

Міністерство освіти і науки України
Чернівецький національний університет
імені Юрія Федьковича

Факультет історії, політології та міжнародних відносин
Кафедра історії України

Уявлення про киево-руське минуле в ранньомодерній Україні
(остання третина XVI – перша половина XVII ст.): ідеї, тексти, рецепції

Дипломна робота

Рівень вищої освіти - другий (магістерський)

Виконала:
студентка 6 курсу, групи 611
Спеціальності 014 Середня освіта (історія)
Коротіч Мар'яна Григорівна
Керівник: к.і.н. Филипчук О.М.

Рецензент: _____

До захисту допущено:

Протокол засідання кафедри № 3

від «24» листопада 2021 р.

Зав. кафедри _____ проф. Ботушанський В.М.

Чернівці – 2021

ЗМІСТ

Вступ.....	3
Розділ 1. Образи та знання про староруське минуле в ранньомодерній Україні.....	23
1.1. Простір минулого Русі: історичний ландшафт на межі забуття.....	24
1.2. Уламки традиції: староруські літописи та віднайдення києво-руського минулого.....	40
Розділ 2. Митрополит Петро Могила та «києво-руський ренесанс»: пошуки минулого Русі в 1630-1640-х рр.....	51
2.1. У пошуках реліквій: Десятинна церква та мощі св. Володимира.....	52
2.2. «Староруська програма» митрополита Петра Могили.....	61
Розділ 3. Використання києво-руського минулого в ранньомодерній Україні.....	77
3.1. Винайдена генеалогія та уявні грамоти староруських князів.....	78
3.2. Київська митрополія, києво-руське минуле та походження «звичайної» схеми руської історії.....	90
Висновки.....	97
Список використаних джерел та літератури.....	102
Додатки.....	113

ВСТУП

Яке місце минулого Русі у світі історичної культури ранньомодерної України? Упродовж довгого вивчення різних траєкторій пам'яті про Русь в Східній Європі, набула популярності стійка історіографічна тенденція визначати роль киево-руського минулого як вкрай незначного для культури ранньомодерної України. На противагу їй, місце та роль цього ж минулого в політиці та ідеології Московського царства надмірно перебільшувалася. Якщо у випадку ранньомодерної України здебільшого акцентували на тривалій відсутності традиції історіописання після «Галицько-Волинського літопису», то наявність значної кількості списків староруських літописів та написання грандіозних нових історичних текстів в Москві виступало вагомим підтвердженням цього популярного тезису. Хоча вже М. Грушевський, а вслід за ним й О. Пріцак [91, с. 42-43] вказували на те, що трансляція книжкової спадщини Русі мала звивисті шляхи, а ідея про «київський спадок» московських царів була створена ближче до середини XVII ст., все ж загальні контури вивчення залишаються незмінними й досі.

На цьому тлі, зовсім не зрозумілим видається те, яким чином за постульованої відсутності будь-яких знань про минуле Русі, саме київські інтелектуали першої половини XVII ст. «пригадують» киево-руське минуле, але й створюють інтелектуальну конструкцію «київського спадку» для московського царя. Слід визнати, що лише недавно їх інтелектуальні зусилля були належно оцінені та розпізнанні [91, с. 175-177].

Натомість, недавнє надмірне спрощення та применшення місця минулого Русі в історичній культурі ранньомодерної України не дозволяло простежити тривалий інтелектуальний процес «відкриття» киево-руського минулого у другій половині XVI-першій половині XVII ст. Межі цього «пригадування» минулого включали у себе як циркуляцію списків староруських літописів, перечитування польських хронік та історій,

фальшування правових актів і грамот, конструкцій славних генеалогій для знатних родин, так й охоплювали намагання повернути з «темряви», власне, києво-руське минуле, а саме: відбудувати храми, збудовані князем Володимиром Великим.

Поруч із цими книжними фрагментами знання, у своїй основі цей інтелектуальний процес «відкриття» та «пригадування» також ґрунтувався на усних історіях, які формувалися навколо «місць пам'яті», тобто залишків матеріальної культури Русі (загадкових руїн, напівзруйнованих та поодиноких вцілілих храмів, валів тощо). Переплетіння цих усних та книжних історій, врешті решт, визначили феномен уявлень про києво-руське минуле в ранньомодерній Україні. Що саме пам'ятали та знали про минуле Русі та як уявляли собі це минуле численні автори кінця XVI-середини XVII ст.? Чому вони зверталися до далекого минулого та що саме було важливим для них з цього минулого? Яким чином, вони намагалися знайти практичний зміст у використанні києво-руське минулого?

