу Христу здолало національні межі); 2) підбір цитат зі Старого Завіту про майбутнє покликання народів; 3) «Похвала» Володимирі і 4) «Молитва від усієї Руської землі». Додатками виступають: 5) Нікейсько-Константинопольський символ віри і 6) власне «Сповідання віри» Іларіона [163, с. 15]. Тут виникає застереження щодо твердження дослідника про те, що підбір цитат зі Старого Завіту спочатку становив теологічний трактат або ж це був збір матеріалу для такого трактату, оскільки, як це ми нижче переконаємося, такі цитати автор використовував лише в межах обґрунтування ним певних концептуальних положень.

Зрозуміло, що погляд того чи того дослідника на складові частини «Слова...» виказує його уявлення про зміст, спрямованість і мету твору. Для нашого аналізу оптимальним видається поділ «Слова», що його запропонував В. Яременко, який виокремлює такі умовні фрагменти (нумерація наша): 1) Похвала Богу; 2) Історична неминучість Закону; 3) Символи Благодаті; 4) Благодать – Христос; 5) Про благодать; 6) Про Ісуса Христа; 7) Ізраїль і Христос; 8) Похвала християнству; 9) Похвала християнізації Русі; 10) Похвала Володимирові; 11) Похвала народу руському; 12) Похвала Володимирі; 13) Похвала Ярославу Мудрому і Києву; 14) Слово до Володимира і «Молитва» [215]. У процесі текстологічного аналізу твору ми будемо користуватися саме таким членуванням.

Одна з головних ідей твору – це турбота Бога про руську землю, про руський народ, руських людей. Бог опікується Руссю. Ідею возвеличення Русі Іларіон обґрунтовує з різних боків, і, можливо, тому його аргументація не завжди узгоджена, оскільки він зіткнувся з певними проблемами. З одного боку, отримавши вчення Христа, Русь стає благодатною: «возсіяло і в нас світло розуму» [215, с. 207], але постає питання: а якою ж Русь була до

християнізації, адже Бог вічний, до того ж сам автор обґрунтовує історичну неминучість Закону?

Вперше, що «віра благодатна по всій землі поширилась і до нашого народу руського дійшла», зазначається у фрагменті 8 (Похвала християнству) [215], у якому йдеться про поширення християнства, тобто про його універсальний характер у просторовому вимірі. Наступний фрагмент (Похвала християнізації Русі) побудований таким чином, що спочатку йде перелік усіх вад, які мав руський народ до Христової науки, і їм протиставляються ті християнські достоїнства, які він здобув після хрещення. Завершальна частина складається зі старо- і новозавітних висловів, смислове навантаження яких виявляється у їх здійсненності щодо величі Бога. На наш погляд, найважливіша ідея висловлена саме в першій частині фрагменту.

Радіючи з того, що руські люди уже зветься християнами, а не ідолослужителями, що вони здобули надію на життя вічне і що ставлять церкви Христові, а не городять сатанинські капища, і спасаються, причащаючись Христової пречистої крові, митрополит Іларіон з почуттям підсумовує: «Всі країни благі Бог нам помилував і нас не забув, захотів – спас нас, і до розуму істинного привів. Опустошеною і пересохлою була земля наша, ідолський жар висушував її, та несподівано забило Джерело євангельське і напоїло всю землю нашу, як сказав Ісаї: “Розступиться вода перед тими, що ходять по безодні, і стане земля обезводнена – болотом, і з землі спраглої джерело проб’ється”» (Ісаї 35:6-7) [215].

Автор намагається донести думку, що Бог дбає про руську землю, він не забув про неї, спас її, і напилися руські люди з Джерела євангельського, тобто все відбувається у провіденціальному плані: до християнізації Русі наша земля була «опустошеною і пересохлою», а опісля її напоїло Джерело євангельське. Однак такий стрункий хід думок дещо несподівано порушується подальшими роздумами мислителя. Прославляючи Володимира, Іларіон водночас хвалить язичницьких князів Ігоря та

Святослава – діда і батька великого кагана, «що в часи, коли владарювали, мужністю і хоробрістю прославилися в багатьох країнах, а перемоги їхні і силу згадують донині і славлять. Не в убогій-бо й невідомій землі владарювали, а в Руській, яку знають і до якої прислухаються по всіх чотирьох кінцях землі» [215, с. 209].

Отож бачимо певну суперечність: у 9-му фрагменті дохристиянська Русь показана як носій усіляких вад, а в 10-му ця ж дохристиянська земля постає багатою, відомою й визнаною. Як стала можливою така метаморфоза?

Можна припустити, що Іларіон оспівує Ігоря й Святослава як державців, що примножували славу Русі, і не заглиблюється у суть їхніх світоглядних (релігійних) переконань. Але таке припущення несумісне з Іларіоновим образом Володимира, у якому духовне, світоглядне (християнство) і світське (державне кермування) нерозривно пов'язані. Тоді можна піти шляхом, що його запропонував Л. Мюллер, який пояснює Іларіонову згадку про князів-язичників тим, «що вони у провіденціальному сенсі своїми військовими подвигами сприяли заснуванню тієї сильної держави, яку Володимир привів до християнства і яке завдяки цьому здобуло провіденціально-історичне значення» [163, с. 39].

На перший погляд, припущення Л. Мюллера виглядає логічним, однак дослідник упустив з поля зору одну важливу деталь: ідеться про Володимира як великого кагана Руської землі, і князі-язичники владарювали не деінде, а в землі Руській, отож ключовим поняттям тут є «Руська земля», а тому провіденціальне тлумачення діяльності князів не дає змоги пояснити зазначену метаморфозу: чому Іларіон оспівував язичницьку Русь?

Відповідаючи на це питання, можна вибудувати кілька рядів аргументації, які хоча й перетинатимуться, проте кожен із них володітиме самостійною доказовістю.

Передусім треба звернутися до символіко-алегоричного методу тлумачення Письма, яким користувався Іларіон і суть якого, на думку Л. Полякова, полягає «у розгляді тексту Письма як своєрідного “малого

світу», що володіє навіть більшою (в усякому випадку – особливою) мірою реальності, аніж природний універсум». «Малий світ» Біблії, – продовжує дослідник, – також символічний. Але специфічність цього символізму в тому, що він замкнений рамками тексту, до якого однаково належить і символізуючий «вираз» і символізуючий «текст» [185, с. 69]. Якщо «космологічний» символізм просторово можна схарактеризувати як вертикальний, то символізм Біблії, що потребує екзегези, – горизонтальний.

Центральна подія «малого світу» (як і світу великого) – боговтілення. Народження й земне життя Христа утворюють ніби точку «перелому» в долі людства, поворотний пункт, віху, що свідчить про радикальну зміну напрямку, по якому віднині має рухатися тварний світ. «Богобіжність» змінюється «богострімкістю», а процес повернення, що його здійснює Боголюдина, розгортається як реалізація старозавітних пророцтв і «матеріалізація» цих же старозавітних символів. Але це повернення можливе лише як «спокута», що сповна покриває всі ті помилки («гріхи») людини, які вона вчинила на довгому шляху «блукань» [185].

А зараз з означених теоретичних настанов поглянемо на те, якою, згідно із символіко-алегоричним методом Іларіона, постає дохристиянська Русь. Почнемо з того, що Бог «зпередвіку зволив і намислив послати в світ Сина свого і Цим явити Благодать». Благодать – це Христос, якій згідно з угодою з Богом «не настав ще час зійти на землю ... і спасти світ» [215, с. 201–202]. А тому стає зрозумілим (що інколи дивує непосвячених) початок першого фрагмента, дуже важливий у контексті нашої теми: «Благословен Господь Бог Ізраїлів, Бог християнський, що навістив і дарував спасіння людям своїм, що не дав до останку творіння своєму ідольською темрявою охопленим бути, і в бісівському слугуванні гинути» [215, с. 200].

Отож спасіння з передвіку уготоване всім людям, а отже і руському народу, руській землі, і в цьому розумінні про неї одвіку дбає Бог. З таких позицій стають зрозумілими вже згадувані слова з фрагмента 9 «Похвала християнізації Русі»: «Всі країни благі Бог нам помилував і нас не забув,

захотів – спас нас, і до розуму істинного привів» [215, с. 207]. Вважаємо, що саме такий хід думок і давав підстави Іларіону «реабілітувати» дохристиянську руську землю, що ми й бачимо у фрагменті 10 (Похвала Володимирові).

Оскільки Бог споконвіку опікувався Руською землею і була вона спраглою Істини, то в цьому розумінні діяльність князів-язичників Ігоря та Святослава, як і попервах Володимира (і в цьому контексті ми вже погоджуємося з наведеними вище словами Мюллера) справді мала провіденціальний характер. Саме такий «методологічний» підхід і дав змогу Іларіону розглядати Руську землю як єдність у часовому й просторовому континуумі. Отож Руська земля була багатою, знаною і визнаною «по всіх чотирьох кінцях землі» і завдяки Володимиру – апостолові й хрестителеві Русі – «в один час земля наша возславила Христа з Отцем і Святим Духом» [215, с. 210].

З позицій означеного методу Іларіона варто тлумачити і його уявлення про християнізацію Русі. Відомо, що в літературі до цього часу точаться суперечки про наявність/відсутність у «Слові...» антивізантійської позиції. З розглянутих позицій виявляється, що хрещення Русі ні в якому разі не є якоюсь ласкою Візантії, Риму чи будь-якого іншого релігійного центру – русичі були спрагли істини й саме тому із «землі спраглої» Джерело євангельське пробилось. А тому прилучення до Христа – це не чиясь зичливість, а вияв волі Бога, який одвічно опікувався нашою землею, а тому її прилучення до благодаті є здійсненням слів пророка Ісаї.

Ось тут ми натрапляємо ще на одну ознаку громадянської релігії в її зародковій формі – ідею, яка опісля стане провідною, а саме – особовість руського народу як народу християнського. «Першокнижник України Іларіон в своєму трактаті “Слово про Закон і Благодать”, – справедливо зауважує відомий сучасний філософ С. Кримський, – оголошує русичів “новим народом”, місія якого полягає в завершенні світового процесу приєднання усіх народів до Благодаті. Та сама ідея стає програмною для Кирило-

Мефодіївського братства, а персонально репрезентується поемою І. Франка «Мойсей» [128, с. 293].

Можна навести й інші аргументи, які вочевидь спричинилися до утвердження погляду Іларіона на Русь як святу землю. Як для християнського мислителя, оспівування Руської землі виглядає дещо незвичним, бо якщо суворо дотримуватись установок християнства, то славити земне негоже, оскільки «царство Моє не від світу цього». Та й сам Іларіон зауважує: «Іудеї бо земним веселяться, а християни ж на небесах сущим» [215, с. 203]. Очевидно, тут маються на увазі дохристиянські уявлення слов'ян про землю, які не могли не бути однією з підвалин Іларіонового мислення. Відомо, що земля у слов'ян сприймалася як батьківщина, рідний край, коріння роду, вона також пов'язувалася з материнським початком життя. Вважалося, що земля зберігає й передає українцям силу та славу предків. Та все ж Іларіон возвеличує «нашу землю», звертаючись при цьому до пророка Ісаї.

На думку А. Замалєєва і В. Зоца, монотеїстична релігійність на Русі сприймалася не в євангельському, а біблійному варіанті, що зумовлювалося змістовою близькістю релігійно-світоглядних принципів старозавітної системи й слов'яно-руського язичництва. І справді, у біблійних текстах немає вчення про загробне життя, вони не відкидають культу предків, не навіюють презирства до реального мирського життя, до земних благ і радощів, а бог мислиться у зв'язку з матеріальним. Це в основних моментах збігається з тим, у що вірив і чим жив староруський язичник [73, с. 38]. Отож можемо констатувати, що апеляція до старозавітних (а не євангельських) ідей, які, образно висловлюючись, не цуралися земного буття, для підтвердження набуття Руською землею «нової якості» була більш зрозумілою руській суспільності.

На схожі роздуми ми натрапляємо й у В. Горського. Як відомо, зауважує він, традиційний християнський світогляд уявляє історію як рух, що здійснюється з Божої волі й спрямовується поза власні межі до вічності, де

тільки і є можливим остаточне здійснення історії. З цього погляду, бачення Іларіона несе на собі відбиток укоріненого в міфологічному світосприйнятті уявлення про Божественне як джерело порядку й гармонії в земному світі. «Для нього, – стверджує дослідник, – сучасна йому земна історія виступає настільки досконалою, що спонукає не в майбутньому, а сьогоднішньому дні вбачати здійснення мрії про ідеал. Погляд на історію, який розробляє Іларіон, не виявляє прагнення обміняти всі блага нинішнього світу в ім'я досягнення жаданого майбутнього. Сучасне у цьому сенсі наче зливається з майбутнім, “спасіння” вважається вже здійсненим у самому акті хрещення Русі, яке тлумачиться як “усиновлення” Богом людини...” [47, с. 41].

Вочевидь, що саме відбиття в баченні Іларіона міфологічного уявлення про Божественне як джерело порядку й гармонії в земному світі теж спонукало його звертатися до біблійного тексту. Отож, узагальнюючи сказане вище, підтвердити тезу про сходження на нашу землю благодаті було неможливо без звернення до Старого Завіту. І саме таким чином обгрунтоване возвеличення «землі руської» набуває релігійної легітимності.

Отож бачимо яскравий приклад постановня найважливішого концепту національної віри: домагаючись політичного усамостійнення Русі, її незалежності від Візантії, зазнаючи впливу міфологічного світосприйняття, у якому земне життя, земля є цінностями, автор апелює до священних текстів (у яких, зрозуміло, немає слова Русь) і досягає вищої легітимації Руської землі. І це є одним із патріотичних виявів концепції всесвітньої історії Іларіона, на яку вказує Д. Лихачов [135, с. 30–31].

Руська земля – це і територія, і руський народ, і руські князі. Про землю як територію з її географічними характеристиками, культурним набутком, як місце проживання тощо йдеться переважно в «дохристиянській» частині «Слова», а в «християнській» – про руську землю як руський народ, руську державу, хоча такий поділ має умовний характер. Оспівуючи Володимира, озираючи його життєвий шлях і духовне поступування, Іларіон указує на переломний період діяльності кагана: «...аж доки змужнів, міццю і силою

вдосконаливсь, мужністю і розумом дозрів і єдиновладцем став землі своєї...» [215, с. 209], а вказуючи на те, що Георгій є гідним його наступником, закликає Володимира встати й «подивитись на того, хто прикрашає престол землі твоєї» [215, с. 213] та просить останнього молитись «за землю свою, і за людей, над якими так благовірно владарював» [215, с. 214].

Отож бачимо, що Руська земля, коли йдеться про Володимира і Ярослава Мудрого, ототожнюється із владарюванням, тобто з державністю. Підтвердженням того, що Руська земля розуміється як покликана Богом держава, є також слова із «Молитви до Бога усієї землі нашої»: «І допоки стоятиме світ, не допускай на нас напасті спокуси, не віддай нас у руки чужинців, щоб не прозваний город Твій городом невільників, а стадо Твоє – зайдами в землі не своїй, і хай не скажуть інші країни: «Де Бог їхній?» (Псалом 78: 10)» [215, с. 216].

Дослідники давно звернули увагу на концептуальну зрідненість «Слова про закон і благодать» зі «Словом про Ігорів похід». Якщо в цьому контексті проаналізувати зміст поняття Руська земля, яке в останньому творі вживається двадцять разів, то у своїй більшості воно розглядається саме з державницьких позицій. Для підтвердження цієї думки наведемо яскраві приклади. Автор, високо оцінюючи заслуги галицького князя Ярослава Осмомисла, закликає його виступити проти Кончака: «За землю Руську, // За рани Ігореві, // Хороброго Святославовича!» [214, с. 182].

У другому ж випадку він закликає руських князів до згоди й засуджує уособиці, бо: «Ви своїми чварами // Зачали наводити невірних // На землю Руську, // На життя Всеславове!» [214, с. 184]. Ігор, у час свого повернення з полону до Києва, змальовується так: «Сонце сяє в небі ясному, // Ігор-князь – у Руській землі!» [214, с. 188].

У наведених прикладах (а їх можна продовжити) Руська земля ідентифікується з тим чи іншим князем, тобто володарем, отже, вона розглядається як спосіб представлення державності.

З наведеного вище можемо зробити такий висновок: у «Повісті минулих літ» (у тому тексті, автором якого вважається Нестор) хоча і йдеться про Руську землю як державу, але все ж Руська земля описується з географічного й культурно-етнографічного поглядів, натомість у «Слові про закон і благодать» Іларіона, як і в «Слові про Ігорів похід», Руська земля розглядається швидше як християнська держава, що має сакральний характер, а руський народ – як народ християнський, який покликаний виконати місію приєднання всіх народів до Благодаті. Руська земля, руська держава просякнута святістю, що і є найважливішою ознакою громадянської релігії українського етносу в її зародкових формах.

У розглядуваному контексті варто звернути увагу на опис Іларіоном постаті князя. Якщо розглядати погляди мислителя у філософсько-правовому аспекті, то одним із найважливіших критеріїв, яким має відповідати князь, є дотримання законності, при цьому Іларіон ототожнював поняття «правда» і «закон». Здійснення влади повинно завжди ґрунтуватися на законі. Він не має права на свавілля. З цією думкою пов'язується ідея відповідальності князя перед богом нарівні з іншими людьми. Мислитель закликає князя чинити добро, не мститися ворогам, боятися Божого суду.

Якщо ж розглядати постать князя у «громадянсько-релігійному» сенсі, то він повинен, за Іларіоном, уособлювати єдність побожності й владарювання. Побожність як внутрішня пересторога свавілля, гармонія благовір'я і влади, благовірне владарювання – саме крізь таку призму в початкових формах громадянської релігії розглядалася фігура князя. Відповідно до думки Іларіона, світська держава повинна дбати про світські, загальнонародні справи, а Церква як віронавчальна, пастирська влада – про добро душ. Однак за нагальної потреби, зазначає мислитель, духовні настоятелі мають нагадувати світській владі про її обов'язки. Остання теза корелює із сучасними уявленнями про одну із функцій громадянської релігії.

Варто зазначити: в церковному статуті Володимира Святославовича наголошувалося, що влада князя обмежена постановами, які увійшли в

номоканон, що за деякі злочини князю судити «не личить», їх треба передати на розгляд церкви. Тим самим князь поставив свою владу в певні межі, визнав її обмеженою божественними законами, хоча й не говорив прямо про якісь норми, обов'язкові для себе. Можливо, це і є однією з причин того, у яких поетичних тонах Іларіон описує риси Володимира.

З наведеною вище рисою (сакральний характер руської державності) корелюється й інша ознака протогромадянської релігії староруської доби – уявлення про Київ як «новий Єрусалим». Звісно, що в самому творі такого твердження немає, але саме зі «Слова...» бере початок таке уявлення в нашій культурі. Розглянемо це детальніше. Почнемо з того, що Іларіон (фрагмент 13) порівнює Володимира з імператором Костянтином, який рівня йому за розумом і христоробністю, за діями з утвердження законів християнського життя, творення серед людей Божого царства. Подібно до того, як Костянтин зі своєю матір'ю принесли хрест із Єрусалима, так і Володимир зі своєю бабою принесли хрест «від нового Єрусалима – Констянтинограда, по всій землі своїй розставивши, утвердили віру» [215, с. 212].

У контексті сказаного знову слід звернутися до думок уже згаданого С. Кримського, що показують відмінність у формуванні російської й української духовності, а отже і змістовно нетотожні типи громадянської релігії. «Якщо при формуванні Московської держави росіяни запозичили зі спадщини Візантії ідею “Третього Риму”, тобто державного всевладдя, то Україна-Русь, – зауважує вчений, – висуває на перший план ідеологію “Другого Єрусалиму”, святої землі. Ідея “Святої Русі”, софійності буття як книги Божої Премудрості ... набуває в Україні пріоритетного значення» [128, с. 293]. Розвинемо цю тезу.

У наведеному фрагменті «Слова...» помічаємо лише натяк на особливу роль Києва у християнському світі. Більш прозоро про це сказано в 14 фрагменті, де прославляється Ярослав Мудрий і Київ. Зазначивши, що Ярослав Мудрий достойно продовжує справу Володимира, Іларіон особливо наголошує на діях князя щодо зміцнення побожності. «А ще дім Божий

святої премудрості поставив на святість і посвячення міста твого, – з пієтетом пише митрополит, – яке прикрасив всілякою красою – золотом і сріблом, і камінням коштовним, і посудом священним, якими церква величається і славиться по всіх околичних країнах, бо ж іншої такої не знайдеться на всій півночі земній від сходу до заходу» [215, с. 213].

Бачимо, що Київ є святинею, бо репрезентує ту церкву, з якою не зрівняється ніяка інша «на всій півночі земній від сходу до заходу». А тому цілком логічним є продовження наведеного уривка: «І славний город твій Київ величчю як вінцем увінчав, а людей твоїх і город святий всеславний доручив скорій на поміч християнам Святій Богородиці...» [215, с. 213]. Звідси виводимо наступну ознаку громадянської релігії: Київ є центром святої Русі, що репрезентує «небесний Єрусалим».

Наведене вище дає підстави стверджувати, що у «Слові...» митрополита Іларіона в зародковій формі наявні такі ідеї громадянської релігії українського етносу: Руською землею одвічно опікувався Бог, а тому здійснення пророцтв про сходження на неї Благодаті свідчить про те, що Руська земля є святою; покликання русичів як «нового народу» полягає у приєднанні всіх народів до Благодаті; руська державність має сакральний характер, оскільки її велич і міць по волі Всевишнього утвердив рівноапостольний князь Володимир, який уособлює поєднання благовір'я і владу; Київ – головне місто святої Русі, як репрезентанта «небесного Єрусалима».

Отже, «Слово про закон і благодать» митрополита Іларіона є одним із найважливіших джерел постановлення громадянської релігії українського етносу в її зародкових формах.

2.2.2. Ідеї громадянської релігії в «Повісті минулих літ»

Давньоруське літописання являє собою одне з найпомітніших явищ доби середньовіччя. Особливість цих літописів полягає в тому, що, на відміну від європейських хронік, написаних латиною, вони викладені мовою, близькою

до народно-розмовної, що зумовило їхню популярність. Давньоруські літописи читали й переписували впродовж багатьох століть, завдяки чому вони змогли дійти до нашого часу. «Повість минулих літ» – одна з найяскравіших пам'яток давньоруського літописання кінця XI – початку XII ст. Вона увібрала в себе історичні знання, які нагромадилися на той час у Русі, досягнення європейської історичної науки, традиції візантійської культури. Ще у XVIII ст. німецький історик Г. Міллер був вражений широтою літописної інформації та рівнем систематизації. Він вважав, що Нестор та його наступники настільки повно систематизували руську історію, що жодна інша нація не може похвалитися таким скарбом [237, с. 5].

Наукове дослідження «Повісті...», як зазначив М. Грушевський, розпочалося в середині XIX ст. [59]. З того часу дослідники проаналізували основні етапи створення літопису, здійснили його ретельний текстологічний аналіз, висловили чимало міркувань щодо історичної вірогідності окремих сюжетів твору. Підбиваючи своєрідний підсумок цих досліджень і даючи загальну оцінку «Повісті минулих літ», академік Б. Рибakov зазначив, що написаний з небувалою широтою і достовірністю історико-географічний вступ Нестора до історії Київської Русі заслуговує на повну довіру [207, с. 140]. Він також звертає увагу, що періодизація Нестора (виокремлення VI і IX ст. як найважливіших в історії слов'янства) «збігається з нашою: він виокремив в історії слов'янства ті ж моменти, які виокремлюємо сьогодні ми» [207, с. 141]. Оцінюючи видатну пам'ятку руського літописання, академік Д. Лихачов зауважив, що «Повість...» відбила у собі й ідеологію верхів феодального суспільства, і народні погляди на історію, що вона є водночас і епічним, і ліричним твором, своєрідними мужніми роздумами над історичним шляхом вітчизни. [136, с. 43]. Сучасний відомий дослідник академік П. Толочко наголошує на тому, що в цьому творі стверджено прогресивну філософську ідею взаємозв'язку й взаємозумовленості історії всіх народів [236, с. 737], а порушені автором дві дослідницькі проблеми («Звідки пішла Руська земля» і «Хто в ній почав спершу княжити») свідчать

про те, «що на відміну від багатьох своїх сучасників і наступників (у тому числі й деяких сучасних істориків), він прекрасно усвідомлював взаємозв'язок цих явищ, їхню обумовленість внутрішнім розвитком східнослов'янського суспільства [236, с. 738].

«Повість минулих літ» – явище багатогранне, а тому воно є об'єктом вивчення істориків, філософів, культурологів, філологів, літературознавців, лінгвістів, соціологів, політологів, богословів, релігієзнавців. У сучасному українському релігієзнавстві цей твір, з одного боку, використовується як інформативне джерело, а з другого – як підстава для ідентифікації київського християнства [98, с. 9–23]. Однак у науковій літературі немає праць, у яких ця пам'ятка розглядалася б під кутом зору становлення громадянської релігії на українських теренах. Тому в цьому підрозділі буде окреслено й визначено сутність тих ідей, які лягали в основу становлення громадянської (або ж протогромадянської) релігії києворуського соціуму.

Аналізуючи структуру «Повісті минулих літ», слід зазначити, що вона складається із поширеного вступу до слов'яно-руської історії, який, на думку С. Соловйова, М. Костомарова, Б. Рибаківа, П. Толочка та інших дослідників літописів, і був власне «Повістю...», і датованої хроніки, доведеної до 1110 р. Предметом нашої уваги є передусім вступ, в інших випадках, де будуть посилання на датовану частину, це спеціально обумовлено. Сьогодні відомі три редакції «Повісті...»: Несторова (1112–1113 рр.), Сильвестрова (1116 рр.) і невідомого автора (1118–1119 рр.). З третьою редакцією «Повісті...» дослідники пов'язують появу в ній проварязької тенденції, яка значно змінила зміст не лише Несторового вступу до історії Русі, а й окремих датованих записів [236, с. 740]. З огляду на це, свої висновки ми будемо на Несторовій редакції, використовуючи як основне джерело публікацію твору, вміщену в збірнику «Літопис Руський» [137].

Переважна більшість теоретиків пов'язує становлення громадянської релігії з утвердженням державності. У часи Нестора Київська Русь якраз і переживала процес свого державного становлення. Тому цілком логічним

буде проаналізувати «Повість минулих літ» на предмет визначення ролі християнства в цьому процесі, виявлення в давньоруському християнстві символів, цінностей, святинь, моральних принципів і ритуальних норм, пов'язаних із національною історією й розумінням народом своєї ролі у світі, що і є ознакою наявності в ньому рис громадянської релігії.