Відповіді на ці та інші питання й присвячено це дослідження, у якому вивчення феномену уявлень про києво-руське минуле в ранньомодерній Україні розглядається крізь призму історичної культури того часу та становлення ранньомодерної ідентичності. Останнє є надзвичайно актуальним через ту важливу обставину, що саме ця сукупність уявлень про києво-руське минуле, доволі зтяжне «відкриття» цього минулого ранньомодерними українськими авторами, привело до концепту «тяглості» або спадковості української історії.

У цьому контексті, актуальність роботи посилюється й тим, що досі перечитання усієї сукупності проблем, пов'язаних із створенням київськими інтелектуалами першої половини XVII ст. «довгої» історії України, яка неодмінно включала в себе минуле Русі, зовсім не є достатньо вивченим. Ба більше, нове звернення до світу уявлень ранньомодерної України дозволить як виправити немало помилкових поглядів стосовно визначених проблем (на кшталт, відсутності циркуляції списків староруських літописів в Речі

Посполитій), так й з'ясувати джерела подібних уявлень про киево-руське минуле.

Об'єктом дослідження є історична культура ранньомодерної України.

Предметом дослідження є образи та форми уявлень про минуле Русі в ранньомодерній Україні.

Мета дослідження – вивчити генезу, формування та становлення уявлень про киево-руське минуле в ранньомодерній Україні (друга половина XVI-середина XVII ст.).

Для досягнення мети слід розв'язати наступні **завдання**:

- визначити роль усної традиції у межах пам'яті та забуття про минуле Русі ранньомодерній Україні;
- проаналізувати образи киево-руського минулого та знання про нього в творах ранньомодерних авторів;
- простежити роль «староруської програми» митрополита Петра Могили у відродженні пам'яті про минуле Русі;
- визначити особливості культу св. Володимира у історичній культурі часу Петра Могили;
- простежити способи та форми використання киево-руського минулого в ранньомодерній Україні;
- прослідувати роль Київської митрополії в конструкції ідеї «кйївського спадку» для московського царя.

Методологія та методи дослідження. Вивчення уявлень про киево-руське минуле в ранньомодерній Україні знаходиться на стику декількох дисциплін (медієвістики, ранньомодерної історії та історії культури) і напрямів історичної думки (інтелектуальна історія, історія ідей, культурна історія). Такий спектр дисциплін і напрямів цілком відобразився на варіативності підходів до вивчення образів та форм уявлень та знань про минуле Русі, які залишаються діаметрально протилежними у межах різних академічних традицій та історіографічних шкіл.

Аналізуючи відмінність цих підходів до вивчення окремої ідеї як такої, бачимо, що віднедавна існує провідна тенденція розглядати світ історичних уявлень не іманентно, але як важливу частину історичної культури. З одного боку, це дозволило вписати історію інтелектуальної ідеї до культурної історії, а з іншого – не виключало й традиційних підходів до вивчення ренесансної історіографії – пошуку оригінальних джерел для реконструкції уявлень про далеке минуле. Якщо в межах інтелектуальної історії, центр вивчення уявлень про києво-руське минуле переноситься до студій над самим інтелектуальним середовищем, зокрема, культурними центрами, їх авторами, обміном та купівлею рукописів та книг, то історія ідей оперує дещо іншим, більш лінійним підходом. Стосовно нього, то винайдення або «пригадування» минулого має практичний зміст, а саме: становить основу інтелектуальної конструкції. Надаючи цій інтелектуальній конструкції винайденого або фікційного характеру історія ідей апелює до творчої лабораторії окремого ранньомодерного автора.

Розглядаючи феномен уявлень про минуле крізь призму кількох напрямів, можна розглядати проблему як частину медієвелізму, тобто становлення загального образу середньовіччя вже у ранньомодерний час. На цьому тлі, форми знань на уявлень про минуле Русі диктувалися не стільки староруськими текстами, як вели до численних запозичень із польських пам'яток ренесансної історіографії. Подібна перехресна історія загалом добре демонструє межі переходу від інтелектуальної до культурної історії.

Переміщення феномену уявлень в серцевину інтелектуальної історії та історії ідей зазначених напрямів викликало появу кількох теоретичних та практичних праць, як-от роботи Едварда Кінана [64] та Ігоря Шевченка [106], які особливо рефлексують над довгою історією інтелектуальної ідеї. Використання цього доробку як основи методології цієї роботи є виправдано, бо формування світу уявлень про минуле Русі в ранньомодерний час привело

до цілого ряду подібних інтелектуальних ідей, котрі не зникли під час становлення критичної історіографії в XIX ст.¹

Натомість, набагато більше рефлексій вимагає теоретизування навколо зв'язку між уявленнями про минулим та ідентичностями до середини XVII ст. З-поміж великої кількості теоретичних робіт, де тлумачення і дискурс винайдення традиції та конструкція ідентичності відображений у різних формах «пригадування» минулого, все ж потребує пояснення. Як слушно зауважували І. Шевченко [106, с. 199-201], а вслід за ним С. Плохій [91, с. 225-227], включення минулого Русі як частини української історії до ранньомодерних наративів не було визначено наперед як таке, але представляло світ інтелектуальних зусиль багатьох українських авторів першої половини XVII ст., які зуміли перетворити далеке минуле в одну із основ ідентичності.

Практиковані у цьому дослідженні методи варто вважати традиційними для історичної праці. Зокрема, у основі роботи над історичним джерелом (у переважній більшості представлених ранньомодерними українськими писемними пам'ятками, творами іноземних авторів, актами і грамотами тощо) переважає історико-філологічний метод, який визначає головні засади критики тексту, враховуючи мову джерела, його можливий переклад та рукописну традицію. Для ранньомодерних текстів українських авторів це має виняткову вагу, бо їх переважна більшість не дійшла до нас в оригіналі (як-от «Палінодія» Захарії Копистенського [10]), але збереглася у рукописах досить віддалених від часу створення цих текстів. Також вагома роль цього ж методу впливає при вивченні згадок про минуле Русі у творах ренесансної історіографії, коли інтерпретація зазвичай залежить від походження джерела цих звісток та прикладів його трансляції.

Стосовно інтерпретації історичних джерел як-от творів іноземців важливим є структурно-функціональний метод. Зокрема, визначення

¹ Їх влучну критику М. Грушевський розпочав вже у першому томі своєї «Історії України-Руси» (Львів, 1898 р.) та пізніше продовжив у «Історії української літератури» [49].

структури формуляру акту або грамоти вкупі із свідченнями староруських літописів і творів ранньомодерної української історичної літератури дозволяє прослідкувати еволюцію уявлень про минуле Русі, але й способи його використання: від створення фікційних генеалогій до фальшування актів та грамот.

Іншим методом є компаративний або порівняльний. Незважаючи на схематизм, його використання дозволяє з'ясувати настільки різними були траєкторії пам'яті про Русь в Східній Європі ранньомодерного часу. Визначаючи конструкцію ідеї про «київський спадок», створеної київськими інтелектуалами з оточення Петра Могили, особливо доречним є використання порівняльного методу для вивчення проникнення московських ідеологем і, загалом, історичних текстів до кола читання ранньомодерних українських авторів кінця XVI-першої половини XVII ст. Тим не менш, використання компаративного методу має свої переваги і слід відзначити немало й недоліків. Тривалий час в історіографії розглядали саме Московське царство як певну модель для становлення уявлень та ідей навколо минулого Русі. Однак така схема є не відповідною, бо не брала до уваги не лише відмінність культурної історії Речі Посполитої та Московського царства, але, головне, не враховувала ролі київських інтелектуалів у створенні звичайної схеми руської історії.

Використання просопографічного методу має прикладний характер для дослідження присвяченого ідеям, текстам і рецепції минулого Русі в ранньомодерній Україні. У його основі намагання чіткіше визначити простір інтелектуального середовища. Зокрема, скласти перелік тих ранньомодерних авторів, які долучилися до формування та трансляції уявлень про минуле Русі.