Вступ, який, за твердженнями науковців, написав Нестор, становить інтерес для дослідника з декількох міркувань. Передусім, він написаний рідною руською мовою, яка водночас була і державною мовою, отож логічно припустити, що знання таких текстів не обмежувалося вузьким колом «обраних». А тому літописи, ці своєрідні хрестоматії різних історичних творів, мали вплив на громадську думку, принаймні були орієнтовані на просвічені верстви, які доносили цю думку до широкого загалу. А отже, їх потрібно розглядати як загальнокультурне явище Русі, а не як приналежне якійсь одній суспільній групі, а їх вивчення – як проникнення в духовну ситуацію того часу.

Зрозуміло також, що Нестор, пишучи вступ, прагнув досягнути декількох цілей, зокрема з'ясувати справжнє походження Київської держави, визначити її місце і роль у слов'янському світі тощо, а тому не випадково всі дослідники визнають його історичний геній. Але Нестор не тільки історик-літописець, а й мислитель, своєрідний ідеолог Руської держави. А тому він не лише здійснює виклад історичних подій, а ґрунтує його на своєрідній «філософії історії», яка, з одного боку, стверджує ідеологію Руської держави, а з другого, як ми тепер сказали б, захищає її інформаційну, ідеологічну безпеку. У лоні цієї ідеологічної системи й зароджувалися ідеї громадянської релігії українського етносу на стадії його формування.

Уже перше речення літопису, а саме «Повість минулих літ Нестора, чорноризця Феодосієвого монастиря, звідки пішла Руська земля, і хто в ній почав спершу княжити, і як *Руська земля* постала» [137], свідчить про прагнення знайти таку відповідь, яка опиралася б на щось вище, аніж буденні емпіричні наукові знання, які в часи Нестора вже набули певного поширення.

І тим джерелом, з якого можна було почерпнути правдиву відповідь, було сакральне. Саме воно надавало святості землі, народу, державі, князю, а це, як відомо, і є одним з головних постулатів громадянської релігії.

Зрозуміло, як середньовічний історик, літописець мусив корені такого постання шукати у священних текстах, але він виступає не як богослов, а швидше як соціальний мислитель й ідеолог. Він не обтяжує себе якимись доктринальними положеннями, не заглиблюється в богословські тонкощі, а шукає ту ідеологічну «матерію», яка згуртувала б й утвердила б руську спільноту. А тут важить не стільки проникливість у віроповчальні настанови, скільки сама ідея сакрального, вищого, що дає «право» онтологічного утвердження спільноти, відкриває можливість виправдання й возвеличення її буття.

На підтвердження сказаного, як приклад, наведемо літописні свідчення про Символ віри, котрий прийняв Володимир під час хрещення: «Коли ж охрестили Володимира, передали йому віру християнську, кажучи так: “Хай не спокусять тебе деякі з еретиків. А ти віруй, так говорячи...”» [137, с. 63]. І далі викладається Символ віри, яким повинна керуватися новостворена церква. Але християнське віровчення тут викладено далеко не канонічним чином. Основу основ християнської віри Володимиру викладають в дусі аріанства, яке протягом багатьох віків переслідувалося західною і східною церквами. Володимир, згідно з літописом, приймає християнство, увірувавши в те, що «Син – подібносущий єсть до безначального отця, рожденням тільки одрізняючись від отця і Духа» [137, с. 64].

Але вже на I Вселенському соборі в 325 р. була засуджена як ересь ця аріанська формула, яка ставить Сина Божого Ісуса Христа нижче від Бога-Отця і стверджує, що Син Божий не подібний у всьому на Отця, але створений ним, тобто є творінням Божим, однак не є Богом. Цей собор встановив, що єдино правильною є формула «єдиносущий», і проголосив еретиками всіх, хто дотримувався слова «подібносущий». Це одне слово

породжувало дві різні системи богословського бачення основи основ християнської віри.

І ті, що повчали Володимира такого викладу Символу віри, і ті, що записували це до літопису, не могли не знати цього. Але вони не стали вводити в оману, хоча не насмілилися ширше викласти аріанські погляди і навіть через кілька рядків засудили аріанство. Зокрема, в літописі збереглися відгуки суперечливих поглядів і протилежних ідейних установок, котрими керувалися літописці в різні періоди історії. Звідки аріанські погляди проникли до основного історичного документа, хто міг вчити Володимира аріанського символу віри і чому три редактори допустили такий недогляд – до цього часу не з'ясовано. Існує припущення, що, найімовірніше, тут простежуються залишки кирило-мефодіївської традиції [98, с. 13–14].

Можливо, це й так. Але в контексті сказаного вище логічно запрошується припущення, що потреба ідеологів у точному знанні догматів і канонів не виглядала такою доконечною. Натомість потреба уздріти себе, свою землю в сакральному світлі набирала характеру історичної неминучості. «Володимир, ото ж, просвітився сам, і сини його, і земля його» [137, с. 67] – читаємо в датованій частині літопису.

Ото ж першою ідеологемою громадянської релігії киеворуської доби є *земля*. Принагідно нагадаємо, що цей термін означає в літописі переважно державу, територію, народ, іноді – військо, рать. В. Колесов також уважає, що термін *земля* в середньовічній Русі вживався в однині й означав своє, рідне [115, с. 260], тобто рідну землю, а ще й свою владу, своє володіння [115, с. 272]. Руська земля протиставлялася чужій землі, а згодом чужій країні. Очевидно, що в уявленні русичів *Руська земля* набувала священного характеру, свідченням чому можуть бути слова, вкладені літописцем Святославу: «Тож не осоромимо землі Руської, а ляжемо кістьми тут, бо ж мертвий сорому не зазнає» [137, с. 41].

Згідно з Нестором, Руська земля перебуває у «володінні» Яфета, якому після потопу «дісталася північна сторона і західна». Яфетова частина, у якій

«сидить Русь» та інші народи, з'єднується з частинами Сима і Хама. Очевидно, цим літописець хотів ствердити і місце слов'ян у «божественній» ойкумені, і її нерозривність з іншими частинами [137, с. 1].

Наступною ідеєю, яку можна віднести до комплексу громадянської релігії киеворуського періоду, є створення автором «Повісті...» образу слов'ян. Тут застосовується декілька прийомів, і щонайперше – з'ясування їхнього генеалогічного походження загалом і полян зокрема. Як писав Нестор, після вавилонського стовпотворіння бог поділив людей на 72 народи. «Від цих ото сімдесяти і двох народів, од племені таки Яфетового, постав народ слов'янський – так звані норики, які є слов'янами. Од тих слов'ян розійшлися вони по Землі і прозвалися іменами своїми, – [од того], де сіли, на котрому місці. Ті, що, прийшовши, сіли по ріці на ймення Морава, і прозвалися моравами, а другі чехами назвалися. ... слов'яни ті, прийшовши сіли на Віслі і прозвалися ляхами. А від тих ляхів [пішли одні, що] прозвалися полянами, другі ляхи [прозвалися] лютичами, інші – мазовшанами, ще інші – поморянами.

Так само й ті ж слов'яни, прийшовши, сіли по Дніпру і назвалися полянами, а інші – деревлянами, бо осіли в лісах; а другі сіли межі Прип'яттю і Двіною і назвалися дреговичами; а інші сіли на Двіні і назвалися полочанами – од річки, яка впадає в Двіну і має назву Полота; од сеї [річки] вони назвалися полочанами. Слов'яни ж, [що] сіли довкола озера Ільменя, прозвалися своїм іменем... А другі ж сіли на Десні, і по Сейму, і по Сулі і назвалися сіверянами.

І так розійшовся слов'янський народ ...» [137, с. 2–3].

Як бачимо, тут правдиві історичні відомості щодо розселення слов'янських племен накладені на біблійну легенду, як того і вимагав час. Але для сучасного дослідника це не просто авторська данина часу: усвідомлено чи зумисне Нестор так вибудував свою оповідь, що об'єктивно у такий спосіб формувався комплекс української громадянської релігії. Адже слов'яни, поляни – це не якісь кочівники й не прийшли звідкись племена, а

народ, який живе в Яфетовій частині, веде свій родовід від Яфетових синів, тобто живе на землі, яка приділена Богом, а тому боронить її, сам управляє в ній, бо здатний до самоврядування.

Ще одну рису громадянської релігії можна вгледіти в описі Нестором звичаїв різних племен, яке відомий російський історик Б. Рибаків назвав правдивим, зауваживши, що первісні звичаї древлян і радимичів (приблизно епоха зарубинецької культури) він протиставляв «мудрим і тямущим» полянам (племена черняхівської культури) [207, с. 140]. Насамперед привертає увагу те, за якими критеріями він виокремив ті особливості полян-русів, які вирізняють їх серед інших спільнот. У «Повісті...» Нестор оповідає таке: «Усі племена мали ж свої обичаї, і заповіти, кожне – свій норів. Так, поляни мали звичай своїх предків, тихий і лагідний, і поштивість до невісток своїх, а невістки до свекрів своїх і до діверів велику пошану мали. І весільний звичай мали вони: не ходив жених по молоду, а приводили її ввечері, а на завтра приносили для її родини те, що за неї дадуть. А деревляни жили подібно до звірів, жили по-скотськи: і вбивали вони один одного, і їли все нечисте, і весіль у них не було, а умикали вони дівчат коло води. А радимичі, і в'ятичі, і сіверяни один обичай мали: жили вони в лісі, як ото всякий звір, їли все нечисте, і срамослів'я було в них перед батьками і перед невістками. І весіль не бувало в них, а ігрища межі селами. І сходилися вони на ігрища, на пляси і на всякі бісівські пісні, і тут умикали жінок собі, – з якою ото хто умовився. Мали ж вони по дві і по три жони. А коли хто вмирав – чинили вони тризну над ним, а потім розводили великий вогонь і, поклавши на вогонь мерця, спалювали його. А після цього, зібравши кості, вкладали їх у невеликий посуд і ставили на придорожньому стовпі, як це роблять вятичі й нині» [137, с. 8–9].

Звернемо увагу на зміст понять *закон, обичай (звичай), заповіт, норів*. Дослідник соціальних термінів Давньої Русі В. Колесов дає таке тлумачення. *Закон* – установлення обов'язкового, те, що приймається багатьма на основі вільного вияву волі; закон християнський кращий за язичницький, але й у

поган є свій закон. *Звичай* – це узвичаєння, те, до чого всі звикли, що ведеться здавна. *Закон* вищий від звичаю, оскільки він об’єднує правовими відносинами більше людей, ніж *звичай*; крім того *закон* – благодать, а беззаконня – зло. *Заповіт* означає обітницю й угоду, що їх складають на тривалі часи. Водночас термін *звичай* може вживатися замість слова *закон* як усне передання, узвичаєння. *Норов* – душевний стан, характер; останні категорії також проявляються в особливій поведінці й виступають як активна сила людини; *норов* веде людину, спонукає до дії, супроводжує будь-який її вчинок. Зливаючись, *звичай* і *норов* постають як *закон* [115, с. 124-136].

Подану вище, кажучи сучасними словами, характеристику менталітету різних племен, Нестор будує на основі «Хроніки» Георгія Амартола, візантійського історика IX ст., який висвітлював події всесвітньої історії від «сотворіння світу» до 842 р.: «Говорить Георгій Амартол у літопису, що “кожному народові дано закон. В одних є писаний, а в других – звичай, який ті, що не мають писаного закону, вважають отчим законом”» [137, с. 10]. Ці слова Нестора з урахуванням наведеної думки В. Колесова можна пояснити так. Отчі закони різняться між собою, згодом, є правдиві закони і неправдиві. Останні постають як беззаконня, але виконуються з такою ж ревністю, як і правдиві закони. Приміром, британці «беззаконня як закон отчий чинять ... щедро і нездержливе» [137, с. 10].

Отож є підстави для вірогідного судження: правдивий отчий закон – це і є закон божий або ж має божественну сутність. Ті, що дотримуються такого закону, є законниками, побожними людьми. Такими, наприклад, є бактріяни й індонезійці, що «ніякого зла не чинять і ніякого зла не коять через страх великий *перед богом*» [137, с. 10]. А тому в Нестора логічним є завершення попереднього уривка про протиставлення звичаїв полян звичаям інших племен передхристиянської доби: «Сей же обичай держали і кривичі, й інші погани, не віддаючи закону божого, бо творили вони самі собі закони» [137, с. 10]. Зрозуміло, що такий хід думок повністю вписується у схему постановня громадянської релігії.

З «Повісті...» випливає, що поляни одвічно мали правдивий отчий, а отже божий закон, дотримувалися його, чим і відрізнялися від інших етнічних спільнот. З «громадянсько-релігійних» позицій можна пояснити й проголошену літописцем подібність полян до інших, інколи географічно віддалених народів – і ті й ті чинять по-божому, а тому світоглядно-релігійна відмінність не суттєва, головне – віра в бога.

Інша аргументація на користь полян як божого народу наводиться тоді, коли Русь протиставляється сучасним Нестору половцям. Навівши з «Хроніки» Амартола яскраві приклади безбожного життя поган, історик «вривається» в дійсність: «Так само оце й нині, при нас, половці держать закон предків своїх: кров проливати і вихвалитися цим. І їдять вони всяку нечисть, хом'яків і ховрахів. А за себе беруть вони мачух своїх і ятрівок, і інші сповняють обичаї отців своїх» [137, с. 10]. Отже, погани мають неправдивий, небожий закон своїх предків. Але поляни вищі від половців не тому, що вони живуть по-божому, а тому, що вони вже християни. «А ми ж християни, – скільки єсть земель, що вірують у святу трійцю, і в єдине хрещення, і в єдину віру, – закон маємо один, оскільки ми в Христа охрестилися і в Христа втілились» [137, с. 10].

Бачимо, що «громадянсько-релігійне» обґрунтування полян як Божого народу набуває нової якості. Полянське плем'я – це спільнота, яка є носієм закону Божого (Христового), а не тільки чи не стільки закону божого предківського. Поляни – це люди, які хрещені й у Христа втілені. Цим літописець і показує повну перевагу полян над половцями, що й зрозуміло. Але здається, цим він хоче підкреслити й вагу полян як перших серед слов'янських племен у християнізації Русі й навколо цієї ідеї їх об'єднати.

Поляни, за Нестором, живуть у союзі з Богом, а тому Бог їм допомагає, завжди посідає їхню сторону. Підтвердженням цьому є оповіді про обрив (аварів) і про те, як хозари хотіли брати данину з полян. Обри гнітили слов'ян, чинили насильство над дулібським жінкам, оскільки запрягали їх у свої колісниці замість коней. Коментуючи цю частину твору, Б. Рибак

зауважує: «Яскрава розповідь про аварів ... була не тільки сумним оповіданням про тягар іноземного ярма, вона під пером київського історика перетворилася у протиставлення племені дулібів (що розпалося ... на кілька частин) Київському княжінню, що зберегло свою єдність» [207, с. 141]. Поряд з цим ми хочемо звернути увагу ще на одну обставину. За свою погорду, зверхність, зауважує Нестор, «потребив їх бог, і померли вони всі, і не зостався ані один обрин. І єсть приказка в Русі й до сьогодні: “Погинули вони як обри”, – бо нема їхнього ні племені, ні потомства» [137, с. 7]. Отож Бог на стороні полян, він є їхнім заступником, а не покровителем безбожників. У такий спосіб ідеї громадянської релігії ставали фактором захисту руської спільноти.

Аналогічні наслідки ми бачимо й у випадку з хозарами. Коли останні зажадали данини, поляни хотіли сплатити її мечем, але старці хозарські радять своєму князю відмовитися від неї. «Ми здобули її однобічним оружжям, себто шаблями, а сих оружжя обоюдогостре, себто мечі. Сі будуть брати данину і з нас, і з інших земель» [137, с. 11]. Висновки літописця закономірні: «І все це збулося, бо говорили вони не з своєї волі, а за божим повелінням» [137, с. 11]. (Виявляється, коли йдеться про порятунок полян, то Бог навіть безбожниками може повелівати!). На підтвердження цього він наводить історію Мойсеєвого виходу з єгипетського полону. Тобто літописець зображає полян як народ, наділений Божою ласкою та підтримкою.

Ще однією рисою громадянської релігії Русі, як це можна вивести з оповіді Нестора, є наділення зверхників тими якостями, які забезпечують належну організацію життя соціуму. Мабуть, літописець був добре обізнаний з новгородськими віяннями, «завдяки» яким у початках державного життя слов'ян опинилися варяги. Ця, на перший погляд, малозначуща теза могла б мати важкі соціальні наслідки: адже йшлося не лише про перевагу якогось новгородського елемента, а про природну нездатність слов'ян до цивілізованого життя.

Та незалежно від того, чи був обізнаний Нестор з таким баченням, а чи ні, його концепція досить вмотивована. Основоположне твердження літописця таке: слов'яни, поляни, Русь самостійно організовували свої форми правління. Варто зауважити, що він з пієтетом ставиться до перших наших керманічів, хоча вони й не були християнами, але, як ми вже знаємо, були побожними людьми, трималися закону. Як свідчать давні переклади, спочатку закон сприймався тільки як закон Божий, а тому й законник був людиною святою, яка знала закони, правила з їхньою допомогою [115, с. 128]. Отже, у полян здатність до організації й самоорганізації є атрибутивною.

Спочатку Нестор змальовує родове життя полян, які «жили особно і володіли родами своїми... жили кожен із родом своїм на своїх місцях, володіючи кожен родом своїм» [137, с. 4]. Згодом серед полян виокремлюється, як ми сьогодні сказали б, своєрідна еліта: брати Кий, Щек, Хорив і сестра їхня Либідь, які заснували Київ як столицю племінного княжіння полян. Отож полянам не потрібна була стороння допомога в організації (перед)державного життя. Брати ж досягли такої соціальної височини тому, що були «мужами мудрими й тямущими» [137, с. 5]. Ця мудрість і тямущість виявилася в тому, що Кий відвідує Царгород, зав'язує стосунки з цивілізованим світом. Власне, стверджує Нестор, саме слов'яни відкрили шлях «із Греків [у Варяги]: по Дніпру...» [137, с. 3], надавши можливість варягам побачити блиск тогочасної культури.

Не тільки поляни, а й інші слов'янські племена мали свої княжіння: деревляни, дреговичі, словени та ін. Слов'яни (русь) вміють не тільки добре керувати, захищати свої володіння, а й впливати на інші спільноти, зокрема через стягнення данини. Нестор нараховує півтора десятка народів, які сплачують Русі данину. Отож до зазначених ознак додається ще одна дуже важлива риса – здатність до самоорганізації, захисту й уміння чинити тиск на вороже оточення.

Дуже важливою в контексті становлення початків громадянської релігії є оповідь про подорож апостола Андрія до полян і словен. Б. Рибаків вважає, що легенда про подорож святого апостола Андрія до гір, на яких згодом постав Київ, Нестору не належить [207, с. 136]. Інші вчені стриманіші у своїх оцінках. Наприклад, академік П. Толочко звертає увагу на те, що хоча «вступ до “Повісті минулих літ” не має дат, але це зовсім не означає, що літописець не орієнтувався у відносній хронології історичних подій. Розповідь про князя Кия знаходиться в своєрідній хронологічній рамці: їй передує легенда про відвідання київських гір апостолом Андрієм...» [236, с. 738]. Тут начебто питання про приналежність легенди саме редакції Нестора і не стоїть.

Однак така легенда неминуха в цьому тексті, оскільки саме вона, по суті, довершує струнку будову громадянської релігії (за всієї умовності цього терміна для тогочасних умов). Ми вже бачили, що полянська і взагалі слов'янська спільнота є «легітимною» в сакральному розумінні слова. Генеалогічно слов'яни походять від Яфетового племені, у світоглядному відношенні вони дотримуються правдивого закону своїх батьків й Божого (Христового) закону, у міжплемінних стосунках вони приязні, володіють необхідними вміннями для самостійної організації свого соціуму, уміють належно оборонятися. Та в цій композиції не вистачає ще двох елементів: земля слов'янська має бути благословенною, як і її державність. І ці необхідні два штрихи блискуче додала легенда про подорож руськими землями апостола Андрія.

Звичайно, те, що земля, яку заселяють слов'яни, «не забута богом», видно з першої сторінки «Повісті...», оскільки вона є частиною Яфетового уділу. Але у світлі новозавітних уявлень це положення потрібно було підсилити, аби, з одного боку, земля слов'янська була б рівноцінною з іншими християнськими землями, і, мабуть, володіла би більшими достоїнствами у порівнянні з поганськими. Саме тому автор легенди вигадує для просвітника такий незвичний шлях.

Книжнику необхідно було здолати одну важливу географічну перешкоду: відомо, що Андрій був у Синопі й звідти вирушив до Риму; отож необхідно було, зауважує Б. Рибаків, відшукати такий варіант шляху, який вів би з Чорного моря в Рим через Руські землі. Для цієї мети послуговував той географічний уривок, у якому йдеться про зв'язки Русі з частиною Симовою, частиною Хамовою і з Римом. Однак думка про широкі зв'язки Русі, стверджує науковець, повинна була отримати інший конкретний вираз, оскільки відправною точкою була не Русь, а береги Понта. «Так, імовірно і народився той варіант опису шляху по Дніпру, де автор веде читача знизу вгору, з півдня на північ, від Понта до Варязького моря і потім вже приводить його в Рим. Опис шляху “із Грек” був конче необхідним автору легенди про апостола – просвітника Русі для того, аби показати своїм читачам, що можна потрапити із Синопа в Рим із заїздом у Руські землі» [207, с. 127].

Бачимо, що навіть географічний фактор «підпорядкований» завданню возвеличення Русі. Літописець особливо підкреслює, що апостол Андрій подорожував не просто так, а «за приреченням божим прийшов і став під горами на березі. А на другий день, уставши, сказав він ученикам своїм, які були з ним: “Бачите ви гори сі? Так от, на сих горах возсіяє благодать божа, і буде город великий, і церков багато воздвигне бог”. ... І, поклонившись богу, він спустився з гори сеї, де опісля постав Київ, і рушив по Дніпру вгору» [137, с. 3].

Отже, земля полян, як територія і народ, мають Божу благодать, як і руська державність («город великий»). А це і є найважливішим моментом, можна сказати, осердям громадянської релігії, що давало змогу руській спільноті почувати себе захищеною, перебувати в безпеці, відчувати свою вкоріненість у бутті.

Здійснений під цим кутом зору аналіз «Повісті минулих літ» дає підстави для таких висновків: твір Нестора є пам'яткою, яка засвідчує становлення в Київській Русі початків української громадянської релігії;

підтвердження цьому ми знаходимо в обґрунтуванні погляду, що поляни живуть по-божому, дотримуються закону Христа, є дружелюбними, мудрими й тямущими, вміють урядувати й захищати свої здобутки, а земля руська і державність руська перебувають під опікою Бога, а тому Русь і постала як «свята».

Висновки до розділу 2

Запровадження християнства у східних слов'ян було об'єктивно зумовлене початком формування давньоруської державності, що потребувало зміцнення та ідеологічного обґрунтування великокнязівської влади, державної консолідації східнослов'янських племен та залучення їх в орбіту європейської християнської цивілізації. Володимир Великий усвідомив, що досягти цього можна лише на основі ідеологічної платформи, яку б сприйняло все населення. У добу середньовіччя основою такої платформи могло стати монотеїстичне релігійне вчення. Керуючись мотивами не лише релігійно-світоглядного, а й політичного, економічного та цивілізаційного характеру, київський князь зупинив свій вибір на християнстві.

Християнство заклало підґрунтя для формування відповідної державницької ідеології в Київській Русі. В її основу були покладені християнське віровчення з його Святим Письмом, яке освячувало інституцію влади та встановлювало основні засади суспільного буття, ідеї представників давньоруської суспільно-політичної думки. Утвердження цієї ідеології здійснювалося через князівську владу та Церкву.

Тісний зв'язок християнського віровчення із суспільно-політичними процесами в Київській Русі зумовив появу в давньоруському християнстві певних рис громадянської релігії, що знайшло віддзеркалення у видатних пам'ятках давньоруського письменства.

Зокрема, у «Слові про закон і благодать» митрополита Іларіона та «Повісті минулих літ» літописця Нестора вмотивовані такі ідеї громадянської релігії: одвічна опіка Бога руською землею, а тому здійснення пророцтв про

сходження на неї Благодаті є свідченням її святості; Руська земля в цих творах виступає у триєдиній суті – територія, народ і держава; сакральний характер руської державності; уособлення в князівській владі єдності благовір'я й володарювання; зображення Києва головним містом святої Русі, центром православного світу, подібним до Константинополя; обґрунтування на основі Святого Письма ідеї єдності та незалежності Русі. У цих творах простежується прагнення християнського осмислення історичного досвіду руського народу, об'єднання суспільства розумінням спільної долі та спільних цілей, узаконення соціального порядку на основі християнських цінностей.

РОЗДІЛ 3.

УЧАСТЬ РУСЬКОЇ ПРАВОСЛАВНОЇ ЦЕРКВИ У ПРОЦЕСІ ДЕРЖАВОТВОРЕННЯ

Якщо розглядати державотворчий процес у Київській Русі як об'єднання під зверхністю київських князів східнослов'янських теренів, політичну та етнічну консолідацію населення, формування державних інституцій, утвердження єдиної релігії та ідеології тощо, то стає цілком очевидним, що до більшості складників державотворення була причетна Руська православна церква. Під кутом зору політичних наук держава в сучасному розумінні розглядається як форма організації політичної влади, що покликана впорядкувати суспільні відносини на певній території [227, с. 34]. Держава як політична інституція покликана виконувати низку функцій, основними з яких є законотворча, забезпечення правопорядку, узгодження інтересів різних соціальних груп та індивідів, розв'язання соціальних конфліктів, державно-адміністративне управління, здійснення економічної, соціальної та культурної політики, захист національних інтересів і суверенітету держави у сфері міжнародних відносин [39, с. 116].

Аналіз історичних джерел переконливо засвідчує, що Руська православна церква була безпосередньо причетна до виконання окреслених вище функцій. Духовенство мало значний вплив на суспільно-політичне життя, брало участь у формуванні внутрішньої політики, надто в соціальній та культурній сферах, впливало на економічні процеси. Особливо слід підкреслити роль Церкви та духовенства у формуванні системи законодавства та судочинства Київської Русі. Церква поряд із державною князівською владою стала основним провідником християнської державницької ідеології, яка формувала етнічну ідентичність давньоруського населення, укріплювала його почуття належності до єдиної держави.

3.1. Участь Церкви та духовенства в державно-політичному житті Київської Русі

Особливістю візантійської моделі християнства було те, що світська влада домінувала над релігійною. Це, можливо, стало однією з причин, чому князь Володимир обрав саме східний обряд: з одного боку, він отримував ідеологічну підтримку своїм державотворчим планам, а з іншого – контроль над ним із боку церкви не встановлювався. Такі взаємовідносини держави й церкви відповідали системі політичного устрою Київської Русі, яка була на той час ранньофеодальною монархією. Як зазначив І. Власовський, руські князі не були цезаропапістами, бо, починаючи від Володимира Великого, вони не втручалися в суто релігійні справи церкви. Водночас не було в Київській Русі й проявів папоцезаризму. Церква, не намагаючись підмінити державні інституції, сприяла піднесенню їхнього авторитету, здійснювала моральний вплив на владу, культивувала в неї християнські цінності та ідеали [29, с. 47–48]. Тому можна погодитися з тими дослідниками, які вважають, що у відносинах між державою й церквою в Київській Русі встановилася система гармонії, або «симфонії».

У міжнародному контексті християнізація відкривала шлях до визнання за Київською державою самостійного місця в політичній структурі тогочасного світу й можливість закріплення за її володарем нових знаків влади та титулатури [5, с. 36].

Запровадження Володимиром Великим християнства як державної релігії дало значний поштовх державотворчим процесам, а Церква стала не лише невіддільною частиною духовного простору, а й посіла поважне місце в суспільно-політичному житті Русі, ставши, за влучним висловом академіка П. Толочка, частиною самої держави [231, с. 278].

У цьому контексті вагомим видається проблема становлення церковної ієрархії в Київській Русі. Відповідно до літописної традиції започаткування Київської митрополії відбулося 1037 р. з початком будівництва Софійського собору. Водночас сучасні дослідники зауважують, що митрополія могла

з'явитися дещо раніше. Згідно зі свідченнями різних джерел, митрополича кафедра могла бути створена відразу після хрещення Русі та спорудження Десятинної церкви. [5, с. 33–34]. На цьому також наголошує В. Демочко. Дослідник стверджує, що формування Київської митрополії відбувалося «за обережних пошуків взаємоприйнятних шляхів співробітництва між церквою та державою» [62, с. 28]. Зокрема, намагаючись уникнути залежності від Візантії, князь Володимир спочатку надає під резиденцію митрополиту як ставленику Константинопольського патріарха Переяслав; і лише згодом резиденція була перенесена до Києва.

Водночас потрібно зауважити, що переважну більшість митрополитів Київської Русі все ж надсилали з Константинополя. Розбудова Київської митрополії суттєво активізувалася за наступника Володимира – князя Ярослава. Вона суттєво розширила сферу дії візантійського церковного правопорядку, поширюючи його на мережу руських єпархій. Так, перші єпископії з'явилися в Новгороді та Білгороді, що поблизу Києва, а згодом вони були закладені в Чернігові, Полоцьку, Турові та інших містах. Усього в домонгольську добу на Русі було створено близько 16 єпископій [98, с. 27].

Спочатку вищі церковні посади й передусім крісло митрополита віддавали переважно вихідцям із Візантії (із 22 митрополитів, які очолювали Руську церкву в домонгольський період, лише троє були русичами) [227, с. 279]. Митрополита висвячував Константинопольський патріарх, призначав патріарший собор й інтронізували його на кафедрі в Києві, у Софійському соборі, після погодження з князем. Як наслідок, нововисвячені митрополити були змушені шукати способи налагодження плідних взаємин із князівською владою, від якої вони залежали насамперед економічно. Те, що переважна більшість митрополитів були греками, хоч як це дивно, мало свої позитивні результати: оскільки вони були іноземцями, то стояли над політичними пристрастями, які іноді розгорялися між різними руськими князями та князівськими угрупованнями. Митрополити не ставали на чийсь бік у князівських усобицях, а послідовно відстоювали єдність митрополії та держави.

Однак згодом київські князі намагаються проявити самостійність у питанні призначення митрополитів і, незалежно від Константинополя, висувають своїх представників на митрополичу кафедру. Зокрема, у 1051 р. Ярослав Мудрий самостійно поставив на митрополичий престол русича Іларіона. Через століття за безпосередньої ініціативи князя Ізяслава Мстиславовича на церковному соборі 1147 р. у Києві митрополитом руським було обрано й висвячено без благословення Константинопольського патріарха постриженця Зарубського Пречистенського монастиря Кліма Смолятича. Після захоплення Києва Юрієм Долгоруким у 1149 р. митрополит залишав столицю разом з Ізяславом. Наступного року князь Ізяслав двічі виганяв Юрія з Києва й повертав митрополита Кліма на митрополичу кафедру. Після другого повернення Клім Смолятич ще п'ять років очолював митрополію, тобто був митрополитом із невеликими перервами дев'ять років [43, с. 311].

Після чергового захоплення Києва Юрієм Долгоруким у 1155 р. митрополію очолив ставленик Константинополя Костянтин. Після смерті Юрія Київ перейшов під владу Ростислава Мстиславовича, який хотів повернути на посаду Климента, але патріарх Константинопольський прислав свого ставленика Іоана. Князь був змушений погодитися з цією кандидатурою, але попередив, що в разі повторення ситуації «без призволення нашого і всупереч правилам святих апостолів, ми не приймемо його, а будуть вибирати єпископи» [137, с. 285].

Проте це не означає, що київські князі повністю «нейтралізували» вплив вищих церковних ієрархів на державні справи. Упродовж тривалого часу Церква й духовенство брали участь у суспільно-політичному житті та державотворчих процесах у Київській Русі. Зокрема митрополит, єпископи та ігумени були радниками князя й могли впливати на його рішення. Першим літописним прикладом цього стала ситуація зі скасуванням Володимиром після хрещення смертної кари й заміною її на віру – грошовий штраф. Це, як подає літописець, призвело до росту злочинності. Тоді єпископи звернулися до князя: «Осе умножилися розбійники. Чому ти не караєш? [...] Ти поставлений еси

богом на кару всім злим і на милість добрим. Належить тобі карати розбійника, але з дізнанням». Володимир прислухався до них і скасував віри [137, с. 71].

Вагому позицію займала Церква також у врегулюванні питань, що виникали між різними князями, особливо в період роздробленості Київської Русі. Для прикладу, у 1096 р., як засвідчив літопис, князі Святополк і Володимир вирішили в Києві «урядитися про Руську землю перед єпископами, ігуменами, перед мужами отців своїх і перед городянами». Отож, як бачимо, духовенство брало участь у радах та вічах [137, с. 139].

Особливо слід відзначити активну участь у політичному житті держави руських митрополитів. Хоча окремі дослідники намагаються переконати, що митрополити-чужинці не брали участі в політичному житті Київської держави [118, с. 53], ми більше схилиємося до думки В. Липинського, який зазначив, що «київський митрополит став першим радником князя й мав на державні справи реальний вплив» [134, с. 110]. Його авторитет іноді мав вирішальне значення у примиренні князів і запобіганні міжкнязівським усобицям, що неодноразово засвідчено в літописах.

Наприклад, у 1097 р. після осліплення Василька за наказом київського князя Святополка Володимир Мономах зі своїми братами вирішив здійснити похід на Київ. За переказами, щоб відвернути похід, кияни послали на переговори до Володимира Всеволодовича княгиню Анну й митрополита Миколая. Їм удалося відмовити Володимира від задуму, який загрожував новим кровопролиттям. За свідченням літописця, на рішення князя вплинули повага до княгині та авторитет митрополита, якого «[...] він так само поважав, [його] сан святительський, і не ослуhavся мольби його» [137, с. 150].

Через кілька років, у 1101 р., конфлікт між київським князем Святополком і Ярославом Ярополчичем також було залагоджено завдяки митрополиту Миколаю та ігуменам, які привели Ярослава до присяги «перед гробами святих Бориса і Гліба» [137, с. 155]. У 1136 р. представники чернігівського роду Ольговичів розпочали військові дії проти київського князя Ярополка Володимировича. Однак до кровопролиття не дійшло, оскільки сторони

замирилися «і цілували вони хреста межі собою, коли між ними ходив смиренний митрополит Михаїл із хрестом» [137, с. 189]. Тобто завдяки втручанню митрополита, який, судячи зі всього, мав значний авторитет та міг впливати на важливі політичні рішення князів, війна між ними цього разу так і не розпочалася.

Дуже показовим у цьому контексті є літописний епізод 1195 р., який яскраво демонструє позицію київських митрополитів щодо збереження миру й політичної стабільності на Русі. У цьому році суздальський князь Всеволод Юрійович прислав послів до київського князя Рюрика Ростиславича, намагаючись повернути під свій вплив частину руських земель, які останній передав своєму зятеві Роману Мстиславичу і скріпив це рішення хресним цілуванням. Між князями розгорнулися суперечки, які загрожували війною. Тоді Рюрик розповів про ситуацію, що склалася, митрополиту Никифору й спитав у нього поради. На що митрополит відповів: «Княже, ми приставлені єсмо в Руській землі богом, удержувати вас од кровопролиття. Якщо ж пролитися крові християнській в Руській землі тому, що ти дав єси волость молодшому в обхід старшого і хреста єси йому цілував, то нині я знімаю з тебе хресне цілування і беру на себе. А ти послухай мене: узявши волость у зятя свого, дай же старшому, а Романові даси іншу, замість тої» [137, с. 356]. Рюрик київський прислухався до митрополита, пішов на перемовини із зятем Романом та Всеволодом, і вони мирно розв'язали суперечку, уникнувши в такий спосіб кровопролиття.

У цілому ж, якщо оцінювати роль Церкви в політичному житті Київської Русі в період роздроблення, то слід відзначити, що вона була основним чинником, який стримував відцентрові тенденції. Адже жодне з князівств, яким би сильним воно не було, не могло претендувати на повну незалежність від Києва доти, доки там перебувала митрополія. Показовим, зокрема, є факт, що його навів літописець під 1149 р.: перед наступом Юрія Долгорукого на Київ Ізяслав із сім'єю виїхав до міста Володимира й забрав із собою митрополита Кліма [137, с. 225]. Очевидно, наявність при князеві митрополита визначала

його старшинство щодо інших руських князів, робила його князівство центром руських земель.

Наявність митрополії сприймалася як важливий атрибут державності. Тому не випадково Андрій Боголюбський, прагнучи від'єднати Володимиро-Суздальську землю від Києва, спробував заснувати нову митрополію у Володимирі-на-Клязьмі. Він знайшов претендента і навіть підготував для нього митрополичу резиденцію в Успенському соборі. Князь вислав до Константинопольського патріарха Луки Хризверга свого посла Якова Станіславича з проханням заснувати митрополію. Патріарх вислухав послання від князя перед священним собором і присутніми на ньому єпископом Ростовським і Суздальським Никоном та послом від митрополита Київського і всієї Русі Федором. У результаті Патріарх вислав грамоту до Андрія Боголюбського, у якій обґрунтував свою відмову, посилаючись на правила святих апостолів і святих отців, які велять «митрополъи и епископы цело и непоколебимо и нерушимо своя оправдана держати повелели» [183, с. 222–224]. Цілком можливо, що на рішення патріарха вплинула позиція митрополита Київського і всієї Русі, який намагався утримати в єдності митрополію й мав підтримку в цьому від більшості єпископів та удільних князів.

Отже, як бачимо, в часи політичної нестабільності, у період роздроблення Київської Русі, яке супроводжувалося княжими усобицями, Руська православна церква виступала в ролі своєрідного політичного стабілізатора, намагалася згладжувати гостроту князівських чвар. Київські митрополити завжди були прихильниками єдності Русі. Це навіть закріпилося в титулі митрополитів: спочатку місцеві джерела іменували їх митрополитами Київськими, а згодом – митрополитами Київськими й усієї Русі. Зокрема вперше такий титул ужито в Лаврентіївському літописі під 1230 р. [118, с. 53]. Митрополити, незалежно від походження, сприймали Руську землю не як великокняжий домен, а як увесь державний простір Русі, де проживало православне населення. Як зазначив академік П. Толочко, для представників духовної влади не мало значення, хто з

князів мав рацію, а хто ні, бо їхнє піклування полягало в тому, щоб запобігти кровопролиттю та утримати від усобиць і правих, і неправих [231, с. 283].

Цілком можливо, що митрополити брали участь у церемоніях, пов'язаних зі вступом на князювання київських князів. Зокрема, за даними літопису, у 1113 р. Володимира Мономаха, запрошеного в Київ, зустрічали митрополит Никифор з трьома єпископами й «з усіма киянами з честю великою» [137, с. 172]. Цей факт можна сприймати як помазання на престол князя Київської Русі, що було духовною легітимізацією його влади. Підтвердженням цій версії можуть бути події 1156 р. Літописець повідомляє, що тоді прибув із Цесаргорода митрополит Костянтин. Князь Юрій з єпископами прийняли його з почеснями. Клима було усунуто з митрополита і здійснено службу Божу, якою благословили Юрія на князювання [137, с. 268]. Можливо, це свідчить про традицію рукопокладання київських князів митрополитами або частину офіційного обряду вокняжіння.

Цілком імовірно, що митрополити були причетними до призначення удільних князів. Під 1156 р. літописець оповідає про новгородського єпископа Нифонта, який не визнавав Климента Смолятича, поставленого на митрополита Київського без благословення Константинопольського патріарха. Згадується, що цей Нифонт мав приязні стосунки з князем Святославом Ольговичем, який сів у Новгороді-Сіверському *без відома митрополита Клима* [137, с. 268]. Це дає підстави для припущення про те, що удільні князі призначалися за погодженням з руським митрополитом.

Окремі митрополити увійшли в історію Київської Русі не лише як очільники Руської православної церкви, а і як відомі будівничі. До прикладу, як засвідчив літописець, переяславський митрополит Єфрем провадив широку будівничу діяльність, причому збудував не лише кілька величних храмів, а й «кам'яні стіни города, і кам'яну споруду бані, – сього ж не було в Русі» [137, с. 128]. Тобто йшлося про будівництво чи не перших мурованих (а не дерев'яних) фортифікаційних споруд. У цьому проявився державницький підхід

митрополита, котрий хотів укріпити Переяслав, що постійно страждав від нападів кочовиків, і цим зміцнити обороноздатність Київської Русі.

Великий авторитет мали також ігумени монастирів. Джерела, зокрема, повідомляють про прихильне ставлення князів Ізяслава та Святослава до Феодосія Печерського як мудрого поради́ника й наставника. Приміром, у «Житії Феодосія» Нестор писав, що Ізяслав «пильно слухав і робив усе, що звелів йому великий отець наш преподобний Теодосій»; Святослав «часто приходив до нього, аби насититися духовною поживою», а «великий Теодосій заходив до нього, нагадуючи йому про страх Божий і про любов до брата» [71, с. 48, 72].

Ігумени, як і митрополити, часто виступали в ролі миротворців під час князівських усобиць. Зокрема, у 1127 р., коли розгорівся конфлікт між чернігівськими князями Всеволодом Ольговичем та Ярославом Святославичем, котрі намагалися заручитися підтримкою Мстислава Київського, миротворцем виступив ігумен монастиря Святого Антонія Григорій, який «не дав Мстиславу стати раттю за Ярослава». Аби уникнути чергової усобиці та кровопролиття, за його ініціативою в Києві зібрався «весь собор ієрейський» (митрополита у той час не було) і відмовив Мстислава виступити війною на боці Ярослава [137, с. 183].

Важливу роль у державно-політичних справах Київської Русі відігравали також і єпископи. Вони вважалися високопоставленими церковними сановниками, духовними князями, влада яких коли й не прирівнювалася до становища місцевого князя, то принаймні була в багатьох питаннях рівноправною. На початковому етапі християнізації єпископські кафедри посідали вихідці з Візантії. Однак з другої половини XI ст. єпископами почали призначати представників місцевого духовенства. Зокрема, лише Києво-Печерський монастир підготував близько 50 єпископів на руські кафедри [187, с. 106].

Єпископ мав свій адміністративно-управлінський апарат, що за своєю структурою відповідав князівському. Внутрішній устрій церковно-адміністративних областей цілковито відповідав політико-адміністративному

поділу земель-князівств на волості й погости. Основу внутрішньої організації єпархіальної області становили парафії, управління якими здійснювали намісники єпископа. Ці церковно-адміністративні осередки збігалися з областями князівських намісників чи посадників. Отже, пристосовуючись до конкретно-історичних умов ранньосередньовічної Русі, Православна церква будувала свою організацію за феодально-ієрархічним зразком, наслідуючи в загальних рисах структуру державного устрою [62, с. 28].

Про важливість ролі єпископів у розбудові Київської держави свідчить той факт, що князь Ярослав Мудрий, утверджуючись на престолі, розсилав своїх синів намісниками в різні князівства у супроводі призначених за порадою митрополита Іларіона єпископів. До прикладу, у 1034 р. князь поставив свого сина Володимира князем у Новгороді, а єпископом у тому ж місті було призначено Луку Жидяту [137, с. 88]. Передбачалося, що єпископ стане підтримкою й опорою князя. Як наголосив сам єпископ Лука, у своїх настановах він, з одного боку, закликав людей шанувати князя, а з іншого – вимагав від влади милосердя до підлеглих, чесного суду, соціальної справедливості [180, с. 222–223].

Часто єпископи були духовними наставниками для родин удільних князів. Під 1113 р. літописець повідомляє про призначення печерського ігумена Феоктиста єпископом у Чернігів. Далі він відзначив таке: «І рад був князь Давид Святославич і княгиня Феодосія, бо він був її отцем духовним» [137, с. 170].

Окрім церковних і судових справ, єпископи виконували таку важливу громадську функцію, як контроль над мірами й вагами. Це було передбачено Уставом князя Володимира про церковні суди. Зокрема, у Синодальній редакції цього документа в ст. 15 зазначено: «поручено святымъ єпископамъ городские и торговые мерила и спуды, и свесы и ставила... блюсти без пакости, не оумалити, ни оумножити, за все то дати ему слово в день суда великого, яко же и о душахъ человеческихъ» [66, с. 24]. Згідно з Уставом при єпископських кафедрах зберігалися еталони мір і ваги, а єпископ із кліром отримав право

контролювати їх на ринку. З цими метричними стандартами звірялися в разі суперечок. За звірку діючих на ринку мір з еталоном церква брала мито. Відповідно контроль за мірами й вагами давав церкві не лише додаткові права, а й прибутки. Тож неодмінним атрибутом ринкових площ у руських містах стала церква, де зберігалися ці еталони, а навколо неї гуртувалися колонії руських та іноземних купців. Духовенство засуджувало й карало за підробку мір і ваги, таким чином виступаючи захисником торгового люду та звичайних громадян-покупців.

Історичні джерела свідчать також про те, що церковні ієреї часто виступали в ролі дипломатів. Для прикладу, у 1140 р. митрополит Михаїл представляв київського князя В'ячеслава на переговорах із Всеволодом Ольговичем, який вів своє військо на Київ. Завдяки його посередництву князям вдалося мирно розв'язати конфлікт і поділити між собою волості [137, с. 191]. Інший приклад: у 1141 р. новгородський єпископ Нифонт був посланий до князя Всеволода Ольговича на переговори щодо призначення його сина Святослава князем у Новгород [137, с. 193]. За 1160 р. є згадка про те, що смоленський князь Роман Ростиславич відрядив «попа свого» на переговори з князем Ізяславом [137, с. 280].

Виступали церковнослужителі в ролі перемовників і для міської громади. Наприклад, у 1154 р. після поразки київського князя Ростислава від Ізяслава київський престол залишився вакантним. Кияни, остерігаючись нападів половців, відправили на перемови до Ізяслава єпископа Канівського Деміана, який запросив цього чернігівського князя до Києва [137, с. 263]. Очевидно, що в разі відсутності князівської влади вище духовенство могло представляти громаду у зносинах з іншими князями для вирішення важливих державно-політичних справ.

Під час перемовин між князями духовенство брало в них участь для здійснення обряду «хресного цілування», коли, досягнувши домовленості, князі цілували хрест, чим засвідчували свою відповідальність перед Богом і перед людьми за її дотримання. За свідченням літописця, це, зокрема, трапилося в

1067 р., коли Ізяслав, Святослав і Всеволод Ярославичі цілували чесний хрест перед Всеславом Брянчиславичем, гарантуючи йому безпеку [137, с. 104]. Князі не дотримали свого слова й ув'язнили Всеслава. Однак під час повстання 1068 р. його було визволено з порубу й поставлено на князювання. Ізяслава ж вигнали з Києва, що літописець трактує як кару за порушення хресного цілування. «Хай не порушують чесного хреста, переступивши його. Якщо хто ж переступить, то й тут дістане кару й в прийдешньому віці муку», – писав літописець [137, с. 106]. Тобто у князівському середовищі культивувалося почуття не лише політичної, а й духовної відповідальності за свої вчинки.

У літописах згадуються також документи під назвою «хресні грамоти» [137, с. 257]. – договори, які визначали умови миру між князями. Відповідно, існував ритуал скріплення таких угод цілуванням хреста, що мало стати запорукою їхнього дотримання. Порушення хресного цілування часто ставало приводом до міжкнязівських усобиць. Вважалося, що воно також могло накликати на відступника кару Божу, як це сталося з Володимиром Володаревичем. У 1097 р. на Любецькому з'їзді князі теж здійснили обряд хресного цілування, що мало стати запорукою дотримання умов [137, с. 146].

Становлення давньоруської державності передбачало формування системи законодавства й судочинства, які б регулювали суспільні відносини. У цій сфері роль церкви незаперечна, оскільки церковне право стало важливою складовою частиною державного законодавства Київської Русі.

Спочатку в підпорядкування Церкви переходять сімейно-шлюбні відносини, розв'язання прав успадкування тощо. Регулювання основних етапів життєвого циклу людини та супроводження їх християнськими обрядами мали на меті призвичаїти мешканців Київської Русі до християнських норм і звичаїв [5, с. 37]. Відповідно, виникли церковні суди, під юрисдикцію яких потрапили всі, хто був причетний до церковного відомства: як безпосередньо священники, так і ті, хто прислуговував або був під опікою церкви. Окрему категорію, яка підпадала під судову владу Церкви, становили мешканці земель, що належали церковній організації [260,

с. 99]. Ці судові інституції також повністю перейняли вирішення цивільних справ у галузі шлюбного законодавства, віри та моралі. Система покарань у них ґрунтувалася на матеріальній основі: винні сплачували грошовий або натуральний штраф [255, с. 857].

Церква та духовенство мали стосунок і до створення військової організації в Київській Русі. Руські князі для підняття бойового духу часто перед військовими походами брали благословення митрополитів чи ігуменів, освячували зброю, поклонялися святим мощам. Зокрема, київський князь Святополк мав традицію перед походом поклонитися гробу Феодосія Печерського та брати благословення в ігумена Києво-Печерського монастиря [137, с. 162]. Очевидно, священники брали участь і у військових походах. Для прикладу, описуючи похід руських князів під керівництвом Володимира Мономаха на половців у 1111 р., літописець повідомляє, що, готуючись до бою, князь наказав «попам своїм співати тропарі, і кондаки хреста чесного, і канон святій богородиці» [137, с. 166]. Можливо, цей факт можна трактувати як наявність у руських дружинах інституції військового капелана.

Для розвитку будь-якої держави важливе значення мають її міжнародні зв'язки. Як відомо, Київська Русь підтримувала політичні, економічні, торговельні та культурні зв'язки з країнами Європи та Візантією. Ці зв'язки особливо посилилися після прийняття Руссю християнства як державної релігії. Не останню роль у цих стосунках відігравали церква й духовенство. Зокрема укріпленню зв'язків із Візантією сприяли постійні контакти київських митрополитів із Константинополем. Чернече паломництво також проклало шляхи міжнародного спілкування. Зокрема, досить поширеним було паломництво ченців Києво-Печерської лаври по святих місцях Східного Середземномор'я. Завдяки їхній активності зовнішній світ швидко дізнався про християнський Київ, визнав його й прийняв до своєї спільноти [224, с. 84]. Окрім того, у монастирях, особливо в Києво-Печерському, серед місцевої братії жили й працювали іноземці: вірмени, грузини, болгары, серби та ін. [158,

с. 189]. Окремі з них були лікарями, ремісниками, художниками. Їхня діяльність сприяла культурному обміну між Руссю й зовнішнім світом.

Отже, якщо окреслити роль Руської православної церкви у становленні Давньоруської держави, то вона цілком очевидна й досить вагома. Церква була безпосередньо причетна до виконання таких державних функцій, як законотворча, судова, забезпечення правопорядку, політичної стабільності. Вищі церковні ієрархи (митрополити, єпископи, ігумени) брали активну участь у суспільно-політичному житті Київської Русі. Своїми діями вони прагнули забезпечити мир і порядок у державі. Церква стала основним провідником руської християнської державницької ідеології, джерелом етнічної та державної ідентичності давньоруського населення. Цілком поділяємо думку П. Толочка про те, що Церква була найпослідовнішою хранителькою загальноруської єдності [231, с. 286].

3.2. Руська православна церква в розбудові духовних та культурних підвалин Давньоруської держави

Сприяючи державній владі у впровадженні християнства як державної релігії, Церква отримала широку свободу й великі можливості для впливу на суспільство з метою утвердження християнських цінностей та морально-етичних норм у повсякденному житті.

Виходячи з розуміння того, що будь-яка держава розпочинається з окремої сім'ї та родини, насамперед потрібно відзначити значний вплив Церкви на еволюцію понять про сімейні й родинні відносини. Саме за її участю після запровадження християнства було вироблено моральні та правові норми, які відповідали державному, класовому устрою давньоруського суспільства та християнським принципам [260, с. 108]. Вони мали сприяти утвердженню малої сім'ї, зміцненню шлюбу, захисту подружніх та соціальних прав жінки.

Ця потреба ґрунтувалася на тому, що в дохристиянську добу шлюбно-сімейні відносини регулювалися звичаєвим правом та язичницькими

обрядами. Шлюб зазвичай здійснювався у таких формах, як викуп, договір та викрадання нареченої [21, с. 45]. Зокрема, у «Повісті минулих літ» літописець, характеризує полян, відзначив: «...і весільний звичай мали вони: не ходив жених по молоду, а приводили її ввечері; а назавтра приносили для її родини те, що за неї дадуть» [137, с. 8]. Очевидно, такий шлюб можна розглядати як договірний за викуп. Однак у більшості східнослов'янських племен, за свідченням Нестора, «весіль не бувало в них, а ігрища межі селами. І сходилися вони на ігрища, на пляси і на всякі бісівські пісні, і тут умикали жінок собі... [...] Мали ж вони по дві і по три жони» [137, с. 9]. Без сумніву, викрадання дружин, багатоженство і насилля, яке часто допускалося чоловіками при цьому, ставило жінку в принизливе становище, послаблювало міцність шлюбу, призводило до моральної деградації.