Історіографія. Вивчення уявлень про києво-руське минуле в ранньомодерній Україні можна розглянути на прикладі декількох підтем: історична культура ранньомодерної України, «староруська програма» митрополита Петра Могили, використання києво-руського минулого тощо. З

огляду на більш ніж двохсотлітню історіографічну традицію, цілий ряд аспектів як-от відбудова києво-руських храмів в час Петра Могили аналізуються у десятках робіт, коли, наприклад, особливості співвідношення усної та книжкової традиції для формування уявлень про києво-руське минуле займають не так багато місце у літературі. Зрештою, досить умовно історіографічне вивчення можна розділити хронологічно та географічно. Традиційно, тут можна виокремити декілька періодів: кінець XVIII ст. – 1918 р., другий – з 1920-х рр. до 1991 р., і, насамкінець, третій – 1991 р. й до сьогодні. Натомість, з-поміж поколінь дослідників доцільно виокремити й зарубіжних вчених, чий загальний внесок до вивчення історичної культури ранньомодерної України помітно зріс за останні роки.

Спершу поглянемо на ті роботи, де обговорюються питання історичної культури, образів та форми пам'яті про києво-руське минуле. З-поміж них варто виокремити перші спроби аналізу довгої історії цієї пам'яті в докритичній історіографії. Так, митрополит Євгеній (Болховітінов) у своїх розвідках чи не вперше торкнувся кола питань пов'язаних із різними траєкторіями пам'яті про минуле Русі у Східній Європі. Аналізуючи роль київських монахів (зокрема, Києво-Печерського монастиря) у відродженні руської віри та історії, митрополит Євгеній (Болховітінов) звернувся також й до «староруської програми» Петра Могили [44]. Ці ж сюжети, особливо відновлення храму св. Софії цікавили й П. Лебединцева [70], котрий, як й раніше митрополит Євгеній (Болховітінов), додав немало помилок та відвертих міфів до викладу історичної політики митрополита Петра Могили.

На противагу цим працям, давнє дослідження П. Жуковича [6] присвячене Йову Борецькому та іншим представникам київського відродження є надзвичайно скрупульозним і досі зберігає свою цінність. Це ж стосується й масштабної праці М. Грушевського «Історія української літератури», шостий том котрої охоплює переважну більшість

ранньомодерних українських авторів та їх праці [48].² Аналізуючи їх роль у полеміці із католиками та уніатами, М. Грушевський побіжно показав місце їх апеляцій до києво-руського минулого як традиційного «аргументу» у працях авторів з різних таборів. Примітно те, що, на жаль, незавершена робота Грушевського пропонувала огляд як раз інтелектуального середовища острозьких та київських авторів, вивчення праць котрих на довгий час зупинилося у радянській час. На цьому тлі, певним винятком були праці Я. Ісаєвича, котрий вдало окреслив не лише історичні погляди львівських братчиків, але проаналізував численні звернення до московського царя.

Натомість, програмними для вивчення історичної культури ранньомодерної України є численні праці І. Шевченка [106; 112]. Зокрема, у збірці статей під назвою «Україна між Сходом та Заходом», вчений зробив немало слушних спостережень над відображенням минулого Русі у творах ранньомодерних українських авторів. Приділивши два своїх нариси відродженню руської віри [106, с. 140-158] та, відповідно, релігійній полемічній літературі [106, с. 159-174], І. Шевченко вдало показав як зростання акцентування на «історичних» аргументах у працях полемістів, так й простежив запозичення кількох московських ідеологем до робіт київських авторів з оточення Петра Могили. У цьому контексті, наступний нарис І. Шевченка «Багато світів Петра Могили» [112] є блискучим зразком дослідження, котре комбінує не лише вивчення безпосереднього кола читання київського митрополита і його численних праць, але й пропонує поодинокую студію навколо становлення історичних поглядів цього ієрарха. Хоча дослідження Шевченка присвячене Петру Могилі та його уявленням про минуле Русі побачило світ вже досить давно, все ж сприйняття цієї роботи досі залишається далеким від бажаного.

Зокрема, намічений Шевченком шлях до студій над світоглядом певного ранньомодерного українського автора лише зрідка був використаний пізніше.

² Шостий том «Історії української літератури» М. Грушевського був віднайдений лише на початку 1990-х рр. в колишньому архіві спецслужб [48].

Так, Г. Грабович зупинився на контрверсіях поглядів Касіяна Саковича [47], коли З. Когут [65] більш побіжно проаналізував формування києво-руського міфу ближче до середини XVII ст. В цей же час М. Мозер [79] розглянув становлення києво-руського міту, тобто літературну конструкцію «київського спадку» для московського царя, у філологічній перспективі. Натомість, С. Плохій [90] більш детально розглянув численні посольства та прохання до царя вихідців із Київської митрополії, де розглянув казус з Ісаєю Копинським.