З прийняттям християнства Церква взяла на себе турботу про впорядкування шлюбно-сімейних відносин, стала на захист родинних цінностей. Важливим кроком у цьому напрямі стало церковне законодавство про шлюб, основними джерелами якого були Святе Письмо та візантійське й руське церковне право. Водночас ми поділяємо думку В. Рички, який відзначив, що «формування норм шлюбного і сімейного права у Київській Русі відбувалося на основі взаємодії місцевих правових звичаїв і привнесених церквою християнських [202, с. 133].

Узаконення норм шлюбно-сімейного права розпочалося ще в часи Володимира Великого, а в середині XI ст. найповніше відбилося в законодавчому кодексі князя Ярослава Мудрого «Устав про церковні суди». Проаналізуємо окремі з них на основі публікації Основного ізводу, який містить у собі 56 статей [66, с. 86–91]

Насамперед друга стаття Уставу передбачила суворі норми покарання за «умикання» нареченої: «Аже кто умчить девку или насилить, аже боярская дчи, за сором ей 5 гривен золота, а епископу 5 гривен золота; а менших бояр гривна золота, а епископу гривна золота; добрых людеи за сором 5 гривен

серебра, а єпископу 5 гривен серебра; а на умычницех по гривне серебра, а князь казнить их» [66, с. 86]. Уставом також заборонялося багатоженство. Зокрема, стаття 17 гласила: «Аще кто иметь две жены водити, митрополиту 20 гривен, а которая подлегла, тую пояти в дом церковный, а первую жену держати по закону. Имет ли лихо ею держати казнью казнити» [66, с. 87]. Тобто тут ми бачимо, що, окрім заборони чоловікам жити з двома дружинами, ця стаття захищала право першої. Стаття 29 забороняла батькам насильно видавати заміж доньок. У ній говорилося, що коли після насильного видання донька заподіє собі якусь шкоду, то батьки будуть покарані: «А что девка оучинит над собою, то отець и мать митрополиту в'вине» [66, с. 88].

Отже, такі поганські звичаї, як викрадення («умикання») та купівлі жінок, багатоженство, насилля над дівчатами під час одруження, хоча й не відразу, але поступово викорінювалися. Невпорядковані раніше шлюбні стосунки тепер освячувалися й скріплювалися церковним вінчанням, під час якого союз чоловіка й жінки церква благословляла до кінця їхнього життя. Можливо, на початках християнізації не у всіх випадках під час шлюбів здійснювалися обряди церковного вінчання, однак згодом численні канонічні настанови та «заповіді» церковних ієрархів повчали, що «...без венчания жен не поимати никому ж, ни богат, ни убог, ни нищъ ни работен. Без венчания бо женитба незаконна есть и неблагословена и нечиста» [202, с. 133].

Окремі статті захищали честь, гідність та права жінки, передбачали різні види покарань за аморальні вчинки, мали запобігти сімейному насиллю. Наприклад, ст. 43 передбачала покарання дітей за побиття батьків [66, с. 89], ст. 40 захищала чоловіка від насилля з боку дружини: «А ще жена бьет мужа, митрополиту 3 гривны» [66, с. 89]. Однак, що цікаво, за побиття чоловіком власної жінки, на відміну від чужої, покарання не передбачалося. Стаття 53 визначала перелік підстав для розлучення сімейної пари. Тут теж відчувається певна дискримінація жінки, адже лише негідні вчинки з боку дружини (подружня зрада, змова проти чоловіка, пограбування чоловіка

тощо) вважалися причинами розлучення [66, с. 90], а поведінка чоловіка до уваги не бралася. Попри певні прогалини щодо захисту прав жінки, церковне законодавство заклало міцну основу для піднесення її статусу та покращення сімейного становища. Без сумніву, ці норми вплинули на державне законодавство, яке поступово утверджує жінку в сім'ї як «дружину», а не рабу.

Певна річ, нормами княжих «Уставів про церковні суди» здебільшого користувалися під час розгляду справ сімейно-побутового характеру в церковних судах. Однак слід зазначити, що, окрім суду, церква мала багато засобів індивідуального впливу на порушників моральних та законодавчих норм і могла застосовувати їх у випадках, не передбачених «Уставами», або з превентивною метою. Одним із засобів було накладення на мирян за їхні проступки епітимії – церковної покути. За своїм духом епітимія не була покаранням, а духовно-виправним засобом, який спонукав до духовного послуху задля подолання гріха. Залежно від обставин і «тяжкості» гріха покута могла накладатися у вигляді додаткових поклонів під час богослужіння, читання молитов та духовних книг, у вигляді посту або навіть тимчасового відлучення від церкви. Поширеними також були практика покаяння та сповіді. У християнському віровченні покаяння вважається зціленням душі, очищенням її від скверни. Не випадково в одній із пам'яток XIII ст. «Повчання духовника сповідникам» зазначалося, що «покаяние же не ино что есть, но въздыхание и слезы и труд, и еже заирати себе и смерити душу свою постем и бдением и молитвою» [202, с. 132].

Слід зазначити, що не всі порушення християнських морально-етичних норм були враховані церковним законодавством. Тому одним із засобів морального оздоровлення суспільства слугувала церковна проповідь. Як зауважив М. Грушевський, «проповідь відкривала такі хиби руської спільноти як розпуста, й взагалі більша свобода в сексуальних відносинах, пияцтво, не милостивість у відносинах до челяді, лихва, пережитки поганства» [56, с. 405]. Звісно, тут не можна говорити про швидке й загальне

перевиховання людей як про масове явище. Однак поступово вплив церкви проявився у формуванні нових понять, почувань, звичаїв, традицій, які відповідали основним засадам християнської моралі та етики.

Аналізуючи вплив християнської віри та Церкви на свідомість різних верств давньоруського суспільства, варто також відзначити їхню важливу роль у сфері гуманізації суспільних відносин. Це зумовлено потребою відійти від застарілих стереотипів про християнство як ідеологію панівних класів, що слугувала для виправдання експлуатації феодалами народних мас, про експлуататорську суть Церкви, яка була вірною служницею феодальної держави, освячувала панування меншості й закликала трудове населення Русі до терпіння й покори [87, с. 354–355].

Якщо поглянути на розвиток Київської Русі із соціально-економічної точки зору, то незаперечним є те, що в державі поступово утверджується феодальний спосіб виробництва, завершується формування основних класів. Для феодалізму як суспільного ладу характерна експлуатація феодальною верхівкою основної маси населення. Це закладено його соціально-економічною природою, що формує базу феодального суспільства. А релігія та церква – явища надбудовні. Тому незалежно від того, чи «освячувала» церква цю експлуатацію, чи ні, вона була об'єктивно зумовленою феодальним способом виробництва. Якщо прийняти тезу про те, що християнська віра й церква в Київській Русі мали класовий характер і захищали інтереси феодалів, тоді цілком закономірно постає питання: чому ж тоді його прийняла основна маса населення, у тому числі й експлуатована? Очевидно, відповідь потрібно шукати в тому, що й ця, друга частина суспільства побачила в новій вірі й церкві силу, яка могла її захистити.

Прихильники класового підходу до оцінки соціального змісту давньоруського християнства завжди акцентували увагу на тому, що Святе Письмо освячувало панування можновладців і закликала пригноблених до рабського терпіння та покори. На підтвердження цього вони наводять окремі фрагменти Біблії на зразок: «Раби, слухайтеся панів тілесних з острахом і

тремтінням...»; «Раби щоб корилися панам своїм, щоб догоджали, не перечили...» (До Ефесян 6: 5–7; До Тита 2: 9–10; 3: 1–2; До Колосян 2: 2; 1 До Тимофія 6: 1–2) і т. п. Однак, з іншого боку, вони ігнорують ті фрагменти, у яких наголошується на рівності перед Богом і панів, і рабів, даються настанови панам бути милосердними та справедливими до своїх підлеглих (До Галатів 6: 9; До Колосян 4: 1). Окрім того, переважна більшість їхніх тверджень щодо експлуаторського характеру християнської віри й Церкви в Київській Русі абстраговані від тогочасної церковно-релігійної практики й недостатньо оперті на історичні джерела. Підтримку Церквою державної влади вони часто ототожнюють із підтримкою нею експлуаторського класу, трактують як її участь у пригнобленні народних мас. Водночас у писемних джерелах давньоруської доби трапляються непоодинокі факти, які, навпаки, свідчать про спроби Церкви та духовенства в Київській Русі захистити бідних і знедолених. Тому варто відійти від однобічного трактування соціальної ролі християнської віри та Церкви в давньоруському суспільстві й розглянути це питання детальніше.

Насамперед варто відзначити те, що Церква в Київській Русі подавала приклад гуманного ставлення до людей, які внаслідок різних обставин потребували захисту та допомоги, у тому числі й матеріальної. Головним ресурсом для цього була церковна десятина, що її встановив Володимир Великий. У радянській історіографії десятина, як правило, подається лише як джерело збагачення церкви та духовенства. Однак, як свідчать джерела, руський князь у церковну десятину заклав іншу ідею. Зокрема, в одному зі списків його Устави про церковні суди і десятини та людей церковних було зазначено, що «церковное богатство нищих богатство» і що воно призначене для сиріт, старих і немічних, для допомоги вдовам і убогим, для порятунку постраждалих від голоду, пожежі, потопу тощо [245, с. 45]. Підтвердженням цьому може слугувати й «Пам'ять і похвала князю руському Володимирі...» Якова Мниха, де зазначено, що князь церкві Пресвятої Богородиці десятину дав, «тим самим, попів забезпечивши, і сиріт, і вдів, і жебраків» [169, с. 226].

Згідно із Синодальним списком згаданого уставу до складу «людей церковних» входили не лише члени кліру та їхні родини, а й такі категорії як паломники, прощеники, сліпці, кульгаві, «лечцы» (лікарі), «люди церковне богадельные» та ін. [66, с. 23]. На наш погляд, ці категорії перебували не лише під церковною юрисдикцією, а й під опікою Церкви. Вона годувала тих, хто сам не міг себе прогодувати: жебраків, бідних, хворих, давала захист і притулок «ізгоям», що з тих чи інших причин були позбавлені захисту громад. І цим Церква подавала суспільству приклад доброчинності й милосердя.

У цьому контексті варто також виділити такий аспект діяльності Церкви, як захист найбільш пригноблених верств, зокрема невольників і холопів. За оцінкою М. Грушевського, давньоруське право «сурово трактувало холопа, переводячи принцип, що холоп – то не людина, а тільки річ, майно» [56, с. 326]. Полегшити становище окремих категорій невольних людей церква намагалася через вплив на сімейне право, яке було під церковною юрисдикцією. Наприклад, було встановлено кілька норм, які передбачали звільнення рабів: рабинь, які народжували від пана, після його смерті належало відпустити на волю з дітьми; якщо пан учиняв насильство над рабою або заподіяв холопу чи рабині каліцтво, мусив дати їм волю. Як відомо, давньоруське законодавство не забороняло панам убивати своїх холопів. У цій ситуації церква намагалася сформувати в суспільстві переконання, що вбивство холопа є злочином. У пам'ятках церковного права XII – XIII ст. убивці холопів прямо називалися злочинцями, які повинні нести церковне покарання у вигляді епітимії [74, с. 135].

Хоча заборона вбивства паном холопа не набула законодавчого закріплення на державному рівні, все ж певні зрушення в законодавстві щодо холопів відбулися. Для прикладу, якщо в «Найдавнішій Правді» не розглядалося питання щодо правового становища челяді й холопів, то у «Правді Ярославичів» встановлювалося покарання за вбивство смерда або холопа у 5 гривень та за вбивство раби-годувальниці або дядька-вихователя –

12 гривень [225]. На наш погляд, ці зміни відбулися під впливом церковного законодавства і християнських моральних норм, так само як і скасування кровної помсти, на зміну якій мав прийти княжий суд.

Церква давала світському громадянству приклад гуманного ставлення до самого інституту невольництва тим, що в ній самій не було «холопів». Траплялися навіть випадки, коли Церква приймала до складу кліру вихідців із невольницького стану. Про це свідчить грамота Константинопольського патріарха Германа II до митрополита всієї Русі Кирила, датована 1228 р. [170, с. 79–82]. Існувала практика, коли землевласники, які мали невольників, під впливом християнської науки перед своєю смертю відпускали рабів на волю за «духовним» або заповідали їх церкві на поминки «по душі». Таких невольників поселяли на церковних землях [29, с. 53].

Церква у проповідях вищих ієрархів, а цілком можливо, що й рядового кліру, намагалася донести думку про те, що невольники, холопи, смерди, челядь та інші категорії залежного від феодалів населення рівні перед Богом, як і всі інші люди. У своїх настановах вони закликали панів бути милосердними до своїх підлеглих. Зокрема, у багатьох пам'ятках XII – XIII ст. засуджувалися ті, хто «челядь друча голодом и наготою, страдою насиль творя» або «томя челядь свою гладом и ранами» [74, с. 135]. А архієпископ Лука у своєму повчанні закликав: «...підклуйтеся про мандрівників, і про убогих, і про ув'язнених, і до своїх слуг милосердними будьте» [180, с. 222].

Можна погодитися з думкою М. Грушевського про те, що вплив християнства й Церкви в Київській Русі на суспільну мораль не варто перебільшувати [56, с. 328], однак його не потрібно й ігнорувати. Яскравим підтвердженням того, як християнські моральні норми вплинули на свідомість князівської верхівки давньоруського суспільства є «Повчання дітям» Володимира Мономаха. Це простежується в багатьох князівських настановах, у тому числі й тих, які стосуються ставлення до підданих. В одній із них він повчав: «Усього ж паче – убогих не забувайте, але, наскільки є змога, по силі годуйте і подавайте сироті, і за вдовицю вступітеся самі, а не

давайте сильним погубити людину» [30, с. 457]. Якщо таких правил дотримувалися самі князі, то, без сумніву, це мало слугувати прикладом для інших представників панівної верстви.

З прийняттям християнства значного поширення набула князівська доброчинність. Зокрема сам хреститель Русі Володимир залишив по собі пам'ять першого великого доброчинця. Як це подає літописець, під впливом Святого Письма князь повелів «усякому старцеві і вбогому приходити на двір на княжий і брати всяку потребу – питво і їжу, і з скарбниць кунами» [137, с. 70]. Для тих же, хто через недуги чи немочі не міг дістатися до княжого двору, наказав спорядити вози з усякою їжею й напоями та розвозити по місту й питати: ««Де недужі чи старці, що не можуть ходити?» І тим роздавали все на потребу» [137, с. 70]. Причому, як повідомляє Яків Мних, «...і не в Києві одному, але по всій землі Руській – і в містах, і в селах – усюди милостиню творив: голих одягаючи, голодних годуючи, від спраги рятуючи..., бідних і сиріт, і вдів, і сліпих, і кульгавих, і хворих – усіх милуючи, й одягаючи, і годуючи, і напуваючи» [169, с. 228].

Джерела не повідомляють, чи така практика була поширена в часи Ярослава Мудрого та його наступників, однак вони вказують на інші форми прояву доброчинності. Літописець Нестор повідомляє про те, що Ярослав Володимирович «ставив церкви по городах і по містах, настановляючи попів і даючи їм частку майна свого» [137, с. 92]. Відомо також багато випадків, коли представники князівської верхівки щедро наділяли власним майном церкви та монастирі. Наприклад, Ярополк Ізяславич «оддав монастиреві все добро своє, Небльську волость, і Деревську, і Луцьку, і маєтності навколо Києва. Гліб же за живоття свого дав із княгинею (*Анастасією, донькою Ярополка.* – Т. 3.) шістсот гривень срібла і п'ятдесят гривень золота, а по княжій смерті княгиня дала сто гривень срібла і п'ятдесят гривень золота. А по своїй смерті дала княгиня п'ять сіл із челяддю і все оддала – навіть до повоя» [137, с. 271]. Володимир Мономах не лише сам відзначився доброчинністю, а й намагався виховати своїх дітей. «Найперше, задля Бога і

душі своєї, страх майте Божий у серці своїм і милостиню чиніть щедрю, бо се єсть начаток всякому добру», – писав він у «Повчанні дітям» [30, с. 454].

На наш погляд, князівська доброчинність мала важливе значення не лише для Київської Русі, вона заклала добру традицію, яку продовжила українська політична еліта доби пізнього середньовіччя та Української козацької держави (варто лише згадати Костянтина Острозького та видатних українських гетьманів Богдана Хмельницького й Івана Мазепу).

Помітний вплив на духовне життя давньоруського суспільства справили чернецтво та монастирі. Ймовірно, чернецтво з'явилося в Київській Русі відразу після Володимирового хрещення. Зокрема, митрополит Іларіон у своєму «Слові...» свідчить, що з прийняттям Руссю християнства «монастирі на горах постали, чорноризці появилися» [215, с. 210]. У часи Ярослава Мудрого, як зазначив літописець Нестор, «чорноризці стали множитися», і князь «понад усе любив чорноризців» [137, с. 89].

У домонгольську добу в Київській Русі постало кількасот менших і більших монастирів. Проте найбільш відомим серед них був Києво-Печерський монастир. Заснував його в середині XI ст. преподобний Антоній, а розбудував і впорядкував життя монастиря преподобний Феодосій. До кінця століття монастир розрісся й налічував близько 180 осіб братії [56, с. 232]. Йому було надано статус лаври, тобто головного, провідного, особливого монастиря.

І Антоній, і Феодосій слугували прикладом правдивого чернечого життя й провели його в молитвах, були суворими у вимогах до себе та сповнені християнської любові до людей. Зокрема, Нестор оповідав про те, що преподобний Феодосій збудував біля монастиря дім – притулок для бідних, хворих і знедолених, а на їхнє утримання виділив десятину від монастирських прибутків. Окрім того, кожної суботи відсилав до притулку віз із хлібом [165, с. 330].

Ченці своїм суворим життям, постійним перебуванням у молитві й праці, доброчинністю, освіченістю глибоко впливали на моральний клімат у

суспільстві. Монастирі провадили значну культурно-просвітницьку роботу, поширювали освіту, наукові знання, показували зразок ефективного ведення господарства, у якому не використовувалася рабська праця.

Отже, християнська віра й Церква в Київській Русі охопили своїм впливом усі сфери суспільного буття. Вони сприяли формуванню духовних підвалин Давньоруської держави, опертих на нові християнські світоглядні засади. Діяльність Руської церкви була спрямована на гуманізацію суспільних відносин, утвердження християнських моральних норм як у середовищі князівської еліти, так і в приватному житті кожної сім'ї та родини.

Одним із важливих напрямів розбудови Давньоруської держави було культурне будівництво, яке після запровадження християнства як державної релігії отримало новий потужний імпульс. Головними складовими частинами культури будь-якого народу є писемність та освіта, адже вони – основа розвитку таких галузей, як література, наука, мистецтво.

Щодо писемності, то, на думку дослідників, її виникненню у східних слов'ян сприяло два головні чинники: поява держави й запровадження християнства. Писемність була конче потрібна державі для функціонування її інститутів: укладання договорів, діловодства, написання різних князівських грамот тощо. У свою чергу християнство, основою якого була писана книга, також сприяло поширенню писемності [25, с. 713]. Однак помилковим буде вважати, що писемність на Русі виникла після запровадження християнства і її початки пов'язані з Кирилом та Мефодієм. Писемність у східних слов'ян існувала і до них, а їхня заслуга полягає у тому, що вони створили слов'янську азбуку, яку було використано для перекладу Святого Письма і церковних книг. Таким чином, як зазначив академік Б. Греков, християнство стало одним із факторів, який посилив потребу в писемності і, без сумніву, прискорив створення власного алфавіту [51, с. 391].

Давньоруські рукописи початку XI – першої половини XIII ст. репрезентують головним чином писемність як кириличну. Найдавнішими

пам'ятками цієї писемності є славнозвісне Остромирове Євангеліє, переписане протягом 1056–1057 рр. Далі були переписані Ізборник Святослава – 1073 р., Мстиславове Євангеліє – близько 1100 р., Юрієве Євангеліє – між 1120–1128 рр. та інші [130, с. 36–37]. У цілому писемні пам'ятки цієї доби засвідчують домінування літератури релігійного змісту.

Поява та розвиток писемності в Київській Русі пов'язані насамперед із Києвом. За князювання Ярослава Мудрого поширення писемної культури стало державною справою. Софійський собор, який він збудував, став одним з головних осередків київської писемної школи. При соборі за ініціативи князя було засновано велику майстерню-скрипторій, де писалися й переписувалися твори руських авторів, перекладалися книги з багатьох іноземних мов, продовжувалося київське літописання. Ось як про це оповідається в «Повісті минулих літ»: «І зібрав він писців многих, і перекладали вони з гречизни на слов'янську мову письмо святеє, і списали багато книг. І придбав він книги, що ними поучаються віруючі люди і втішаються ученням божественного слова» [137, с. 89]. У 1037 р. тут було створено першу бібліотеку-книгосховище, виник гурток руських інтелектуалів, найвідомішою постаттю якого був митрополит Іларіон – богослов, філософ і письменник.

Другим центром київської писемної школи став Києво-Печерський монастир. У ньому також ченці переписували й виготовляли книги, про що свідчить «Житіє Феодосія Печерського» [165, с. 324]. Монастир став одним із центрів руського літописання. Тут творили такі відомі літописці, як Никон, Іоан та Нестор.

Третім центром писемності в Києві був Михайлівський Видубицький монастир. Тут також створювали оригінальні літературні твори, переписували й перекладали книги іноземних авторів, вели літописання. Зокрема ігумен Видубицького монастиря Сильвестр на початку XII ст. створив свою редакцію «Повісті минулих літ», а ігумен Мойсей був причетний до створення Київського літописного зведення 1199 р.

Отже, монастирі відіграли надзвичайно важливу роль у поширенні писемності, і книги, серед них не тільки богослужбові, а й літературні, історичні, ораторсько-проповідницькі твори, розходилися по всій Київській Русі й несли світло нової віри та знань.

У свою чергу писемність стала головним джерелом поширення освіти. Піклування про освіту від часу введення християнства взяли на себе держава й Церква. Нині немає єдиної думки щодо існування системи державної освіти в Київській Русі. Найімовірніше, її як такої не було. Ми можемо вести мову про наявність окремих шкіл, створених з ініціативи державних діячів. Зокрема, джерела згадують про школу в Києві, яку заснував Володимир Великий для «учення книжного» дітей київської знаті [137, с. 66]. Очевидно, схожу школу створив Ярослав Мудрий у Новгороді, до неї було відібрано 300 дітей від старшин та священників [56, с. 355]. Про інші такі школи джерела не згадують. Тому можна погодитися з тими дослідниками, які вважають, що шкільництвом у Давньоруській державі більше опікувалася Церква, яка, на думку В. Біднова, «стала осередком народної освіти й виховання» [13, с. 42].

Загалом освіта в Київській Русі мала церковний характер, що було приматанним для всього християнського середньовіччя [209, с. 31]. На наш погляд, це проявилось так:

- церкви та монастирі стали осередками освіти й за місцем прикріплення існували церковні, єпископські та монастирські школи;
- місія навчання й виховання була покладена на духовенство різних чинів;
- навчання велось переважно по церковних книгах, які виконували роль підручників (Апостол, Псалтир, Часослов тощо);
- освітньо-виховна модель була орієнтована на формування християнських цінностей та морально-етичних норм.

Дослідники історії української культури зазначають, що перші школи на Русі засновувалися при церквах і монастирях, а першими вчителями, як і в

усій тогочасній Європі, були священники, ченці та дяки [209, с. 57]. Очевидно, при парафіях існували елементарні школи, де здобували початкову освіту діти простих людей. При єпископських кафедрах створювалися школи для підготовки духівництва. У них учили навичок читання, писання, церковного співу, основ віри та моралі, потрібних для священників [243, с. 350]. Існували школи й при монастирях, причому не лише чоловічих, а й жіночих. Зокрема, за повідомленням В. Татищева, у 1086 р. таку школу при Андріївському жіночому монастирі заснувала донька київського князя Всеволода Анна (Янка), яка сама була черницею і, «собравши же младых девиц несколько, обучала писанию, а также ремеслам, пению, шитью и иным полезным им знаниям...» [226, с. 97–98].

Вчителями переважно були попи, дяки та монахи. Щодо перших, то в «Повісті минулих літ» прямо сказано, що Ярослав Мудрий настановляв у церкви попів, «велячи їм повчати людей», оскільки «попові бо часто належить повчати людей, оскільки це йому поручено богом» [137, с. 92]. Нерідко вчителями були дяки. Підтвердженням цьому може слугувати графіті на стіні Софійського собору: «Писчанъ писалъ в дяки ходил учеником» [130, с. 28]. Монахи, які в переважній більшості були освіченими, також навчали людей грамоти. Якщо взяти до уваги дані М. Грушевського про те, що лише в Києві в XII–XIII ст. нараховувалося «від кільканадцяти до кількадесяти соток» ченців [56, с. 232], то вони могли охопити навчанням значну кількість населення.

Школи на той час не мали окремих приміщень. Учні могли збиратися у помешканні дяка або когось іншого, і учитель навчав їх разом – і тих, хто лише починав навчання, і старших, показуючи, як потрібно читати й писати. Окрім групового навчання, практикувалося й індивідуальне, коли, наприклад, монах ходив по домівках мешканців міста чи села й навчав їхніх дітей, або коли учень брав у якогось вчителя приватні уроки. Наприклад, Феодосій Печерський «велів віддати його на навчання божественним книгам до

священика, як і зробили. І швидко вивчив він усю грамоту, і всі дивувалися з премудрості й розуму дитини і з швидкості її навчання» [165, с. 306]

Окрім елементарних шкіл, у яких навчали читати й писати, за князювання Володимира Святославовича в Києві почали з'являтися школи вищого типу, у яких, як пише літопис, «постигали учення книжне» діти знатних людей – найближчого оточення князя [137, с. 66]. «Учення книжне» мало дати не лише грамотність, а й навчити багатьох різних наук, у тому числі й іноземних мов. Як зазначив Б. Греков, дітей «нарочитої чаді» брали в школи не для того, щоб із них зробити паламарів і священників, а для того, щоб виростити з них освічених людей і державних діячів, здатних підтримувати спілкування з Візантією та іншими країнами [51, с. 405].