У цьому контексті, важливими є також роботи Е. Кінана [64], котрий вдало окреслив шляхи засвоєння в Москві середини XVII ст. створених в Києві літературних конструкцій. Досліджуючи різні траєкторії пам'яті про минуле Русі, Кіннан звертається головним чином, до політичної культури Московського царства, однак його міркування видаються особливо доречними про вивченні проблеми поширення списків староруських літописів у Східній Європі. Свого часу О. Пріцак [36; 92] у ряді своїй праць запропонував цікаву схему поширення списків староруських літописів (Хлебніковського та Погодінського) як джерел історичних уявлень про минуле Русі в раньомодерній Україні. Важливим уточнення до загальних контурів схеми Пріцака стали пізніші роботи Б. Клосса [17; 19] та О. Толочка [104]. Віддаючи належне схемі Пріцака, яка вводила появу списків староруських літописів до центру ваги відродження інтересу до минулого Русі, все ж окремі ланки гіпотези дослідника залишаються проблемними.

Іншим напрямом історіографічної думки стосовно києво-руського минулого – була «староруська програма» митрополита Петра Могили. Свого часу вже С. Голубєв [46] у своїй масштабній праці присвяченій Петру Могили приділив немало місця реставрації староруських храмів та поглядам митрополита щодо повернення із «темряви» міста князя Володимира Великого. Поруч з цим, у своїй праці С. Голубєв окреслив й роль Петра Могили як промоутера культу св. Володимира, а також виокремив немало місця для авторів з оточення митрополита. Зважаючи на ретельність викладу

і залучення великого обсягу матеріалів (нині часто вже втрачених як-от у випадку аналізу реставрації Успенського собору Києво-Печерської лаври), робота Голубєва зберігає своє важливе значення й на сьогодні.

Поряд з нею важливими є й інші дослідження присвячені окремим проблемам «староруської програми» Петра Могили. Серед них праці Н. Нічик [83] та А. Жуковського [53] присвячені українському відродженню в час Петра Могили. Якщо реставрації храмів св. Спаса на Берестовім та св. Василя приділена невелика література (недавно розглянута А. Кондратюк [67]), то роботам митрополита над Десятинною церквою та особливо храму св. Софії присвячена велика кількість праць. Щодо пошуків саркофагу Володимира та перших «розкопок» Десятинної церкви, важливими є роботи Є. Архипової [42], Д. Д. Йолшина та Г. Івакіна [60] та ін.

Натомість, у випадку масштабу реставраційних робіт у храмі св. Софії маємо недавню бурхливу дискусію, спричиненою численними працями Т. Лютої [72-77]. Оскільки Т. Люта у своїх роботах доводила, що уніати також доклалися до реставрації храму св. Софії, то звідси слідувала проблема обсягу реставраційних робіт в час Петра Могили. У межах цієї дискусії постала значна кількість праць Н. Нікітенко [81; 82], Н. Сінкевич [95], Я. Затилюка [58; 59] та ін., де були не лише вкотре перечитані ключові джерела, але й надана оцінка усій «староруської програми» Петра Могили.

Утім, не завжди ця оцінка відповідала стану наших джерел. Наприклад, Н. Нікітенко [81] намагалася довести, що храм св. Софії був збудований вже в час Володимира Великого, а не Ярослава Мудрого. Залучаючи як ключовий аргумент так званий ктиторський надпис Петра Могили з храму св. Софії, Н. Нікітенко не брала до уваги його пізнього та недостовірного характеру. Поруч з цим, в межах цієї « нової хронології » храму св. Софії дослідниця запропонувала цілком відмінний погляд про відображення культу св. Володимира у цьому храмі. Головними аргументами для цієї переоцінки

стала ктиторська композиція в храмі св. Софії, де дослідниця зауважує не лише образ св. Володимира, але й членів його великої родини.³