Вищу освіту здобували зазвичай представники вищого духовенства – митрополити, єпископи, ігумени. За свідченнями митрополита Климента, у XII ст. в Київській Русі було від 300 до 400 освічених осіб, які знали не лише «альфу», а й «бету», тобто добре володіли грецькою мовою, що було передумовою знання риторики та стилю. Про те, що ці науки опановували руські інтелектуали, свідчить стаття в «Ізборнику князя Святослава» 1073 р., присвячена питанням стилістичних і риторичних фігур [100, с. 45]. Без сумніву, школою вищого типу була школа, яку заснував Ярослав Мудрий при Софії Київській. Рівень знань, що їх отримували тут, був не нижчим за аналогічні візантійські школи. Окрім цієї школи, у XII ст. вищий рівень освіти можна було отримати при Печерському та Видубицькому монастирях, при єпископіях у Чернігові, Переяславі, Галичі [25, с. 725]. Окрім грецької мови, у них вивчали богослов'я, філософію, риторичку, граматику, історію, географію та природничі науки.

Слід зазначити, що в Давній Русі в навчання вкладали глибокий духовний зміст. Уміння читати книги, як і саме їх читання, трактувалося як шлях до спасіння душі. Тому не випадково в передмові до «Ізборника Святослава» 1076 р. говориться таке: «Добро є, браття, книжне почитання, тим більше всякому християнину... Узда кермує конем і здержує його,

праведника ж книги. Бо корабель не побудується без цвяхів, ні праведник без книжкового почитання. І як полонений думає про своїх батьків, так і праведник про книжне почитання. Краса воякові є зброя, а кораблю вітрила, так і праведникові книжне почитання» [24, с. 7].

Окрім поширення елементарної освіти, християнізація Русі стимулювала розвиток спеціальних знань, потрібних у різних сферах. Наприклад, бурхливе храмове будівництво потребувало висококваліфікованих будівельників, фахівців з оздоблення, іконописців тощо. Тому, окрім загальноосвітніх шкіл, почали виникати окремі школи малярства, різьбярства, художнього лиття та ковальства, гутництва, церковного співу.

Отже, запровадження християнства в Київській Русі активізувало процес поширення освіти, спричинило організацію та розвиток шкільної справи. Священники, дяки та ченці, що були у порівнянні з основною масою більш освіченими людьми, давали початкову освіту іншим, тому церква в ті часи дійсно стала осередком народного виховання й освіти. Як початкова, так і вища освіта та виховання за своїм змістом і характером були пройняті церковно-релігійним духом і сприяли утвердженню в давньоруському суспільстві християнського світогляду.

З прийняттям християнства більшість учених пов'язує початок швидкого розвитку науки в Давньоруській державі. Насамперед це стосується філософії, адже вона в цей час була тісно пов'язана з богослов'ям. На думку дослідників, формування філософської традиції на Русі сягає коренями епохи введення християнства як загальнодержавної релігії, коли східнослов'янське суспільство через перекладні твори отців і вчителів церкви стало прилучатися до багатющої культури народів Середземномор'я [72, с. 61]. Через Візантію Русь знайомилася із філософськими поглядами, Сократа, Платона, Арістотеля, Епікура та інших мислителів Давньої Греції й Риму, з натурфілософськими творами християнських авторів Іоана Дамаскіна, Козьми Індикоплова та ін.

Значний вплив на філософську думку Київської Русі справила праця Іоана Дамаскіна «Джерело знань», у якій відбилися основи християнського світорозуміння. Цей та інші його твори були одним із головних джерел богословських та філософських знань Стародавньої Русі [133, с. 455]. Фрагменти творів Іоана Дамаскіна та інших відомих філософів, зокрема Василя Кесарійського, Григорія Назіанзина, Афанасія Александрійського, уривки з праць Іоана Златоуста увійшли до відомих на Русі Ізборників Святослава 1073 та 1076 рр.

Аналіз тексту митрополита Іларіона «Слово про закон і благодать» свідчить, що автор був ознайомлений з творами Георгія Амартола, Кузьми Пресвітера, Єфрема Сирина, Кирила Александрійського, Григорія Нісського. Зокрема, вплив ідей згаданих авторів відбитий у трактуванні Іларіоном таких понять, як «добро», «зло», «гріх». Приміром, добро автор трактує як перемогу світла над тьмою, а зло і гріх – як сліпоту, відсутність світла [215, с. 207; 210].

До кола вчених-книжників доби Ярослава Мудрого дослідники відносять також Луку Жидяту. У своєму «Посланні до братії» простежується його філософська концепція світоустрою, яка ґрунтується на християнських світоглядних засадах. Феодосій Печерський у своїх творах також продовжував традиції, започатковані візантійськими філософами, які вбачали сенс життя і щастя людини в самовідданому служінні Богу. Зокрема, у «Слові про терпіння і любов він писав: «Любы божия не в словесах совершается, но в делах деятельных» а «дела деятельны», на його думку, це «бдения и молитвы, молящихся за весь мир без пристани» [45, с. 60–62].

Запровадження християнства й посилення з кінця X ст. культурних зв'язків із Візантією дали поштовх для розвитку історичних знань на Русі. Історична література посідала друге місце після богословсько-філософської за кількістю перекладів її з грецької на старослов'янську. Зокрема, в Київській Русі були відомі твори візантійських авторів Георгія Амартола, Іоана Малали, Георгія Сінкела та інших.

Особливістю цих історичних творів є те, що їх автори використали широке коло джерел (твори Гомера, Геродота, Плінія, Тита Лівія та інших, міфи Стародавньої Греції, життя святих тощо) і реальні історичні події переплели із сюжетами Святого Письма. Цю традицію перейняли руські літописці, про що яскраво свідчить «Повість минулих літ» Нестора, у якій історія Руської землі також переплетена з біблійною та всесвітньою історією.

Дослідники вважають, що літописання на Русі виникло ще в IX ст. за князя Аскольда [18]. У 996–997 рр. на основі оповідей про Володимира Великого і його попередників, про хрещення Русі було складено перший літописний звід, а згодом при Софійському соборі написано звід 1037–1039 рр., який закінчувався похвалою Ярославу Мудрому за його державну та культурно-просвітницьку діяльність. З другої половини XI ст. літописання продовжувалося в Києво-Печерському монастирі, де ігумен Никон склав літописний звід, на основі якого в 1093–1095 рр. ігумен Іоан уклад так званий Початковий звід. Нарешті на основі цих творів орієнтовно в 1112–1113 рр. укладено головний історичний твір давньоруської доби «Повість минулих літ». Її автором-упорядником був чернець Києво-Печерського монастиря Нестор [26, с. 758]. У 1116 р. цей твір відредагував ігумен Видубицького монастиря Сильвестр, а в 1118 р. – Мстислав Володимирович, або його послідовник.

Сказане вище дає підстави для висновку, що запровадження християнства дало також поштовх розвитку історичних знань та літописання в Київській Русі. Це проявилось в тому, що християнізація Русі стала однією з провідних тем давньоруських історичних творів, а їхніми авторами були в переважній більшості вихідці з духовного середовища – ченці та ігумени київських монастирів. До речі, Київський літопис також уклад ігумен Видубицького монастиря Мойсей, літописець великого князя київського Рюрика Ростиславича [130, с. 32]. Окрім Києва, літописання процвітало і в монастирях окремих удільних князівств, хоча його тематика мала локальний характер.

Особлива роль у поширенні наукових знань у Київській Русі належала монастирям, які на той час були своєрідними академіями, де концентрувалися основні наукові кадри. Серед прикладних наук найпоширенішою була медицина. У Києво-Печерському монастирі цьому сприяв Студійський статут, що його запровадив Феодосій Печерський. Статут зобов'язував чернечі осередки засновувати лікувальні заклади, богадільні та інші добродійні установи. Зокрема, при Печерській лаврі було створено шпитальний монастир Св. Миколи [19, с. 813]. Серед найвидатніших медиків-цілителів джерела називають ченця Агапіта, який здобув велику славу та популярність у народі. Він, як подають джерела, зціляв хворих молитвою та «зелієм». Знаменитий цілитель лікував навіть таку складну хворобу, як проказа, або лепра. Києво-Печерський патерик оповідає, що Агапіт змастив обличчя хворого тими фарбами, що ними ікони писав, читав молитви, а згодом омив хворого водою із монастирської криниці, і той одужав [189, с. 172]. Очевидно, творячи молитву, лікар покращував психічний стан хворого, що сприяло боротьбі організму з хворобою. З утвердженням християнства молитва поступово завоювала місце поруч зі стародавніми язичницькими замовляннями. Серед монастирських лікарів та цілителів на Русі були також відомі Даміан, Пимен, Прохор-Лободник та інші.

Поширення християнської релігії сприяло розвитку літератури в Київській Русі. На початковому етапі основою літературного процесу стало поширення перекладних творів. Літопис згадує про перекладацьку та переписувальну діяльність за князя Ярослава в Києві [137, с. 89].

Перекладне письменництво мало слугувати потребам християнського культу, богослужіння й було представлене Євангелією, Апостолом, Псалтирем, Часословом, Октоїхом, Мінеєю, Тріоддю та іншими книгами.

Нова віра, що мала за мету дати й новий, християнський світогляд та виховати людей у християнській моралі, мала впливати не тільки через богослужіння, доступне для широких мас, а й через християнську літературу,

хоча коло читачів було тоді дуже обмеженим. Ця перекладена з грецької мови література була за своїм змістом майже вся богословською, і навіть твори з історії, географії, природознавства значною мірою були пройняті релігійними елементами й церковно-релігійним світоглядом.

Святе Письмо використовували не лише для богослужби, а й для читання. Та вже спеціально для читання була призначена «житійна» та «проповідницька» релігійна література.

«Житія» – це дуже давній різновид християнської літератури. Житійна література зароджується одразу після виникнення християнства. Особливо сприяло її розвитку жорстке переслідування прихильників нової релігії. Щоб закріпити їхні подвиги в пам'яті людей, ідеологи християнства починають створювати й записувати оповідання про муки та смерть християнських героїв. У XII ст. в Києві було перекладено низку збірників «житій», таких як «Четъї-Мінеї», «Пролог». До найцікавіших з літературного погляду збірок належать патерики, відомі з найдавніших часів. Це – збірки не стільки цілих житій, скільки оповідань про окремі приклади побожності, аскетизму, добродійності. За таким зразком постав «Києво-Печерський патерик» [256, с. 46–47]. До важливих житій, що їх було перекладено в період Київської Русі, належали житія Антонія Великого, Сави «Освященного», Миколи Чудотворця, Андрія Юродивого, Іоана Золотоустого, св. Олексія. Житійна література слугувала не лише для релігійного повчання, а й мала також величезний вплив на весь літературний розвиток [256, с. 48].

Не менше значення й проповідницької літератури. Її твори становлять цілу систему богослов'я – переважно моральної, а великою мірою і християнської віронауки, навіть християнської філософії. Найбільше перекладено творів таких авторів: Василя Великого, Григорія Богослова, Іоана Золотоустого, Кирила Єрусалимського, Афанасія Олександрійського, Єфрема Сирина та інших. Проповідницька література мала також і суто літературне значення – серед її представників були найвидатніші майстри

візантійської риторики. Прозорий хід думок, гарні риторичні формули, поетичні образи були зразками, вартими наслідування [256, с. 49.]

Поруч із великим впливом християнської літератури на мову та стиль варто відзначити не менш значні впливи на сюжети, теми, мотиви літератури «апокрифічної». Апокрифи – це твори про події та осіб священної історії, що не визнані християнською церквою. [208, с. 48]. У Києві трапляються перекладені згадки про апокрифічну літературу вже в «Ізборнику Святослава» 1073 р. [256, с. 50].

Коли йдеться про початки оригінальної творчості, то вона передусім віддзеркалює глибоко релігійний світогляд перших письменників, якими тоді були освічені монахи й духовенство загалом. Перші оригінальні літературні твори Київської Русі теж пов'язані з християнською традицією. Серед них «сказання» чи оповідання, зокрема «Пам'ять і похвала князю руському Володимирі, як хрестився Володимир і дітей своїх хрестив і всю землю руську від кінця і до кінця, і як хрестилась бабка Володимирова Ольга раніш Володимира». Цей твір належить ченцеві Якову, який написав також «Сказаніє страстей і похвала о убієнні святих мучеників Бориса і Гліба». Як автор житій святих відомий Нестор Печерський. Його перу належать «Читання про життя й погублення блаженних страсотерпців Бориса і Гліба», а також «Житіє Феодосія». У вже згаданому «Києво-Печерському патерику» йдеться про заснування Печерського монастиря, додано кілька оповідань про подвиги й дива в монастирі на похвалу і славу чернечого життя в ньому; у першій половині XIII ст. дві збірки повістей про сподвижників печерських написав Симон, єпископ Володимиро-Суздальський, та чорноризець Печерського монастиря Полікарп [243, с. 345–346].

Серед перших творів літератури київського періоду XI ст. на чільне місце висувається постать першого київського митрополита – українця Іларіона, автора дидактично-теологічного твору «Слово про закон і благодать». Цей твір присвячений похвалі великому князеві Володимирові й прославленню хрещення України. Короткий зміст цього літературного твору

викладений у повній назві: «Про Закон, що Мойсей дав, та про Благодать і істину, що Ісусом Христосом були; і про те, як Закон відійшов, Благодать же й істина землю усю заповнили і віра на всі народи поширилась і до нашого народу руського дійшла; і похвала кагану нашому Володимиру, від нього хрещені були; і молитва до Бога від усієї землі нашої. Господи, благослови, Отче» [103, с. 422].

Значне зацікавлення в історії давньоруської літератури викликає ораторсько-учительна проза, видатними представниками якої у XII ст. є Климент Смолятич та Кирило Туровський. Климент Смолятич – другий після Іларіона митрополит з руських, поставлений Ізяславом Мстиславичем у 1147 р., був освіченою людиною. Літопис називає його книжником і філософом [26, с. 762]

У XII ст. був відомий завдяки своїм проповідям другий представник церковно-візантійського ораторства – Кирило, єпископ Туровський. До нас дійшли його проповіді на Вербну неділю, Великдень – усього вісім промов, у яких єпископ наслідував зразки й правила візантійської церковної проповіді XII ст. Утверджуючи свій авторитет у християнському світі, Київська Русь домоглася канонізації місцевих святих. Нові свята потребували й нових церковних служб. Отож були написані окремі молитви для вжитку в церкві й удома. Кирило Туровський написав близько 27 молитов. Молитви Кирила Туровського як зразки церковно-художньої молитви слід поставити поряд із кращими молитвами грецької церковної поезії [28, с. 82].

Визначним письменником був один з основоположників Києво-Печерського монастиря і його ігумен Теодосій (Печерський). Він як письменник і церковний діяч мав великий вплив на тодішню провідну верству і на князя. Теодосій також значно спричинився до розвитку чернечого життя на українських землях, зокрема Печерського монастиря, що в той час був не тільки центром релігійного життя, а й освіти. Окремою заслугою Теодосія було те, що він завів лад і порядок у житті ченців, започаткував при монастирі бібліотеку [28, с. 78].

Серед морально-повчальних творів домонгольської доби є твір, який вийшов не з церковного середовища, але був глибоко пройнятий християнським духом, – це знамените «Поучення Володимира Мономаха дітям» (1106 р.) [137, с. 442–445]. Якщо «Слово» митрополита Іларіона дає нам в образі рівноапостольного Володимира церковний ідеал князя – просвітника рідної землі, то «Поучення» Володимира Мономаха в моральному заповіті до його синів показує християнський ідеал князя-правителя, розповідає нам про те, як кращі світські люди давньої доби засвоювали християнський ідеал управління землею і народом під впливом нового світогляду. Цінність «Поучення» Мономаха зростає і від того, що його автор сам був, можна сказати, втіленням того образу християнського князя, якого він у своєму творі змальовує, так що важко буває відрізнити, де наука синам узята з ідеалу, створеного християнським моральним світоглядом, а де вона просто автобіографічна. Перед нами в «Поученні» образ християнського князя-правителя – глибоко побожного, справедливого, відважного, працьовитого й водночас милосердного, гуманного [28, с. 79–80].

Пам'яткою давнього письменництва, що предметом своїм має опис подорожі до Святої Землі, був «Паломник» ігумена Данила від XII ст. «Паломник» подає докладний опис християнських святинь, переповідаючи зв'язані з ними легенди, перекази, апокрифи. З прийняттям і зміцненням християнства на Русі розвинулося паломництво – ходіння у «святую землю», Палестину. Головна мета Данила полягала в описі «святих місць», щоб ознайомити з ними тих земляків, які не мають змоги «ногами шукати спасіння» і мусять «спасатися» вдома, надолужуючи «трудами праведними» та богоугодним читанням [28, с. 80]. Твір Данила був дуже популярним упродовж століть, відбивався в образотворчому мистецтві та пізнішій літературі.

Найвизначнішим твором староукраїнського письменства є «Слово о полку Ігоревім» – особлива пам'ятка літератури київського періоду. Провідна

думка цього твору – слава і честь української княжої держави. Поряд з цими ідейними цінностями «Слово» має також високу мистецьку ціну як поема, що значною мірою вплинула на українську та інші слов'янські літератури, мала багато наслідувачів і перекладачів.

Цікавим літературним твором Київської Русі є «Моління Данила Заточника», що має форму прохання прогнаного з княжого двору дружинника простити йому провини й повернути із заслання. Крім цього, в основі твору лежить ідея сильної княжої влади [101, с. 84–90].

Отже, запровадження в Київській Русі християнства стало головною передумовою її культурного поступу. Завдяки церкві та зусиллям княжої влади в державі було створено дієву систему освіти, яка охопила широкі верстви населення. Церкви й монастирі стали потужними не лише духовними, а й культурно-просвітницькими осередками. З духовенства та чернецтва вийшли високоосвічені культурні діячі, які почали поширювати наукові знання, розвивати книжкову справу, створили оригінальні зразки давньоруської літератури та літописання.

Християнська релігія започаткувала цілий пласт сакральної культури, зокрема принесла нові архітектурні віяння. Насамперед виникла потреба у спорудженні храмів. Слід зазначити, що дерев'яне будівництво в Давньоруській державі на цей час вже було справою звичною. Перші християнські церкви на Русі було побудовано з дерева ще до Володимира Великого. Зокрема, у літописі згадуються церква Святого Миколая на Аскольдовій могилі, церква пророка Іллі (944 р.), яка з'явилася в роки правління князя Ігоря [137, с. 30]. Із запровадженням християнства як державної релігії розпочинається кам'яне будівництво. Кам'яна архітектура мала продемонструвати світу могутність молодій державі, де християнська церква здобула перемогу над язичництвом. Тому в Києві мали з'явитися храми, які б не поступалися константинопольським.

Спочатку потрібно було навчитися будувати кам'яні споруди. Першими вчителями руських майстрів стали візантійські архітектори, які на цей час

мали значний досвід. Візантійська архітектура переживала вже другий період розквіту у своїй історії, яка сягала майже тисячі років. Діяльність візантійських майстрів особливо активною стала в X–XI ст., а їхні будівельні традиції та прийоми позначилися на архітектурі й мистецтві Київської Русі. Монументальне мистецтво стало дієвим засобом пропаганди візантійського православ'я. Про це свідчить розповідь літопису про вибір віри. Руські послы в Константинополі, присутні на богослужінні в храмі, були вражені красою та величчю собору. Вони зуміли оцінити силу візантійського мистецтва [137, с. 61].

Перші кам'яні будівлі на Русі зводилися, безперечно, під керівництвом візантійських зодчих. На цей час у візантійській архітектурі було вироблено так звану хрестово-купольну систему церковної споруди, яка стала канонічною, обов'язковою під час будівництва храмів. Ця система, звичайно ж, поширилася з Візантії і на Русь.

Десятинна церква стала однією з найбагатших і найрозкішніших будівель старокняжої доби [102, с. 842]. Урочисто-святковий характер небаченої доти на Русі споруди, безперечно, справляв на колишніх язичників велике враження і сприяв утвердженню християнства. Тривалий час Десятинна церква була осередком усього культурного життя стародавнього Києва і до часу побудови Софійського собору вважалася кафедральним храмом, де свої проповіді виголошував, зокрема, великий проповідник і письменник Іларіон.

Інтер'єр Десятинної церкви мав захоплювати мирян як складною багатоплановою організацією простору, що не притаманна дерев'яним храмам, так і багатством та барвами облицювання. Знайдені під час археологічних розкопок численні мармурові різьблені деталі, враховуючи капітелі, фрагменти мозаїчної підлоги, осколки керамічних плиток, покритих глазур'ю, шматки штукатурки з фресковим розписом, дають змогу зробити припущення, що Десятинна церква за багатством оздоблення була на рівні з візантійськими храмами [241, с. 204].

Не викликає сумнівів, що константинопольські майстри були оточені великим колективом руських ремісників різних спеціальностей, частина яких працювала над виготовленням будівельних матеріалів, а частина – на самій будові. Вони, звичайно, переймали досвід візантійських зодчих.

Новий етап розвитку монументальної архітектури на Русі репрезентують насамперед будівлі ансамблю «міста Ярослава» в Києві. Якщо побудовані за Володимира Святославовича кам'яні споруди витримані у візантійських традиціях, то вже за Ярослава Мудрого давньоруське зодчество набуває і чітко виявлених національних ознак. Це засвідчує такий шедевр архітектури першої половини XI ст. як Софійський собор 1037 р.

Величні й гармонійні архітектурні форми, урочисто-святкове внутрішнє опорядження викликали захоплення сучасників. Митрополит Іларіон, свідок будівництва й завершення Софії, писав: «І ще дім Божий великий святий Його Премудрості створив на святість і освяту граду твоєму, і ще з усякою красою прикрасив, золотом і сріблом, і камінням дорогим [...]» [101, с. 58]. Інтер'єр собору вирішений так, щоб своє прилучення до Церкви людина відчувала, ледве переступивши поріг. Вона потрапляла у світ божественної гармонії, де довершеність форм, вишуканість ліній, краса барв символізують рай, Премудрість, що перебуває у храмі. Архітектурно-художній ансамбль утілював зримий образ соборності, єднання всіх у Христі. Архітектура, розписи й обряди становили єдине ціле, недарма православне богослужіння визначають як синтез мистецтв. У цій видатній пам'ятці закарбовані досягнення візантійської середньовічної культури, пропущені крізь свідомість руської людини й одухотворені її гуманістичним світосприйняттям.

Серед усіх храмів середньовічної доби України київський Софійський собор не мав собі рівних у величі, пишності й грандіозності задумів. «Немає ніяких сумнівів, що він будувався як центральний собор всієї Руської землі, який повинен був своєю величчю наочно продемонструвати могутність

держави, що склалася. Київ ні в чому не мав поступатися Константинополю, а Русь – Візантії» [191, с. 13].

За князювання Ярослава було збудовано також храм Святої Ірини та Георгіївську церкву. Як засвідчили археологічні розкопки, ці культові споруди значно нагадували Софію Київську, лише дещо меншу та без галерей. У цей же період з'явилася церква на Золотих Воротах у Києві. [156, с. 66]

На Русі після запровадження християнства виникли власні архітектурні школи, серед них – переяславська, яку теж започаткували візантійці. Про цей вплив свідчить будівництво в Переяславі кам'яної бані, про яку літописець написав: «Всього же не бысть преже в Руси» [192, с. 17]. Капітелі, знайдені під час розкопок, були виготовлені у Візантії. Деякі особливості планової схеми головного переяславського собору – Михайлівської церкви – також свідчать, що її побудували візантійські майстри, бо до цього такі прийоми не використовувались на Русі, але були добре відомі в константинопольських пам'ятках.

Однак ми не повинні ототожнювати руські храми X – XII ст. лише з архітектурою Візантії, бо це матиме вигляд звичайного копіювання візантійських зразків. В архітектурі Київської Русі візантійські будівельні та художні традиції гармонійно поєдналися з місцевою традицією, що надало їй неповторного колориту. Водночас, заперечивши вплив візантійського мистецтва та архітектури, ми різко збіднимо приналежність руського мистецтва до явищ, спільних для всього кола європейської цивілізації.

Ще до запровадження християнства на Русі існувала певна традиція живопису, а з християнізацією вона стає важливим елементом культури. З його допомогою передавалися ідеї християнства й стверджувалися нові морально-естетичні принципи. Художні образи в нерозривній єдності з архітектурними формами мали величезну силу емоційного впливу на людей. Найбільшого поширення набув монументально-декоративний живопис. Адже починаючи з X ст. – часу прийняття християнства як державної релігії, тисячі

храмів століття за століттям прикрашали дорогоцінними мозаїками, настінними розписами із зображеннями релігійних сюжетів на теми історичного життя Христа, Богоматері, апостолів тощо [154, с. 3].

Першими вчителями руських художників також стали живописці з Візантії. Вони познайомили місцевих майстрів з новими для них художніми техніками: ефективною і складною технікою мозаїки, фрескою, яка пов'язана з традиціями античного живопису. На цей час у Візантії вже склалася канонічна система внутрішнього оздоблення храму. Адже християнський храм у старовину – це не тільки важлива і мало не єдина суспільна споруда, а й свого роду «святеє писання для неграмотних, перекладене на мову наочних образів. Це ціла система світоустрою, наповнена для людей того часу великим змістом і значенням» [167, с. 8].

Найраніше згадка про запрошення на Русь візантійських художників трапляється в «Повісті минулих літ» під 989 р., коли князь Володимир Святославович задумав побудувати Десятинну церкву [131, с. 16].

У храмах Русі було три види живопису: мозаїка, фрески і станковий живопис (іконописання). Два перші види в той час найбільше поширені (були вони в Десятинній церкві, київській Софії, чернігівському Спаському соборі, в Успенському соборі Києво-Печерської лаври) [209, с. 65].

Особливим видом церковного монументального малярства була мозаїка. Вона займає визначне місце у світовому малярстві раннього середньовіччя. В мозаїках образи не писали за допомогою фарб, а складали з маленьких кольорових камінчиків та скляних шматочків, які на попередньо накресленому контурові втискували у свіжий тиньк. Ціла композиція образу мусила бути закінчена впродовж одного дня, поки тиньк не засох. Тому мозаїку виконувало кілька майстрів: головний майстер перерисовував загальні образи та риси обличчя, помічники й учні заповнювали деталі фігури та тло.

У Софійському соборі в Києві мозаїчні образи становлять одну пов'язану за змістом композицію. В головній бані величезний образ Христа

«Пантократора», або Вседержителя, в оточенні архангелів, на підбаннику – апостоли, на клинах-межилучниках – євангелісти; у вівтарі, у верхній частині апсиди – образ Богородиці, так звана «Оранта», нижче – «Тайна євхаристії», ще нижче – святі отці Церкви. Найкраще зберігся образ Богородиці: колосальна, до п'яти метрів Божа Мати Оранта, тобто Молитвениця, справляє незабутнє враження. На цьому образі у Святій Софії Божа Мати молиться за Київ, бо під покров її, як нерушимої стіни, віддав столицю держави князь Ярослав Мудрий, будівничий Софійського собору [28, с. 88–89].

Схожими на мозаїки у Святій Софії були мозаїки в інших церквах XI–XII ст., як наприклад, в Успенській церкві Києво-Печерського монастиря, у Михайлівському Золотоверхому монастирі, у Кирилівському в Києві та ін. [28, с. 89].

Одночасно з мозаїками оздоблювали стіни церков і малюванням фарбами; таке поєднання двох видів монументального малярства в одному й тому ж храмі не трапляється на землях візантійської культури, воно було своєрідним явищем в Києві XI–XII ст. У Софії Київській фресками прикрашені центральний і боковий нефи, трансепт і хори.

Крім фресок на релігійні сюжети, у Софії Київській є фрески світського характеру. Вони розміщені вздовж сходів, по яких князь та його оточення піднімалися на хори собору. На них зображені сцени князівського полювання, фантастичні звірі та птахи і, нарешті, знаменитий у всьому світі константинопольський іподром, де проходять змагання колісниць. Це також свідчить про руку візантійського художника.

На південній, західній і північній стінах під арками хорів розміщена величезна композиція, на якій зображено Ярослава Мудрого, що підносив модель Софійського собору Христу. В цьому ми також бачимо вплив візантійської традиції, за якою в храмах зображували їхніх фундаторів [3, с. 143].

Разом із християнством Давня Русь отримала від Візантії в кінці X ст. вже встановлений церковний образ, сформульоване про цей образ вчення та зрілу, століттями напрацьовану техніку. Візантійські майстри принесли із собою сформовану іконографію та систему розташування сюжетів в інтер'єрі храму, манеру плоского письма, яка не порушувала поверхню стін [60, с. 230].

Ще один напрям мистецтва, який активно розвивався в Київській Русі з прийняттям християнства, – іконопис. Серед сюжетів візантійської іконографії були популярні: Владичиця, Спас, Деїсус (образ Христа Спасителя посередині, праворуч Божа Мати й зліва Іоан Хреститель), св. Миколай, св. Юрій, св. Варвара, св. Пантелеймон, св. Димитрій та інші. Ці образи з Візантії збагачуються іконами місцевих святих, таких як преподобні Антоній і Феодосій Печерські, князі Борис і Гліб [28, с. 90]

Особливо знаменитою є ікона, яка увійшла в історію як «Богоматір Володимирська». Ікона була привезена в Київську Русь із Візантії на початку XII ст. і встановлена в Києві. Ця ікона послужила основою цілої низки ікон, які отримали назву «Замилування» й дали іконографічний канон вітчизняної православної «духовності», що лежить в основі традиційного українського кордоцентризму [244, с. 375].

Окрім того, руський іконопис віддзеркалював певні аспекти суспільного життя того часу. Ікона Дмитра Солунського, датована другою половиною XI ст., була написана на замовлення великого київського князя Ізяслава Ярославича в 1069–1073 рр., коли він відстоював своє право на великокняжий стіл. Саме тому святий на іконі зображений з напівоголеним мечем, символом вручення влади [102, с. 911]. Першими вітчизняними живописцями були ченці Києво-Печерського монастиря Григорій і Аліпій (Алімпій) [60, с. 238].

Запровадження християнства на Русі сприяло розвитку прикладного мистецтва, що спричинило масове вироблення речей християнського культу – хрестів, іконок, медальйонів [102, с. 923]. Одним із головних християнських

символів є хрест. Тому виробництво хрестів різного функціонального призначення можна виділити в окремий напрям декоративно-ужиткового мистецтва. Навіть поширення найпростіших типів хрестів пов'язується з поширенням християнського обряду. Хрестоподібні підвіски з тонкого срібного листа, відомі в Києві, Гніздові, Тимерові, в курганах Володимирської області, які на підставі інших знахідок датуються другою половиною X – початком XI ст. Особливо цікаві знахідки з Києва, що мають скандинавські аналогії (Бірка) і знайдені в скандинавському жіночому похованні, є свідченням першого етапу поширення християнства [102, с. 942]. До київського виробництва належать і хрести з жовтою виїмчастою емаллю. Відомо чотири типи: трилопатекінцеві, овальнокінцеві, з кінцями, прикрашеними пальметками, прямокутнокінцеві. Київські ювеліри переважно виготовляли (починаючи з XI ст.) трилопатекінцеві хрестики, а на XII ст. припадає розквіт їх виробництва.

Серед пам'яток давньоруського мідного лиття перше місце, безперечно, посідають знахідки енкалпціонів – хрестів-мощовиків, що складаються з двох стулок [102, с. 942].

До однієї з найцікавіших категорій виробів давньоруських майстрів, пов'язаних із сакральними мотивами, належать амулети-змійовики. Їх досить часто знаходять під час розкопок давньоруських міст і городищ. На лицьовому боці змійовиків – християнське зображення, а на зворотному – відповідна зміїна композиція [102, с. 946].

Музичне мистецтво Русі також зазнало впливів Візантії. Особливо це стосувалося церковної музики, оскільки протягом віків цей вид мистецтва був тісно пов'язаний із релігією. Церковний спів посідав одне із найважливіших місць як за своєю поширеністю й суспільно-громадською роллю, так і за силою емоційного впливу на людей.

У науці про походження церковного співу існує декілька гіпотез. Перша – про прихід його в Київську Русь із Візантії під час хрещення її; друга – що спів принесений із Візантії через Болгарію і що він вже був слов'янізований.

І третя версія – що церковний спів, як і саме християнство, існував на Русі до її офіційного хрещення. Однак всі ці гіпотези сходяться в одному – церковна музика і спів прийшли з Візантії. Лише деякі вчені вважають, що вони були самостійно створені в Давньоруській державі.

З прийняттям християнства музика мала спочатку лише візантійський характер, а першими учителями її були професійні співці-греки. Згодом починає формуватися типова українська церковна музика, яка виросла в Києво-Печерській лаврі й звідти поширилася на інші українські землі. Слід також зауважити на відмінності між богослужбовим співом та власне музикою. Це чітко відчувалося саме в Київській Русі. Приміром, якщо на Заході терміном «музика» могло позначатися як мирське музикування, так і спів у церкві, то на Русі для позначення цих явищ використовувалися зовсім різні поняття.

Важливим фактором утвердження християнства в Русі-Україні була практика проведення богослужінь. Їхній грецький варіант на час прийняття християнства мав досить високу типологічну структуру, демонстрував розкішну декоративність, багатоманітність драматургії і складне музичне супроводження. Все це потребувало від відправників богослужінь досить високого рівня підготовки й певної школи. Особливо це стосувалося музичного мистецтва. Адже, як зауважив Феодосій Печерський: «[...] церковний спів під керівництвом “старшого” повинен нагадувати спів ангелів. Лише тоді це гідний спів» [2, с. 361].

Східна церква впровадила до християнського богослужіння вокальну музику, живий церковний спів, а не інструментальну музику, допущену до богослужіння з VIII ст. в Західній церкві. Церковний спів став засобом молитви й хвали Богові. Крім давніх псалмів, Східна церква витворила нові форми церковної пісні в канонах і кондаках, а її збірники – Октоїх (осьмогласники) та Ірмологіон – стали церковно-богослужбовими книгами, що збереглися до сьогодні.

Держава взяла на себе обов'язок підтримувати розвиток церковного музичного мистецтва. Зокрема, при Києво-Печерському монастирі була заснована перша в Київській Русі півча школа, а в 1028 р., за часів князювання Ярослава Мудрого, при жіночому монастирі було відкрите перше жіноче училище, у якому навчали й церковному співу [132, с. 69].

Відповідно до літописних свідчень, спочатку співцями та вчителями музичного мистецтва були лише візантійці. Зокрема, близько 1051 р. до Києва з Константинополя прибули зі своїми родинами троє греків, від яких почалось «із рядне осмогласіє, наіпаче же і трисоставне сладгласіє», як і «самий красний домественний спів» [242, с. 91]. За часів князювання Мстислава Володимировича з Греції також прибули три «горазді співці», які вчили церковного співу місцевих людей. Наприкінці XI та на початку XII ст. в Києві, за Десятинною церквою, був «двір доместиків» (доместик – вчитель церковного співу, регент), у якому мешкали ці професійні співаки – вчителі церковного співу, свого роду церковно-співоча школа. Літопис також згадує (під 1074 р.) визначного доместика Печерського монастиря Стефана [137, С. 114].

Дослідник церковного співу проф. Розумовський прийшов до висновку, що в часи старокняжої доби було три види церковного співу: старогрецький кондакарний спів; «красний демественний» спів; спів знаменного розпіву, який ще називався «столповим» і був власне тим «із рядним осмогласієм», про яке говорить наш літопис у зв'язку з прибуттям до Києва грецьких співців при Ярославі. Про знаменний розпів згадувалося вище. Що стосується кондакарного співу, який мав своє окреме нотне письмо й книги, що звались «кондакарами», то цей спів вийшов з ужитку в наступну добу історії нашої Церкви, і кондакарні нотні знаки так і лишились нерозгаданими. «Красний демественний спів» не раз згадується в літописах і в цю добу, і пізніше, але що таке власне «демественний спів», на це питання загальної відповіді не маємо. До цього часу між дослідниками немає узгодженості навіть щодо питання, який був спів у домонгольську добу по

церквах: одноголосний унісонний чи багатоголосний, хоровий. Інші дослідники скорочують їх кількість до двох: так званого старознаменного та обичного (обихід) [254, с. 160]. Ці розспіви є канонічними в Православній церкві й не допускають жодних поправок та змін як у текстах, так і в мелодіях. Згадка про обихід міститься в Галицько-Волинському літописі під 1288 р.: «и попове всего города пѣвšie над ним обычныя песню и положиша тѣло его во гробѣ, и плакаша по немъ володимерци [...]» [Цит. за: 155, с. 7]. Старознаменний розспів формувався протягом X – XI ст. Цей спів був освячений церквою, а згодом записаний у спеціальних книгах знаками, які називалися «знаменами» у так званих Октоїхах, Мінеях, Празниках та Ірмолоях [254, с. 160].

Історія людської культури свідчить, що релігія загалом, християнство ж зокрема, були у різних народів джерелом розвитку мистецтва в різних його видах. Українська мистецька творчість теж має своїм джерелом, за визначенням істориків, церковне мистецтво, пов'язане з християнським культом. Релігійному культу служили не тільки слово, молитва, обряд як богослужбова дія, а й будівництво храмів, малярство, різьбярство, музика, спів. Церковне богослужіння, тісно пов'язане з усіма видами мистецтва в їхньому історичному розвитку, є складовою частиною історії Церкви нашого народу. З другого боку, як із церковного письменства розвинулось у нас світське письменство, так із церковного мистецтва витворювалося світське мистецтво, а тим самим церковне мистецтво від початків християнства є одночасно й сторінкою в історії нашої національної культури.

Отже, запровадження в Київській Русі християнства як державної релігії покликала до життя новий культурний пласт – сакральну культуру. В архітектурі це позначилося появою дерев'яних та мурованих храмів, монастирських комплексів та інших культових споруд. Із сакральною архітектурою пов'язане зародження таких видів монументального живопису, як мозаїка і фреска, іконописне малярство. В окрему галузь творчості, пов'язану з релігійним культом та обрядом, можна виділити декоративно-

ужиткове мистецтво (виготовлення й оздоблення церковних чаш, хрестів, свічників, окладів для церковних книг тощо). Церковний хоровий спів та музика також став прямим наслідком прилучення Русі до християнства. Запровадження християнства за візантійським зразком зумовило значний вплив Візантії на архітектуру та мистецтво Давньоруської держави. Проте в цьому випадку, на наш погляд, доцільніше було б говорити про вплив традицій християнської культури, яка ґрунтувалася на певних релігійних канонах. Саме цим насамперед можна пояснити наявність багатьох спільних рис у сакральній культурі Візантії й Русі. При цьому варто зазначити, що давньоруська сакральна культура не була лише копією візантійської, вона гармонійно поєднала у собі візантійські і складені віками місцеві традиції, що надало їй особливого колориту й неповторності.

Висновки до розділу 3

Після запровадження християнства Руська православна церква стала важливим державотворчим чинником у Київській Русі. Вона була безпосередньо причетною до виконання таких державних функцій, як законотворча та судова, визначала основні напрями культурної політики, сприяла забезпеченню правопорядку та політичної стабільності. Церква поряд із публічною владою була провідником християнської державницької ідеології, формувала етнічну ідентичність давньоруського суспільства.

Вищі церковні ієрархи брали активну роль у суспільно-політичному житті Давньоруської держави. Митрополити, єпископи та ігумени були радниками князів і могли впливати на їхні рішення, брали участь у радах та вічах. Авторитет митрополитів іноді мав вирішальний вплив у примиренні князів і запобіганні князівським усобицям. Київські митрополити завжди були прихильниками єдності Русі. Важливу роль у державно-політичних справах Київської Русі відігравали також єпископи, які, окрім церковних і судових справ, виконували низку громадських функцій, зокрема вели контроль над мірами й вагами.

Християнська віра і Церква в Київській Русі сприяли формуванню духовних підвалин Давньоруської держави, опертих на нові, християнські світоглядні засади. Діяльність Руської церкви була спрямована на гуманізацію суспільних відносин, утвердження християнських моральних норм як у середовищі князівської еліти, так і в приватному житті кожної сім'ї та родини. Помітний вплив на духовне життя давньоруського суспільства справили монастирі та чернецтво, яке своїм суворим життям, молитвами, подвижницькою працею покращувало моральний клімат у суспільстві.

Особливо слід відзначити здобутки Руської православної церкви у сфері культурного будівництва. Їй належить провідна роль в організації та розвитку шкільної справи. Священники, дяки та ченці давали початкову освіту іншим, тому церква в ті часи дійсно стала осередком народного виховання й освіти. Як початкова, так і вища освіта та виховання за своїм змістом і характером були пройняті церковно-релігійним духом і сприяли утвердженню в давньоруському суспільстві християнського світогляду.

Запровадження християнства й посилення з кінця X ст. культурних зв'язків із Візантією дало поштовх для розвитку науки на Русі. Джерела зафіксували активний розвиток філософії, теології, історії, інших гуманітарних та прикладних наук. У переважній більшості носіями й творцями наукових знань були церковно-релігійні діячі.

Запровадження в Київській Русі християнства покликало до життя новий культурний пласт – сакральну культуру. В архітектурі це позначилося появою дерев'яних і мурованих храмів, монастирських комплексів та інших культових споруд. Із сакральною архітектурою пов'язане зародження таких видів монументального живопису, як мозаїка і фреска, іконописне малярство. В окрему галузь творчості, пов'язану з релігійним культом та обрядом, можна виділити декоративно-ужиткове мистецтво, церковний хоровий спів та музику. При цьому варто зазначити, що давньоруська сакральна культура не була абсолютною копією візантійської, вона гармонійно поєднала в собі

візантійські та складені віками місцеві традиції, що надало їй особливого колориту й неповторності.

ВИСНОВКИ

Відповідно до об'єкта і предмета дисертаційної теми та поставлених мети й завдань у результаті проведення дослідження зроблено такі висновки.

Наукове вивчення історії християнської церкви в Київській Русі у вітчизняній історіографії розпочалося на межі XVIII – XIX ст., що пов'язано з інституціональним становленням української історичної науки та формуванням когорти фахових істориків, публікації яких набули рис професійних наукових досліджень. Водночас ця проблема стає предметом зацікавлення російських дослідників. Отож можна вважати, що наукове вивчення історії держави та християнської церкви давньоруської доби було започатковане на межі XVIII – XIX ст. в українській та російській історіографії.

Загалом можна окреслити такі основні етапи в дослідженні проблем, пов'язаних із темою дисертаційної роботи: українська та російська історіографія кінця XVIII – початку XX ст.; радянська історіографія (1920 – 1980-ті рр.); сучасна українська історіографія. В окрему групу доцільно виділити українську діаспорну історіографію періоду 30 – 80-х років XX ст., коли в радянській Україні тему християнства в Київській Русі дослідники фактично оминали або висвітлювали упереджено, на марксистсько-ленінських методологічних засадах.

З українських істориків XIX – початку XX ст. значний внесок у вивчення досліджуваної теми зробили М. Максимович, М. Костомаров, М. Грушевський. Особливо варто відзначити низку праць М. Грушевського, у яких простежується цілісна наукова концепція історії Київської Русі як невіддільної складової частини історії українського народу. Оцінки та висновки автора щодо ролі й місця християнства в житті давньоруського суспільства не втратили своєї актуальності донині й цілком можуть слугувати методологічним орієнтиром у сучасних дослідженнях з цієї проблеми.

Серед російських істориків окресленої доби потрібно відзначити В. Татищева, С. Соловйова, В. Ключевського, дослідників історії церкви митрополитів Платона й Макарія, Є. Голубинського, М. Присьолкова та ін. Хоча їхні праці написані в дусі російської великодержавної ідеології й намагаються обґрунтувати виключне право Росії на киеворуську історичну спадщину, для нас вони важливі з погляду наявного в них фактажу, який розкриває багатогранну діяльність Руської православної церкви.

Для праць, які представляють історіографію радянської доби, спільним є те, що всі вони ґрунтуються на марксистсько-ленінських методологічних засадах, які зумовили тенденційність і однобічність у висвітленні ролі та місця християнської церкви в житті Давньоруської держави. Серед загальних праць з історії Київської Русі варто виділити монографії Б. Грекова, Б. Рібакова, М. Тихомирова та інших. Історії релігії і церкви давньоруської доби присвячені наукові дослідження Н. Нікольського, С. Бахрушина, М. Котляра. Не заперечуючи в цілому прогресивного значення християнства в Київській Русі, всі вони трактують християнство як ідеологію панівних класів, що нав'язувалася населенню для виправдання поневолення феодалами народних мас, наголошують на експлуаторській суті церкви. Серед усього масиву більш виваженим підходом до висвітлення перебігу та наслідків християнізації Русі вирізняються праці Я. М. Щапова та М. Ю. Брайчевського.

Проблема запровадження християнства на Русі й похідні від неї питання не втратили своєї актуальності й у період незалежності України. Серед напрацювань сучасної української історіографії досліджуваної теми є ґрунтовні праці П. Толочка, В. Рички, О. Моці, М. Котляра, О. Головка, В. Демочка та багатьох інших. Дослідження сучасних істориків ґрунтуються на сучасних методологічних засадах і є об'єктивними та ідеологічно неупередженими. Багато з них мають міжгалузевий характер і висвітлюють як історичні, так і релігієзнавчі та теологічні аспекти історії православної церкви давньоруської доби.

Багатою та різноманітною є українська діаспорна історіографія історії християнської церкви в Київській Русі, представлена працями В. Липинського, І. Огієнка, М. Чубатого, І. Власовського та багатьох інших. Серед головних проблем, порушених дослідниками, – передумови й хід християнізації Русі, роль та участь церкви в суспільно-політичному й культурному житті, відносини між церквою й державою та чимало інших. Більшість праць відзначаються глибиною вивчення й аналізу джерельного матеріалу, об'єктивністю, відсутністю ідеологічних та методологічних упереджень, характерних для тогочасної радянської історіографії.

Однак, попри такий великий історіографічний доробок, лише в поодиноких працях розкрито окремі аспекти державотворчої діяльності християнської церкви та духовенства, а комплексного дослідження, у якому християнська віра й Церква розглядалися б як чинник давньоруського державотворення не виявлено, що актуалізує тему нашої дисертаційної роботи.

Специфікою джерельної бази дослідження є те, що вона представлена переважно давньоруськими літописами та пам'ятками літератури, окремими актовими матеріалами руського й візантійського походження. Головними літописними та літературними першоджерелами, які акумулюють найбільший інформативний потенціал для розкриття теми, є «Повість минулих літ» літописця Нестора, Київський літопис та «Слово про закон і благодать» митрополита Іларіона. Серед актових матеріалів варто виділити княжі устава давньоруської доби й пам'ятки візантійського та руського церковного права. Як специфічне джерело використано Біблію. У сукупності ці джерела дають змогу реалізувати мету роботи й виконати поставлені дослідницькі завдання.

Теоретико-методологічні основи цього дослідження визначили специфіка його об'єкта й предмета та поставлені завдання. Його міжгалузевий характер потребує застосування як загальнонаукових, так і

спеціальних методів, що дасть змогу забезпечити належний рівень розкриття теми й забезпечить наукову вірогідність отриманих результатів.

Запровадження християнства на Русі було цілком закономірним кроком тому, що християнське віровчення було не зовсім новим для Русі, адже ще від середини IX ст. були встановлені тісні церковно-релігійні зв'язки Русі з Візантією, закладені основи для формування руської церковної організації. Прийняття Володимиром Великим християнства та поширення його як державної релігії насамперед було зумовлене потребами державного будівництва. У другій половині X ст. стала очевидною неспроможність слов'янського язичництва реагувати на суспільні зміни, викликані розвитком феодалних відносин та початком державотворчого процесу у східних слов'ян. Формування давньоруської державності потребувало зміцнення й ідеологічного обґрунтування великокнязівської влади, етнічної та політичної консолідації суспільства, залучення східнослов'янських земель в орбіту європейської християнської цивілізації. Володимир Великий усвідомив, що об'єднати східнослов'янські землі й створити міцну державу можна було лише на основі ідеології, яку б сприйняло все населення. Історичний досвід сусідніх країн підказував, що такою ідеологічною платформою могло стати монотеїстичне релігійне вчення, зокрема християнство.

Ідеологічним підґрунтям вибору для князя послужило й те, що, на відміну від латинського обряду, візантійська модель християнства характеризувалася домінуванням світської влади над церковною і в очах Володимира була зразком централізованого державного устрою, до чого прагнув руський князь, будуючи власну державу. Християнське віровчення князь сприймав не лише в суто релігійному сенсі, він убачав у ньому закон, який встановлював єдині морально-етичні й навіть окремі правничі норми, за якими мало жити давньоруське суспільство.

Процес формування християнської державницької ідеології в Київській Русі був детермінований умовами її соціально-економічного, суспільно-політичного та культурного розвитку. Основою цієї ідеології стало

християнське віровчення, а основними засобами поширення – церква та давньоруська суспільно-політична думка. Святе Письмо визначало статус правителя і влади в цілому, встановлювало основні засади суспільної моралі та правила людського співжиття. Церква через свою культову та культурно-просвітницьку діяльність не лише доносила до людей слово Боже, а й вчила поважати владу, піклуватися про свою державу. У творах представників передової суспільно-політичної думки Київської Русі обґрунтовувалися законність встановлення князівської влади, необхідність побудови самостійної держави, рівноправність Русі з іншими державами.

Тісний зв'язок християнського віровчення із суспільно-політичними процесами в Київській Русі зумовив появу в давньоруському християнстві певних рис громадянської релігії, що знайшло віддзеркалення у видатних пам'ятках давньоруського письменства. Аналіз «Слова про закон і благодать» митрополита Іларіона та «Повісті минулих літ» літописця Нестора переконливо засвідчив наявність у давньоруському християнстві окремих ідей та ознак громадянської релігії. До основних із них можемо віднести такі: руською землею одвічно опікувався Бог і сходження на неї Благодаті свідчить про те, що вона є святою; Руська земля в цих творах виступає у триєдиній суті – територія, народ і держава; руська державність має сакральний характер, оскільки її велич і міць по волі Всевишнього утвердив рівноапостольний князь Володимир, який уособлював у собі поєднання благовір'я і влади; Київ – головне місто святої Русі, центр православного світу, подібний до Константинополя. У цих творах простежується прагнення християнського осмислення історичного досвіду руського народу, об'єднання суспільства розумінням спільної долі та спільних цілей, узаконення соціального порядку на основі християнських цінностей, що відповідає нашому розумінню християнства як громадянської релігії.

Державотворчий процес у Київській Русі передбачав такі основні складники, як об'єднання під зверхністю київських князів

східнослов'янських теренів, політичну та етнічну консолідацію населення, формування державних інституцій. Князівська держава як політична інституція була покликана виконувати низку функцій, таких як державно-адміністративне управління, законотворення та судочинство, забезпечення правопорядку, узгодження інтересів різних соціальних груп та індивідів, розв'язання соціальних конфліктів, здійснення економічної, соціальної й культурної політики, захист національних інтересів та суверенітету держави у сфері міжнародних відносин.

Вивчення та аналіз історичних джерел дали підстави для висновку, що Руська православна церква була причетна до більшості складових частин державотворення. Поряд із державною князівською владою вона стала основним провідником християнської державницької ідеології, яка сприяла формуванню етнічної та державної ідентичності давньоруського населення. Особливо варто підкреслити роль Церкви у формуванні системи законодавства та судочинства Київської Русі. Митрополити, ігумени, єпископи брали активну участь у суспільно-політичному житті Давньоруської держави. Вони були радниками князів, брали участь у радах та вічах, узяли на себе функцію миротворців під час князівських усобиць, послідовно відстоювали ідею державної єдності Русі.

Християнська віра й Церква в Київській Русі сприяли формуванню духовних підвалин Давньоруської держави, опертих на нових християнських світоглядних засадах, які сприяли гуманізації суспільних відносин, утвердженню християнських моральних норм як у середовищі князівської еліти, так і в приватному житті кожної сім'ї та родини.

Одним із важливих напрямів розбудови Давньоруської держави було культурне будівництво, яке після запровадження християнства як державної релігії отримало новий потужний імпульс. Головними складовими частинами культури будь-якого народу є писемність та освіта, адже вони – основа розвитку таких галузей, як література, наука, мистецтво.

Особливо варто відзначити здобутки Руської православної церкви в організації та розвитку шкільної справи. Священники, дяки та ченці поширювали початкову освіту серед усіх верств населення, тому Церква в ті часи дійсно стала осередком народного виховання й освіти, які були пройняті церковно-релігійним духом і сприяли утвердженню в давньоруському суспільстві християнського світогляду.

Духовенство та ченці також у переважній більшості були творцями й носіями наукових знань. Джерела зафіксували їхній великий внесок у розвиток філософії, теології, історії, медицини та інших наук. Особлива роль у розвитку науки в Київській Русі належала монастирям, які на той час були своєрідними академіями, де концентрувалися основні наукові кадри. Саме з ними пов'язана діяльність таких видатних мислителів, як Іларіон, Никон, Нестор, Теодосій та багато інших.

Давньоруська література також позначена великим впливом на неї християнства. Перекладне письменництво в ній представлене переважно творами релігійного змісту – Євангеліями, Апостолом, Псалтирем, Часословом, Октоїхом, Мінеєю, Тріоддю та ін. В оригінальній літературній творчості варто відзначити такі жанри, як повчання, житія, паломницькі твори, ораторсько-проповідницька проза тощо. Їхніми творцями були здебільшого церковно-релігійні діячі.

Запровадження християнства як державної релігії в Київській Русі стало головною передумовою формування нового культурного пласту – сакральної культури. В архітектурі це позначилося зведенням величних мурованих храмів, монастирських комплексів та інших культових споруд. З архітектурою тісно пов'язане зародження таких видів сакрального мистецтва, як мозаїка, фреска, іконописне малярство, декоративно-ужиткове мистецтво. Невіддільними складовими частинами релігійного культу та обряду стали церковна музика й хоровий спів.

Отже, усе сказане вище дає підстави розглядати християнську віру й Церкву в Київській Русі як важливі й неодмінні чинники давньоруського

державотворення. Історичний досвід руського державотворення та участь у цьому процесі Церкви є важливим і актуальним, оскільки може бути використаний у процесі сучасного українського державотворення.

Отримані результати та висновки, зроблені в підсумку дослідження, дають змогу виробити низку практичних рекомендацій, які впливають із сучасного стану Української держави та суспільства.

Християнська православна церква як повноцінна інституція громадянського суспільства не повинна перебувати осторонь суспільних процесів. Вона має тісно співпрацювати з державою на засадах симфонії задля зміцнення державності й незалежності України, задля миру, добробуту та процвітання нашої держави й народу.

Сьогодні українське суспільство розділене й дезорієнтоване в політичному та ідеологічному плані, про що засвідчили останні президентські вибори й наступні за ними події. В Україні нині діє понад 350 політичних партій та громадських організацій. Серед них ми не бачимо сили, здатної консолідувати суспільство навколо своєї ідеології. Такою силою та інституцією може стати Церква. Адже якщо за партійною належністю в Україні немає явної більшості, то за належністю до віри Христової така більшість очевидна. Тому всі християнські церкви в Україні, незалежно від обряду, повинні об'єднати українське суспільство на ґрунті громадянської християнської релігії, яка поєднує в собі загальні християнські цінності з національно-державним патріотизмом.

Церква повинна активніше працювати в напрямі встановлення миру на Сході України й сприяти об'єднанню «східних» та «західних» українців на основі християнської віри й моралі, яка пропонує братню любов, у боротьбі проти зовнішньої агресії.

Церква в Україні повинна не лише підтримувати владу, налаштовувати мирян бути лояльними до неї, а й сприяти її очищенню, публічно засуджувати такі явища українського повсякдення, як корупція й беззаконня. Вона повинна впливати на політику держави задля подолання масового

зубожіння населення, піднесення культурного рівня народу, стати духовною опорою для українців як в Україні, так і за її межами.

Щоб скріпити єдність українського суспільства, Православна церква в Україні має сама подати приклад об'єднання. На жаль, українське православ'я нині розділене, значна його частина залишається під деструктивним впливом Москви, яка на державному рівні визнана агресором проти України. Цю об'єднавчу роль на себе може взяти щойно створена єдина помісна Православна церква в Україні, яка за своїм статусом є автокефальною.

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ

1. Академічне релігієзнавство : підручник / за наук. ред. проф. А. Колодного. Київ : Світ Знань, 2000. 862 с.
2. Арванитис И. Византийская нотация Православная энциклопедия. М. : Церковно-научный центр «Православная энциклопедия», 2004. Т. 8. С. 360–376.
3. Асеев Ю. С. Архітектура Київської Русі. Київ : Будівельник, 1969. 191 с.
4. Баженов О. Л. Християнізація Київської Русі в російській історіографії кінця XVIII – початку XX ст. Вісник Кам'янець-Подільського національного університету імені Івана Огієнка. Історичні науки. 2014. Вип. 7. С. 39–50.
5. Балух В. Еволюція державно-церковних відносин у Київській Русі з кінця X до першої половини XIII ст. Релігія та соціум. 2014. № 1–2. С. 33–41.
6. Бальжик І. А. Відносини держави і церкви: «симфонія влад» : автореф. дис. ... канд. юрид. наук: спец. 12.00.01. Одеса, 2007. 19 с.
7. Барабаш О. В., Качурова С. В., Титов В. Д. Релігієзнавство / за ред. В. Д. Титова. Харків : Право, 2004. 272 с.
8. Бахрушин. С. К вопросу о крещении Киевской Руси. Религия и церковь в истории России (советские историки о православной церкви в России. М. : Мысль, 1972. С. 16–37.
9. Безродний Є. Ф., Уткін О. І. Історія політичних вчень : навч. посіб. Київ : ВД «Професіонал», 2006. 432 с.
10. Белкин А. И. Крещение Руси: альтернативы и историческая реальность. Гуманитарий: актуальные проблемы науки и образования / Нац. исслед. Мордов. гос. ун-т им. Н. П. Огарёва. 2013. № 4 (24). С. 11–19.
11. Біблія. Книги Священного Писання Старого і Нового Завіту: в українському перекладі з паралельними місцями / пер. Патріарха Філарета (Денисенка). Київ : Вид. Київської Патріархії Української Православної Церкви Київського Патріархату, 2004. 1416 с. (П'ятикнижжя Мойсееве

Старого заповіту, Євангелія від Матфея, Луки, Марка та Іоана, 14 послань Павла та 7 інших).

12. Біблія, або Книги Святого Письма Старого і Нового Заповіту: із мови давньоєврейської й грецької на українську наново перекладена / пер. проф. Івана Огієнка. Київ : Українське Біблійне товариство, 2002. 1775 с.

13. Біднов В. Школа й освіта на Україні. Українська культура : лекції за редакцією Дмитра Антоновича / упоряд. Р. Міщук. Київ : Либідь, 1993. С. 40–72.

14. Богатюк М., Сиракюзи Н. Й. Устав Володимира Великого і суспільно-економічні зносини з Церквою. Ювілейний збірник праць наукового конгресу у 1000-ліття хрещення Руси-України. Мюнхен, 1988–1989. С. 108–136.

15. Богачевська І. В. Громадянська релігія в контексті українських та російських реалій. Релігійна свобода : наук. щорічник. Київ : УАР, 2015–2016. № 19. С. 103–105.

16. Брайчевський М. Ю. Вибране. Київ : Вид-во ім. Олени Теліги, 2009. Т. 1. 720 с.

17. Брайчевський М. Ю. Вибране. Київ : Вид-во ім. Олени Теліги, 2009. Т. 2. 816 с.

18. Брайчевський М. Ю. Літопис Аскольда. Київ. 1988. № 2. С. 146–170.

19. Брайчевський М. Ю. Наукові знання. Історія української культури : у 5 т., 9 кн. Київ : Наук. думка, 2001. Т. 1. С. 802–814.

20. Брайчевський М. Ю. Утвердження християнства на Русі. Київ : Наук. думка, 1988. 259 с.

21. Брилюк О. М. Формування шлюбу в Київській Русі: норми звичаєвого та церковного права. Часопис Київського університету права. Теорія та історія держави і права. Філософія права. 2010. № 4. С. 44–48.

22. Великий А. Г. З літопису християнської України : церковно-історичні радіолекції з Ватикану. Рим : Вид-во ОО Василян, 1968. 277 с.

23. Винар Л.-Р. Християнізація України і розвиток писемної культури й освіти в Києві в X–XI століттях (вибрані питання і гіпотези). Ювілейний збірник праць наукового конгресу у 1000-ліття хрещення Руси-України. Мюнхен, 1988–1989. С. 630–678.
24. Висоцький С. О. Київська писемна школа в XI–XII ст. Мовознавство. 1993. № 4. С. 4–7.
25. Висоцький С. О. Писемність. Освіта. Історія української культури : у 5 т., 9 кн. Київ: Наук. думка, 2001. Т. 1. С. 711–726.
26. Висоцький С. О., Боровський Я. Є. Література. Історія української культури : у 5 т. 9 кн. Київ : Наук. думка, 2001. Т. 1. С. 757–768.
27. Владышевская Т. Ф. Музыкальная культура Древней Руси. М. : Знак, 2006. 472 с.
28. Власовський І. Нарис історії Української Православної Церкви. Нью-Йорк, 1990. Т. 1. 249 с.
29. Власовський І. Нарис історії української православної церкви. Т. 1: X–XVII. Нью-Йорк, 1955. 296 с.
30. Володимир Мономах. Поучення. Літопис Руський: за Іпатським списком / пер. з давньорус. Л. Махновець ; редкол.: О. Г. Гончар, Ю. П. Дяченко, М. Г. Жулинський та ін. Київ : Дніпро, 1990. С. 454–462.
31. Гайденко П. И. Очерки истории церковно-государственных отношений в Киевской Руси: Становление высшего церковного управления (1037–1093 гг.) / под ред. И. П. Ермолаева, рец. И. Н. Данилевский, Я. В. Бухараев. Казань : Тоис, 2006. 186 с.
32. Гайденко П. И. Церковный устав Ярослава как свидетельство религиозно-политической жизни Киевской Руси. Вестник Челябинского государственного университета. История. 2008. Вып. 23. № 5(106). С. 80–87.
33. Гайденко П. И. Церковь домонгольской Руси: иерархия, служение, нравы / П. И. Гайденко, Л. А. Москалева, Т. Ю. Фомина. М. : Унив. кн., 2013. 150 с.

34. Гайденко П. И., Филиппов В. Г. Церковные суды в Древней Руси (XI – середины XIII века): несколько наблюдений. Вестник Челябинского государственного университета. История. 2011. Вып. 45. № 12 (227). С. 106–116.
35. Гайденко П. И., Фомина Т. Ю. История Русской церкви и церковногосударственных отношений в Киевской Руси (обзор письменных источников) : учеб. пособ. с грифом УМО / П. И. Гайденко, Т. Ю. Фомина ; под ред. И. Н. Данилевского и И. П. Ермолаева. М. : Унив. кн., 2009. 228 с.
36. Гай-Нижник П., Батрак О. Догматика віри в Кафолічній Церкві й запровадження християнства у Давній Русі (кінець IX – середина XI ст.) : нарис історико-герменевтичної інтерпретації. Київ : «МП Леся», 2015. 278 с.
37. Галимов Т. Р. Русская церковная иерархия в княжеских междоусобицах середины XII – первой трети XIII века. Вестник Челябинского государственного университета. История. Ист. науки. 2012. № 25. С. 104–114.
38. Геврик Т. Архітектура Київської Русі. Хрестоматія тисячоліття хрещення Русі-України / ред. Леся Храплива-Щур. Філадельфія ; Торонто, 1986. С. 75–89.
39. Гелей С. Д., Рутар С. М. Політологія : навч. посіб. 6-те вид., перероб. і допов. Київ : Знання, 2007. 309 с.
40. Глухов В. А. Становление церковной юрисдикции в Киевской Руси X–XI веков. Российская юстиция. 2006. № 3. С. 54–58.
41. Головка О. Б. Вхідження Русі до Pax Christiana Orthodoxa і формування християнської церковної організації у слов'ян Східної Європи (VIII – XI ст.). Україна: культурна спадщина, національна свідомість, державність : зб. наук. пр. Вип. 20. Львів : Ін-т українознавства ім. І. Крип'якевича НАН України, 2011. С. 231–253.
42. Головка О. Б. Поширення християнства у слов'ян Східної Європи і формування християнської церковної організації на Русі (VIII – XIII ст.). Дриновський збірник. Харків; Софія : Акад. вид-во ім. проф. Марина Дринова, 2012. Т. 5. С. 179–189.

43. Голубинский Е. Е. История русской церкви. Т. 1 : Период первый, киевский или домонгольский. М. : Унив. тип., 1901. Первая половина тома. 969 с.
44. Голубинский Е. Е. История русской церкви. Т. 1 : Период первый, киевский или домонгольский. М. : Унив. тип., 1904. Вторая половина тома. 926 с.
45. Горский В. С. Философские идеи в культуре Киевской Руси XI – начала XII в. Киев : Наук. думка, 1988. 211 с.
46. Горський В. С. Філософська думка. Історія української культури : у 5 т., 9 кн. Київ : Наук. думка, 2001. Т. 1. С. 815–826.
47. Горський В. С. Історія української філософії. Київ : Наук. думка, 1996. 286 с.
48. Государство и церковь Древней Руси X – XIII вв. М. : Наука, 1989. 232 с.
49. Гофман А. Б. Теоретические заметки о гражданской религии. Гуманитарий Юга России. 2017. Т. 6. № 4. С. 25–36.
50. Гребенюк А. В. Проблема взаимоотношений русской православной церкви и государства в курсе отечественной истории : учеб.-метод. пособие. Н. Новгород : ННГАСУ, 2011. – 74 с.
51. Греков Б. Д. Киевская Русь. М. : Политиздат, 1953. 538 с.
52. Греков Б. Д. Феодалные отношения в Киевском государстве. М. : Изд-во Акад. наук СССР, 1937. 192 с.
53. Греков Б. Крещение Руси. Религия и церковь в истории России (советские историки о православной церкви в России). М. : Мысль, 1972. С. 37–42.
54. Грушевский М. Очерк истории Киевской земли от смерти Ярослава до конца XIV столетия. Киев, 1891. 520 с.
55. Грушевский М. С. Рецензия на книгу: Приселков М. Д. Очерки по церковно-политической истории Киевской Руси X – XII вв. Голос минувшего. СПб., 1914. Т. 1. С. 307–311.

56. Грушевський М. С. Історія України-Руси : в 11 т., 12 кн. Київ : Наук. думка, 1993. Т. 3 : До року 1340. 592 с.
57. Грушевський М. С. Історія української літератури : в 6 т., 9 кн. Київ : Либідь, 1993. Т. 2. 264 с.
58. Грушевський М. С. Історія України-Руси : в 11 т., 12 кн. Київ : Наук. думка, 1993. Т. 1 : До початку XI віка. 648 с.
59. Грушевський М. С. Історія України-Руси : в 11 т., 12 кн. Київ : Наук. думка, 1992. Т. 2 : XI–XIII вік. 633 с.
60. Даренська В. М. Культура Давньої Русі : навч. посіб. Харків : Факт, 2012. 264 с.
61. Демочко В. Епохальна подія в історії Київської Русі. Питання історії України. 2009. Т. 12. С. 9–15.
62. Демочко В. Київська Русь і християнство. Волинські історичні записки. 2009. Т. 2. С. 24–32.
63. Докаш В. Загальне релігієзнавство : навч. посіб. для студентів ВНЗ. 2-ге вид., доопрац., допов. Чернівці : Наші книги, 2012. 782 с.
64. Долгих Н. В. Политические мысли и правовые идеи древней Руси. SCIENCE TIME. 2014. № 7. С. 95–104.
65. Дорошенко Д. Православна церква в минулому й сучасному житті українського народу. Берлін : Р.Б., 1940. 69 с.
66. Древнерусские княжеские уставы XI – XV вв. / изд. подг. Я. Н. Щапов. М. : Наука, 1976. 239 с.
67. Євангеліє від Іоана. Біблія. Книги Священного Писання Старого і Нового Завіту: в українському перекладі з паралельними місцями / пер. Патріарха Філарета (Денисенка). Київ : Вид. Київської Патріархії Української Православної Церкви Київського Патріархату, 2004. 1416 с.
68. Євангеліє від Луки. Біблія. Книги Священного Писання Старого і Нового Завіту: в українському перекладі з паралельними місцями / пер. Патріарха Філарета (Денисенка). Київ : Вид. Київської Патріархії Української Православної Церкви Київського Патріархату, 2004. 1416 с.

69. Євангеліє від Марка. Біблія. Книги Священного Писання Старого і Нового Завіту: в українському перекладі з паралельними місцями / пер. Патріарха Філарета (Денисенка). Київ : Вид. Київської Патріархії Української Православної Церкви Київського Патріархату, 2004. 1416 с.
70. Євангеліє від Матфея. Біблія. Книги Священного Писання Старого і Нового Завіту: в українському перекладі з паралельними місцями / пер. Патріарха Філарета (Денисенка). Київ : Вид. Київської Патріархії Української Православної Церкви Київського Патріархату, 2004. 1416 с.
71. Житіє Преподобного отця нашого Теодосія, ігумена Печерського монастиря. Написане Нестором, монахом того ж Печерського монастиря. Києво-Печерський патерик / пер. із церковнослов. М. Кашуба і Н. Пікулик. Львів : Свічадо, 2001. С. 25–82.
72. Замалеев А. Ф. Философская мысль в средневековой Руси (XI–XVI вв.). Ленинград : Наука, 1987. 246 с.
73. Замалеев А. Ф., Зоц З. А. Мыслители Киевской Руси. Киев : Вища шк., 1987. 184 с.
74. Запровадження християнства на Русі : іст. нариси / авт.: М. Ф. Котляр та ін. ; редкол.: Ю. Ю. Кондуфор (відп. ред.) та ін. Київ : Наук. думка, 1988. 256 с.
75. Зінкевич Т. С. «Слово про закон і благодать» митрополита Іларіона: сакральний вимір руської державності. Волинський благовісник: богословсько–історичний науковий журнал Волинської православної богословської академії. Луцьк. 2013. № 1. С. 9–12.
76. Зінкевич Т. С. Громадянська релігія, нація, держава. Науковий вісник Волинського національного університету імені Лесі Українки. Філософські науки. 2008. № 12. С. 195–200.
77. Зінкевич Т. С. Зародкові ідеї громадянської релігії у «Повісті врем'яних літ». Релігія та Соціум. Чернівці, 2016. № 3–4 (23–24). С. 265–271.

78. Зінкевич Т. С. Ідеї В'ячеслава Липинського в контексті дискурсу про громадянську релігію. Вісник Черкаського університету. Серія філософія. 2008. С. 130–140.
79. Зінкевич Т. С. Ідеї громадянської релігії у «Повісті минулих літ». Науковий вісник Волинського національного університету імені Лесі Українки. Філософські науки. 2010. № 28. С. 109–115.
80. Зінкевич Т. С. Ідеї громадянської релігії у творчому спадку Миколи Костомарова. Українське релігієзнавство. Київ. 2016. № 79. С. 79–85.
81. Зінкевич Т. С. Начала і сутність громадянської релігії. Українське релігієзнавство. Київ. 2016. № 77. С. 11–17.
82. Зінкевич Т. С. Проблема християнізації Київській Русі у висвітленні української діаспорної історіографії. Науковий вісник Східноєвропейського національного університету імені Лесі Українки. Серія: Історичні науки. 2019. № 7 (380). С. 120–125.
83. Зінкевич Т. С. Руська православна Церква у державно-політичному житті Київської Русі. Гілея: науковий вісник. Збірник наукових праць. К. : «Видавництво «Гілея». 2019. Вип. 145 (6). С. 53–56.
84. Зінкевич Т. С. Уявлення Митрополита Іларіона про сакральність руської державності. Релігія та Соціум. Чернівці, 2016. № 1–2 (21–22). С. 204–213.
85. Зінкевич Т. С. Феномен громадянської релігії у порівняльному висвітленні. Українське релігієзнавство. Київ. 2009. № 51. С. 27–36.
86. Зінкевич Т. С. Християнська мораль як основа діяльності сучасного товариства «Просвіта». Науковий вісник Східноєвропейського національного університету імені Лесі Українки. Серія: Історичні науки. 2016. № 3 (328). С. 168–172.
87. История Украинской ССР : в 10 т. Київ : Наук. думка, 1981. Т. 1 : Первобытнообщинный строй и зарождение классового общества. Киевская Русь (до второй половины XIII в.). 495 с.

88. Іларіон (митрополит) [Іван Огієнко]. Бережімо все своє рідне! Вінніпег : Митрополитарний собор, 1947. 32 с.
89. Іларіон (митрополит) [Іван Огієнко]. Візантія й Україна. До праджерел української православної віри й культури. Вінніпег : Укр. наук. православ. богослов. т-во, 1954. 96 с.
90. Іларіон (митрополит). Українська церква : нариси з історії української православної церкви : у 2 т. Вінніпег : Консистерія УГП Церкви в Канаді, 1982. 336 с.
91. Іларіон (Огієнко). Українська церква : нариси з історії Української Православної Церкви : у 2 т. Прага : Вид-во Юрія Тищенка, 1942. Т. 1. 236 с.
92. Іларіон, митрополит. Дохристиянські вірування українського народу : іст.-реліг. монографія. Київ : Обереги, 1992. 424 с.
93. Історія Візантії. Вступ до візантиністики / Войтович Л. В. та ін. ; за ред. С. Б. Сорочана і Л. В. Войтовича. Львів : Апріорі, 2011. 880 с.
94. Історія політичної думки України : підручник / за заг. ред. Н. М. Хоми. Львів : Новий Світ – 2000, 2017. 632 с.
95. Історія православної церкви в Україні : зб. наук. пр. Київ : Четверта хвиля, 1997. 292 с.
96. Історія релігії в Україні : навч. посіб. / за ред. А. М. Колодного і П. Л. Яроцького. Київ : Знання, 1999. 735 с.
97. Історія релігії в Україні : у 10 т. Т. 1. Дохристиянські вірування; Прийняття християнства / за ред. Б. Лобовика. Київ : Укр. центр духов. культури, 1996. 384 с.
98. Історія релігії в Україні : у 10 т. Т. 2. Українське православ'я / за ред. проф. П. Яроцького. Київ : Укр. центр духов. культури, 1997. 376 с.
99. Історія України в документах і матеріалах. Т. 1. Київська Русь і феодальні князівства XII – XIII ст. Київ : Вид-во АН УРСР, 1939. 293 с.
100. Історія української культури / за заг. ред. І. П. Крип'якевича. Київ : Либідь, 1994. 656 с.

101. Історія української культури : зб. док. і матеріалів / за ред. С. М. Клапчука, В. Ф. Остафійчука. Київ : Вища шк., 2000. 606 с.
102. Історія української культури : у 5 т., 9 кн. Київ : Наук. думка, 2001. Т. 1. 1134 с.
103. Історія української літератури : у 8 т. Т. 1. Київ : Наук. думка, 1967. 538 с.
104. Історія Української РСР : у 8 т., 10 кн. Київ : Наук. думка, 1977. Т. 1: Первіснообщинний лад. Виникнення і розвиток феодалізму. Кн. 1: Первіснообщинний лад і зародження класового суспільства. Київська Русь. 440 с.
105. Історія християнської церкви на Україні : релігієзнавчий довідковий нарис / відп. ред. О. С. Онищенко. Київ : Наук. думка, 1991. 104 с.
106. Карамзин Н. М. История государства Российского. Кн. 1: Тома I, II, III, IV / репринт изд. 1842–1844 гг. М. : Книга, 1988.
107. Кардош Е. Державно-церковні відносини в Україні (історія, стан і перспективи). Історія релігій в Україні : наук. щорічник. Львів : Логос, 2007. Кн. 2. С. 376–382.
108. Кармин Н. Характер философского мышления Иллариона в «Слове о законе и благодати». Человек и история в средневековой мысли русского, украинского и белорусского народов : сб. науч. тр. Киев : Наук. думка, 1987. С. 58–69.
109. Києво-Печерський Патерик / пер. із церковнослов. М. Кашуба і Н. Пікулик. Львів : Свічадо, 2001. 192 с.
110. Кислюк К. В., Кучер О. В. Релігієзнавство. – Київ : Кондор, 2004. 646 с.
111. Климов Е. В. Религиозная реформа великого киевского князя Владимира и христианизация древней Руси. Торжок : б.и., 2008. 280 с.
112. Ключевский В. О. Древнерусские жьтия святых как исторический источник. М. : Тип. Грачева и К°, 1871. 465 с.
113. Ключевский В. О. Курс русской истории : в 5 ч. СПб., 1904. 1146 с.

114. Ключевский В. О. Новые исследования по истории древнерусских монастырей. Православие в России. М. : Мысль, 2000.
115. Колесов В. Древняя Русь: наследие в слове. Кн. 1. Мир человека. СПб. : Филолол. фак. СПбГУ, 2000. 328 с.
116. Копач О. Християнство і література. Хрестоматія тисячоліття хрещення Руси-України. Філадельфія ; Торонто, 1986. С. 67–75.
117. Корчмарик Б. Християнізація Європейського Сходу. Хрестоматія тисячоліття хрещення Руси-України. Філадельфія ; Торонто, 1986. С. 55–67.
118. Косик В. Міжнародні взаємини України-Руси від IX до XIV ст. Ювілейний збірник праць наукового конгресу у 1000-ліття хрещення Руси-України. С. 38–61.
119. Косик В. Тисячоліття християнства в Україні (988–1988). Брюсель ; Лондон, 1987. 64 с.
120. Костомаров М. І. Галерея портретів / упоряд. і передм. В. О. Замлинського. Київ : Веселка, 1993. 326 с.
121. Костомаров Н. И. Русская история в жизнеописаниях ее главнейших деятелей. Кн. 1. / препринт. изд. 1873–1888 гг. Москва : Книга, 1990. 737 с.
122. Коструба Т. Нариси з церковної історії України X–XIII ст. Торонто : Добра книжка, 1955. 137 с.
123. Котляр М. Ф. Київський літопис XII ст.. Історичне дослідження. Київ: Інститут Історії України НАН України, 2009. 316 с.
124. Котляр М. Ф. Шляхи християнства на Русь (легендарні й реальні). Український історичний журнал. 2008. № 5. С. 4 – 15.
125. Котляр М. Ф. Запровадження християнства у Давньоруській державі. Український історичний журнал. 1988. № 6. С. 14–25.
126. Котляр М. Ф. Історія суспільного життя Русі : нариси. Київ : Ін-т історії України НАН України, 2016. 288 с.
127. Котляр М. Ф. Історія України в особах: Давньоруська держава. Київ : Україна, 1996. 240 с.

128. Кримський С. Б. Під сигнатурою Софії. Київ : Вид. дім «Києво-Могилянська академія», 2006. 367 с.
129. Кузьмин А. Г. Крещение Киевской Руси. Москва : Алгоритм, 2012. 272 с.
130. Культура українського народу : навч. посіб. / В. М. Русанівський та ін. Київ : Либідь, 1994. 272 с.
131. Лазарев В. Н. Русская средневековая живопись. М. : Наука, 1970. 343 с.
132. Лебединська М. Спільне та відмінне у візантійській і давньокиївській християнських традиціях музичного виховання. Педагогічні науки: теорія, історія, інноваційні технології : наук. журн. / редкол. А. А. Сбруєва та ін. Суми : Вид-во СумДПУ ім. А. С. Макаренка, 2016. № 8 (62). С. 65–74.
133. Левченко М. В. Очерки по истории русско-византийских отношений. М. : Изд-во АН СССР, 1956. 556 с.
134. Липинський В. Релігія і церква в історії України. Філадельфія : з друк. «Америки», 1925. 111 с.
135. Лихачев Д. С. Великое наследие. Классические произведения литературы Древней Руси. Лихачев Д. С. Избранные работы : в 3 т. Ленинград : Худож. лит., 1987. Т. 2. С. 3–342.
136. Лихачев Д. С. Повесть временных лет. Лихачев Д. С. Избранные работы : в 3 т. Ленинград : Худож. лит., 1987. Т. 2. С. 43–134.
137. Літопис Руський: За Іпатським списком / пер. Л. Махновця ; редкол.: О. Г. Гончар, Ю. П. Дяченко, М. Г. Жулинський та ін. Київ : Дніпро, 1989. 591 с.
138. Логачёва Н. В. Некоторые особенности церковного управления в княжествах юго-восточной Руси в XI–XII вв. Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: История России. 2014. № 4. С. 36–45.
139. Лотоцький О. Українські джерела церковного права. С. Бавнд Брук ; Нью-Йорк : Вид-во Св. Софії, 1984. 306 с.
140. Лубський В. І., Лубська М. В. Історія релігій. Київ : Центр учбової літератури, 2009. 776 с.

141. Любашенко В. І. Християнство. Енциклопедія історії України : в 10 т. Т. 10 : Т – Я. / редкол.: В. А. Смолій (голова) та ін. Київ : Наук. думка, 2013. С. 429.
142. Любимова Т. Б. Характер философского мышления Иллариона в «Слове о законе и благодати». Идеино-философское наследие Иллариона Киевского. М. : Ин-т философии АН СССР, 1986. Ч. 1. С. 41–57.
143. Ляска В. Від племінного союзу до князівського уділу: Бужеська волость у середньовіччі // Вісник Львівського університету: Серія історична. Львів, 2016. Вип. 52. С. 11–52
144. Ляска В. Голі Гори та Печера Домажирова: причинки до історичної географії галицько-волинського пограниччя у першій половині XIII століття. *Colloquia Russica: Івано-Франківськ; Краків, 2017. Series II, V. 3 : Данило Романович і його часи.* S. 11–34.
145. Ляска В. «Иде Володимиръ... и заѣ грады ихъ...»: Рюриковичі та «окняжіння» племінних земель у верхів'ях Західного Бугу й Вепру. Княжа доба : історія і культура. Львів, 2016. Вип. 10. С. 117–164.
146. Макарий (Булгаков). История русской церкви : в 12 т. СПб. : Тип. Имп. Акад. Наук, 1857. Т. 1. 292 с.
147. Макарий (Булгаков). История русской церкви : в 12 т. СПб. : Тип. Имп. Акад. Наук, 1857. Т. 2. 368 с.
148. Макарий (Булгаков). История русской церкви : в 12 т. СПб. : Тип. Имп. Акад. Наук, 1857. Т. 3. 340 с.
149. Макарий (Булгаков). История христианства в России до равноапостольного князя Владимира, как введение в историю русской церкви. СПб., 1846. 421 с.
150. Максимова Е. Р., Муканалиева А. Р. Крещение Руси. Бюллетень медицинских интернет-конференций / ООО «Наука и инновации» (Саратов). 2015. Т. 5. № 12. С. 1571.

151. Максимович К. А. Церковные новеллы Юстиниана I (527–565 гг.) в современном русском переводе: из опыта работы над проектом. Вестник ПСТГУ I: Богословие. Философия. 2007. Вып. 17. С. 27–44.
152. Максимович М. А. Обь участии и значеніи Кіева въ общей жизни России. Максимович М. О. Вибрані твори з історії Київської Русі, Києва і України. Київ : Вища шк., 1998. С. 144–159.
153. Максимович М. А. Откуда идет русская земля, по сказанию Несторовой повести и по другим старинным писаниям русским. Киев, 1837. 147 с.
154. Малков Ю. Г. Русские иконы XII–XIX в. М. : Искусство, 1988. 67 с.
155. Маценко П. Нариси до історії до української церковної музики. Роблін ; Вінніпег : б. в., 1968. 151 с.
156. Меднікова Г. С. Давньоруський стиль: переосмислення елліністичних та візантійських традицій. Вісник національної академії керівних кадрів культури і мистецтв. 2018. № 3. С. 65–71.
157. Мильков В. В. Илларион и древнерусская мысль. Идеино-философское наследие Иллариона Киевского. М. : Ин-т философии АН СССР, 1986. Ч. 2. С. 6–38.
158. Мицик Ю. А., Федотова Л. Д. Києво-Печерська лавра. Енциклопедія історії України. Т. 4: Ка – Ком. Київ: Наук. думка, 2007. 528 с.
159. Молдован А. М. «Слово о законе и благодати» Илариона. Киев : Наук. думка, 1984. 240 с.
160. Музичка І. (отець). Значення Літургії у благовістуванні в Київській Русі. Ювілейний збірник праць наукового конгресу у 1000-ліття хрещення Руси-України. Мюнхен, 1988–1989. С. 418–458.
161. Мулик-Луцик Ю. Нарис історії Української Православної Церкви. Вінніпег, 1979. Ч. 1. 181 с.
162. Мухаметшин Ф. Б. Особенности формирования законодательства Киевской Руси. Юридическая наука и правоохранительная практика. 2012. № 2. С. 4–8.

163. Мюллер Л. Киевский митрополит Илларион: жизнь и творчество. Мюллер Л. Понять Россию: историко-культурные исследования / сост. Л. Сазонова. М. : Прогресс-Традиция, 2000. С. 20–43.
164. Назарко І. Святий Володимир Великий, Володар і Христитель Руси-України. Рим : Василян, 1954. 227 с.
165. Нестор. Житіє преподобного нашого Феодосія, ігумена Печерського / пер. О. Сліпушко. Тисяча років української суспільно-політичної думки : у 9 т. Київ : Дніпро, 2001. Т. 1. X – XV ст. / передм. О. Сліпушко, В. Яременко; упоряд. прим. О. Сліпушко. С. 304–342.
166. Никольский Н. М. История русской церкви. М. : Политиздат, 1983. 448 с.
167. Островский Г. С. Рассказ о русской живописи. М. : Изобраз. искусство, 1989. 357 с.
168. Павлов А. С. Первоначальный славяно-русский Номоканон. Казань : В унив. тип., 1869. 100 с.
169. Пам'ять і похвала князю руському Володимирі... / пер. О. Сліпушко. Тисяча років української суспільно-політичної думки : у 9 т. Київ : Дніпро, 2001. Т. 1. X – XV ст. / передм. О. Сліпушко, В. Яременко; упоряд., прим. О. Сліпушко. С. 224–229.
170. Памятники древнерусского канонического права. Ч. 1. (Памятники XI – XV в.). Изд. 2-е. СПб. : Тип. М. А. Александрова, 1908. 916 с.
171. Петр (Гайденко П. И.), иеромонах. Заметки о состоянии христианской жизни Киевской Руси в X в. // Православный собеседник : альманах Казанской духовной семинарии. Казань : Казан. духов. семинария, 2004. Вып. 2(7). С. 17–44.
172. Петрухин В. Я. Русь в IX–X веках. От призвания варягов до выбора веры. М. : НЕОЛИТ, 2017. 464 с.
173. Пивоваров С. В. Нові знахідки предметів християнської культової символіки з давньоруських пам'яток Буковини // Церква – наука –

суспільство: питання взаємодії / Нац. Києво-Печер. іст.-культ. заповідник. К., 2016. С. 25–28.

174. Пивоваров С. В. Паломницька металоластика із зображенням великомученика Іоанна Нового Сучавського // Церква-наука-суспільство: питання взаємодії / Нац. Києво-Печер. іст.-культ. Заповідник. К., 2018. С. 201–205.

175. Пивоваров С. В. Проблеми атрибуції хреста-релікварія, пов'язаного з ім'ям прп. Марка Печерника // Церква-наука-суспільство: питання взаємодії / Нац. Києво-Печер. іст.-культ. заповідник. К., 2018. С. 163–170.

176. Платон (Левшин П. Е.) Краткая российская церковная история : в 2 т. М. : Синод. тип., 1805. Т. 1. 405 с.

177. Платон (Левшин П. Е.) Краткая российская церковная история : в 2 т. М. : Синод. тип., 1805. Т. 2. 380 с.

178. Плотникова О. А. Становление института княжеской власти в древней Руси. Власть. 2008. № 4. С. 92–99.

179. Плохій С. Брама Європи. Історія України від скіфських воєн до незалежності. Харків : Книжковий Клуб «Клуб сімейного дозвілля», 2016. 496 с.

180. Повчання архієпископа Луки до братії / пер. О. Сліпушко. Тисяча років української суспільно-політичної думки : у 9 т. Київ : Дніпро, 2001. Т. 1. X – XV ст. / передм. О. Сліпушко, В. Яременко; упоряд., прим. О. Сліпушко. С. 222–223.

181. Пожидаева Г. А. Певческие традиции Древней Руси : очерки теории и стиля. М. : Знак, 2007. 880 с.

182. Полное собрание русских летописей. Т. 1. Лаврентьевская летопись. Изд. 2-е. Ленинград : Изд-во АН СССР, 1926–1928. 379 с.

183. Полное собрание русских летописей. Т. 9. VIII Летописный сборник, именуемый Патриаршею или Никоновской летописью. СПб., 1862. 256 с.

184. Полонська-Василенко Н. Святий Володимир Великий. Хрестоматія тисячоліття хрещення Руси-України. Філадельфія ; Торонто : , 1986. С. 24–38.

185. Поляков А. Метод символической экзегезы в историософской теологии Илариона. Идеино-философское наследие Илариона Киевского. М. : Ин-т философии АН СССР, 1986. Ч. 1. С. 41–57.
186. Помпеев Ю. А. Крещение Руси: к 1025-летию принятия восточного христианства на Руси. Вестник Санкт-Петербургского государственного института культуры. История. Исторические науки. 2013. № 4. С. 92–99.
187. Послання смиренного єпископа Володимирського й Суздальського Симона до Полікарпа, ченця Печерського. Києво-Печерський патерик / пер. із церковнослов. М. Кашуба і Н. Пікулик. Львів : Свічадо, 2001. С. 102–107.
188. Приселков М. Д. Очерки по церковно-политической истории Киевской Руси X – XII вв. Санкт-Петербург: «Наука», 2003. 245 с.
189. Про преподобного Спиридона Проскурника та Алімпія Іконописця. Києво-Печерський патерик / пер. із церковносл. М. Кашуба і Н. Пікулик. Львів : Свічадо, 2001. С. 169–176.
190. Пузанов В. В. Государство и общество Древней Руси глазами современников (XI – начало XII века): ист.-антропол. очерки. Ижевск : Изд-во «Удмуртский университет», 2012. 240 с.
191. Раппопорт П. А. Древнерусская архитектура. М. : Наука, 1970. 144 с.
192. Раппопорт П. А. Зодчество Древней Руси. Ленинград : Наука, Ленингр. отд-ние, 1986. 160 с.
193. Релігієзнавство (кредитно-модульна система навчання) : підруч. для студентів вищ. навч. закл. / Володимир Лешан, Ярослав Чорненький ; Чернів. нац. ун-т ім. Ю. Федьковича, Укр. акад. друкарства. Чернівці : Рута, 2011. 631 с.
194. Релігієзнавство : навч. посіб. / за ред. Л. І. Мозгового, О. В. Бучми. Київ : Центр учбової літ., 2008. 264 с.
195. Релігієзнавство : підручник / за ред. М. Заковича. Київ : Вища школа, 2000. 315 с.

196. Релігієзнавство: історія та теорія релігій : підручник / [О. М. Єременко та ін. ; за заг. ред. О. М. Єременка, О. О. Смоліної] ; Східноукр. нац. ун-т ім. В. Даля. Сєверодонецьк : Вид-во СНУ ім. В. Даля, 2017. 267 с.
197. Римаренко Ю. І. Державницька ідея. Мала енциклопедія етнодержавознавства / відп. ред., керівник авт. кол. Ю. І. Римаренко. Київ : Довіра, 1996. 942 с.
198. Ричка В. М. «...И просвѣти ю крещеньем святым» (християнізація Київської Русі). Київ : Ін-т історії України НАН України, 2013. 222 с.
199. Ричка В. М. «Київ – другий Єрусалим» (з історії політичної думки та ідеології середньовічної Русі). Київ : Ін-т історії України НАН України, 2005. 243 с.
200. Ричка В. М. Святий рівноапостольний князь Володимир Святий в історичній пам'яті. Київ : Скіф, 2012. 208 с.
201. Ричка В. М. Хрещення Русі у 988 р.: ідейний зміст літописного сюжету. *Ruthenica* : зб. наук. пр. Київ, 2004. Т. 3. С. 93–102.
202. Ричка В. М. Шлюб і подружнє життя у Київській Русі. Український історичний журнал. 1992. № 1. С. 131–141.
203. Роменський О. О. Русь у зовнішній політиці Візантії в останній чверті Х ст. : автореф. дис. ... канд. іст. наук: спец. 07.00.02. Харків, 2015. 24 с.
204. Российское законодательство X – XX вв. Т. 1. Законодательство Древней Руси. М. : Юрид. лит., 1984. 432 с.
205. Руссо Ж.-Ж. Про суспільну угоду, або принципи політичного права / пер. з фр. та комент. О. Хома. Київ : Port-Royal, 2001. 349 с.
206. Рыбаков Б. А. Древняя Русь: сказания, былины, летописи. М. : Изд-во АН СССР, 1963. 362 с.
207. Рыбаков Б. А. Киевская Русь и русские княжества XII – XIII вв. М. : Наука, 1982. 589 с.
208. Семчишин М. Тисяча років української культури: історичний огляд культурного процесу. Київ : МП «Фенікс», 1999. 550 с.

209. Сірополко С. Історія освіти в Україні / підгот. Ю. Вільчинський. 2-ге вид. Львів : Афіша, 2001. 664 с.
210. Сковорода Г. С. Катехізис, або початкові двері до християнських чеснот. Детройт ; Торонто : Вид. Укр. Єванг. Об-ня в Півн. Америці, 1963. 19 с.
211. Сліпий Йосиф (митрополит). Історія Вселенської Церкви на Україні : в 4 т. Т. 2. Друга золота доба: від загального введення християнства св. Володимиром до викликання церковного роздору за князя Володимира Мономаха (988–1125). Рим : Укр. катол. ун-т ім. Св. Климента Папи, 2003. 336 с.
212. Сліпий Йосиф (митрополит). Історія Вселенської Церкви на Україні : в 4 т. Т. 3. Ч. 1. Від впровадження царгородського розколу на Україні до введення Флорентійської унії (1125–1439). Рим : Укр. катол. ун-т ім. Св. Климента Папи, 2000. 280 с.
213. Сліпушко О. Перший руський митрополит і його твір. Тисяча років української суспільно-політичної думки : у 9 т. Київ : Дніпро, 2001. Т. 1. X – XV ст. / передм. О. Сліпушко, В. Яременко; упоряд. прим. О. Сліпушко. С. 199–200.
214. Слово о полку Ігоревім / упоряд. та прим. О. Мишанича. Київ : Рад. шк., 1986. 310 с.
215. Слово про закон і благодать / пер. В. Яременка. Тисяча років української суспільно-політичної думки : у 9 т. Київ : Дніпро, 2001. Т. 1. X – XV ст. / передм. О. Сліпушко, В. Яременко ; упоряд. прим. О. Сліпушко. С. 200–216.
216. Слово Просвіти. 2013. 5 лип.
217. Слубська А. Я. Українська модель громадянської релігії. Гілея: наук. вісн. : зб. наук. пр. / голов. ред. В. М. Вашкевич. Київ : Гілея, 2016. Вип. 112 (9). С. 212–216.

218. Служьська А. Я. Громадянська релігія як феномен українського постмайданного суспільства / А. Я. Служьська // Innovative Solutions in Modern Science : Scientific Journal. Dubai, 2016. No 6 (6). P. 52–64.
219. Служьська А. Я. Громадянська церква та громадянська релігія: український контекст / А. Я. Служьська // Релігійна свобода: на перехресті епох, країн і культур : наук. щорічник / за заг. ред. проф. А. Колодного. Київ : УАР, 2015–2016. № 19. С. 101–103.
220. Служьська А. Я. Українські вияви громадянської релігії. Суспільство, держава і церква у спектрі міждисциплінарних досліджень : зб. матеріалів Всеукр. наук.-практ. конф. (Хмельницький, 9–10 верес. 2016 р.). Хмельницький : ХНУ, 2016. С. 85–87.
221. Соловьев С. М. Чтения и рассказы по истории России. М. : Правда, 1990. 687 с.
222. Софрон Мудрий. Нарис історії Церкви в Україні. Рим ; Львів : Вид-во ОО Василіан, 1995. 404 с.
223. Становление древнерусской государственности и церковь. Вопросы научного атеизма. М. : Мысль, 1977. Вып. 20. С. 157–169.
224. Степовик Д. В. Історія Києво-Печерської Лаври. Київ : Вид. від. УПЦ КП, 2001. 558 с.
225. Тараненко О. М. Право і законодавство Київської Русі. Історія української культури : у 5 т., 9 кн. Київ : Наук. думка, 2001. Т. 1. Історія культури давнього населення України. С. 790–802.
226. Татищев В. Н. История Российская : в 3 т. Т. 2. М. : ООО «Изд-во АСТ», 2003. 732 с.
227. Теорія держави та права / за заг. ред. С. Д. Гусарєва, О. Д. Тихомирова. Київ : Освіта України, 2017. 320 с.
228. Тисяча років української суспільно-політичної думки : у 9 т. Київ : Дніпро, 2001. Т. 1. X – XV ст. / передм. О. Сліпушко, В. Яременко ; упоряд. прим. О. Сліпушко. 632 с.
229. Тихомиров М. Н. Древняя Русь. М. : Наука, 1975. 429 с.

230. Тихомиров М. Просвещение в Киевской Руси. Религия и церковь в истории России (советские историки о православной церкви в России). М. : Мысль, 1972. С. 53–63.
231. Толочко О. П., Толочко П. П. Київська Русь. Київ : Вид. дім «Альтернативи», 1998. Т. 4. 352 с. (серія «Україна крізь віки» : в 15 т.).
232. Толочко П. П. Давньоруські літописи і літописці X–XIII ст. Київ : Наук. думка, 2005. 364 с.
233. Толочко П. П. Від Русі до України : вибр. наук.-популярні, критичні та публіцистичні праці. Київ : Абрис, 1997. 400 с.
234. Толочко П. П. Володимир Святий. Ярослав Мудрий. Київ : АртЕк, 1996. 216 с.
235. Толочко П. П. Древняя Русь : очерки социально-политической истории. Київ : Наук, думка, 1987. 246 с.
236. Толочко П. П. Літописання. Історія української культури : у 5 т., 9 кн. Київ : Наук. думка, 2001. Т. 1. С. 726–757.
237. Толочко П. П. Русские летописи и летописцы. СПб. : Алетейя, 2003. 296 с.
238. Толочко П. П. Цивілізаційний вибір Володимира Святого. Вісник НАН України. 2015. № 5. С. 38–41.
239. Томашівський С. Історія церкви на Україні. Філадельфія, 1947. 159 с.
240. Томсинов В. А. Юриспруденция древней Руси и правовая культура Византии. Вестник Московского университета. Серия 11. Право. 2009. № 4. С. 3–25.
241. Трутнев І. А. Перші кам'яні будівлі Київської Русі кінця X – першої половини XI ст. і проекти їх реконструкції. Вісник Національного університету «Львівська політехніка». 2012. № 742 : Теорія і практика будівництва. С. 203–210.
242. Українська культура в європейському контексті / за ред. Ю. П. Богуцького. Київ : Знання, 2007. 679 с.

243. Українська та зарубіжна культура : навч. посіб. / за ред. М. М. Заковича. Київ : Т-во «Знання», 2002. 557 с.
244. Усікова Л. С. Ісихазм та естетика іконопису Київської Русі. Збірник наукових праць «Гілея»: науковий вісник. 2015. Вип. 96. С. 373–377.
245. Устав святого великого князя Володимира о церковних судах и десятинах. Петроград : Тип. «Научное дело», 1915. 72 с.
246. Федоренко Т. М. Вплив християнства на формування правової системи Київської Русі з кінця X по 40-ві роки XIII століття : дис. ... канд. юрид. наук: спец. 12.00.01. Київ, 2001. 190 с.
247. Федорів Ю. Історія церкви в Україні. Торонто, 1967. 364 с.
248. Франко І. Із лектури наших предків XI в. Франко І. Додаткові томи до Зібрання творів у п'ятдесяти томах / редкол.: М. Г. Жулинський та ін. Т. 54 : Літературознавчі, фольклористичні, етнографічні та публіцистичні праці. 1896–1916 / ред. тому Є. К. Нахлік. Київ : Наук. думка, 2010. С. 911–922.
249. Харьковщенко Є. Особливості Володимирового хрещення Київської Русі. Історія релігій в Україні : наук. щоріч. 2015. Т. 1. С. 3–11.
250. Харьковщенко Є. Християнство і культурний процес в Київській Русі. Історія релігій в Україні : наук. щоріч. 2016. Вип. 1. С. 36-45.
251. Харьковщенко Є. А. Софійність київського християнства як релігійно-філософський і етнонаціональний феномен : автореф. дис. ... д-ра філос. наук: спец. 09.00.11. Київ, 2004. 35 с.
252. Хома І. (отець). Церковна організація на Русі княжих часів. Ювілейний збірник праць наукового конгресу у 1000-ліття хрещення Руси-України. Мюнхен, 1988–1989. С. 74–108.
253. Хрестоматія тисячоліття хрещення Руси-України. Філадельфія ; Торонто : С.К.В.О.Р., 1986. 320 с.
254. Цмур І. І. З історії виникнення та становлення церковного хорового співу в Україні як чинника формування музичного професіоналізму. Наукові записки Тернопільського національного педагогічного університету імені Володимира Гнатюка. Серія: Мистецтвознавство. 2014. № 1. С. 157–162.

255. Цюцюра Т. Б. Церква і держава в Київській Русі: проблематика державності і статусу Церкви. Ювілейний збірник праць наукового конгресу у 1000-ліття хрещення Руси-України. Мюнхен, 1988–1989. С. 848–860.
256. Чижевський Д. Історія української літератури (від початків до доби реалізму). Нью-Йорк : Українська Вільна Академія Наук у США, 1956. 511 с.
257. Чубатий М. Історія християнства на Русі-Україні. Рим ; Нью Йорк, 1965. Т. 1 (до р. 1353). 816 с.
258. Чубатий М. Княжа Русь-Україна та виникнення трьох східнослов'янських націй. Нью Йорк ; Париж : Орг. оборони чотирьох свобод України, 1964. 159 с.
259. Шарков А. В. Социальная функция государства на Руси X–XIII вв. Теория и практика общественного развития. 2013. № 10. С. 53–55.
260. Щапов Я. Н. Государство и церковь Древней Руси X – XIII вв. М. : Наука, 1989. 232 с.
261. Щапов Я. Н. Княжеские уставы и церковь в Древней Руси XI – XIV вв. М. : Наука, 1972. 342 с.
262. Щапов Я. Н. Становление древнерусской государственности и церковь. Вопросы научного атеизма. М. : Мысль, 1977. Вып. 20. С. 169.
263. Яценко В. А. Еволюція державно-церковних відносин в Україні : дис. ... канд. філос. наук: спец. 09.00.06. Київ, 1993. 150 с.

ДОДАТКИ

Додаток А

Праці, у яких опубліковані основні наукові результати дисертації

7. Зінкевич Т. С. Феномен громадянської релігії у порівняльному висвітленні. Українське релігієзнавство. Київ. 2009. № 51. С. 27–36.
8. Зінкевич Т. С. Начала і сутність громадянської релігії. Українське релігієзнавство. Київ. 2016. № 77. С. 11–17. (INDEX COPERNICUS)
9. Зінкевич Т. С. Ідеї громадянської релігії у творчому спадку Миколи Костомарова. Українське релігієзнавство. Київ. 2016. № 79. С. 79–85.
10. Зінкевич Т. С. Християнська мораль як основа діяльності сучасного товариства «Просвіта». Науковий вісник Східноєвропейського національного університету імені Лесі Українки. Серія: Історичні науки. 2016. № 3 (328). С. 168–172.
11. Зінкевич Т. С. Проблема християнізації Київській Русі у висвітленні української діаспорної історіографії. Науковий вісник Східноєвропейського національного університету імені Лесі Українки. Серія: Історичні науки. 2019. № 7 (380). С. 120–125.
12. Зінкевич Т. С. Руська православна Церква у державно-політичному житті Київської Русі. Гілея: науковий вісник. Збірник наукових праць. К. : «Видавництво «Гілея». 2019. Вип. 145 (6). С. 53–56. (INDEX COPERNICUS)

Наукові праці, що засвідчують апробацію матеріалів дисертації:

7. Зінкевич Т. С. Громадянська релігія, нація, держава. Науковий вісник Волинського національного університету імені Лесі Українки. Серія: Філософські науки. Луцьк. 2008. С. 195–200.
8. Зінкевич Т. С. Ідеї В'ячеслава Липинського в контексті дискурсу про громадянську релігію. Вісник Черкаського університету. Серія: Філософія. Вип. 130. Черкаси. 2008. С. 130–139.

9. Зінкевич Т. С. Ідеї громадянської релігії у «Повісті минулих літ». Науковий вісник Волинського національного університету імені Лесі Українки. Філософські науки. 2010. № 28. С. 109–115.

10. Митрополит Михаїл (Зінкевич). «Слово про закон і благодать» митрополита Іларіона: сакральний вимір Руської державності. Волинський благовісник: богословсько–історичний науковий журнал Волинської православної богословської академії. Луцьк. 2013. № 1. С. 9–12.

11. Зінкевич Т. С. Уявлення Митрополита Іларіона про сакральність руської державності. Релігія та Соціум. Чернівці, 2016. № 1–2 (21–22). С. 204–213.

12. Зінкевич Т. С. Зародкові ідеї громадянської релігії у «Повісті врем'яних літ». Релігія та Соціум. Чернівці, 2016. № 3–4 (23–24). С. 265–271.