Тим не менш, таке передатування ктиторського портрету не є виправданим. Як показали у своїх роботах Н. Козак [66], В. Александрович [43] та А. Преображенський [93], нічого не вказує на потребу подібного передатування. Ба більше, межі реставраційних робіт Петра Могили у храмі св. Софії, включаючи й портрет родини Ярослава Мудрого залишаються невизначені. Звідси використання малюнків Авраама ван Вестерфельда [96] як безпосереднього відображення цієї реставрації не є відповідним. Аналізуючи поширення почитання св. Володимира в час Петра Могили, В. Ричка [85; 86] та Я. Затилюк [57; 58] приходять до значно скромніших висновків ніж Н. Нікітенко. Це ж стосується й праці О. Толочка [101], який зумів підважити тезис про оригінальний ктиторський напис Петра Могили у храмі св. Софії. Також варті уваги тут й роботи Я. Затилюка [58] та І. Жиленко [52] присвячені відкриттям мощей св. Володимира.

Стосовно використання києво-руського минулого, то напрочуд важливими є роботи Н. Яковенко [110; 111], в яких проаналізовано інтелектуальний процес складення фікційних генеалогій для княжих родин, часто вже із врахуванням славних предків із Русі. Аналізуючи численні панегірики адресовані Острозьким, Заславським та Четвертинським, Н. Яковенко вдало окреслює як літературну конструкцію подібного практичного змісту винайдення минулого [110, с. 231-268]. Окрім фікційних генеалогій, сфальшовані грамоти були ще одним прикладом такого «пригадування» минулого. Вже М. Грушевський на прикладі грамот князя Лева Даниловича показав настільки ці «документи» були витворами уяви укладачів та у якій мірі вони могли спиратися на історичну інформацію [48, с. 42-44]. У випадку ж ранньомодерних сфальшованих грамот руських князів,

³ Про загальну критику гіпотези Н. Нікітенко див. матеріали круглого столу в Інституті історії України НАН України [54].

то недавні дослідження Ю. Русакової [87; 88] та особливо Я. Затилюка [55; 56] показали, що мотиви для укладення подібних текстів не змінювалися.

Джерела. Загальну базу наших джерел варто умовно розділити на дві частини: писемні (наративі) та візуальні. До першої належать різноманітні твори ранньомодерних українських авторів, літописи, короткі хроніки та історії, записки іноземців, панегірики і поеми, акти та псевдо-грамоти. Натомість до другої зараховуємо усі візуальні джерела – ктиторські портрети, фрески, надписи на фресках, малюнки (рисунок) та замальовки.

Твори ранньомодерних українських авторів. Визначаючи коло текстів ранньомодерних українських авторів, які репрезентують світ уявлень про минуле Русі, слід розпочати із тієї групи творів, котра була частиною бурхливою полемічної дискусії. Свого часу переважна більшість цих текстів від праць Герасима Смотрицького до Петра Могилі були опубліковані у 1878 р. зібранні під назвою «Памятники полемической литературы в Западной Руси» [24]. Окрім цієї збірки у багатотомній серії «Архив Юго-Западной России» було видано немало праць полемістів. Зокрема, передмова Герасима Смотрицького до Острозької Біблії та його ж «Ключ царства небесного» [26; 27]. У цій же серії було опубліковано «Літос» Петра Могилі [14], коли його «Апологія» досі не має критичного видання. Поряд з ними, П. Жукович [6] підготував видання «Простестації» митрополита Йова Борецького, коли Хв. Титов похвали київських спудеїв Петру Могилі під назвою «Евфонія» [4].

Опублікована у вже згаданому зібранні «Палінодія» Захарія Копистенського [10, 34; 35], написана у 1621-1622 рр. як відповідь на трактат Лева Кревзи «Оборона церковної єдності» (1617 р.) [34; 35]. Оскільки текст «Палінодії» так й не був опублікований, а робота довгий час залишалася у рукопису, то факсимільне видання і переклад цього масштабного твору є напрочуд необхідні для вивчення уявлень Копистенського про минуле. Зважаючи на те, що «Палінодія» відстоювала ідею першості Київської митрополії та пропонувала мало не «історичне» дослідження коріння Руської церкви та появи церковної організація, працю Копистенського можна

розглядати як спробу написання першої зв'язної історії Київської митрополії та її киево-руського минулого. Це ж завдання мав й Сильвестр Косів, який у своєму «Патерику» вкотре звертався до далекого минулого [94]. Окрім нього, Афанасій Кальнофойський у своїй «Тератургемі», опублікованій в 1637 р., розглядав минуле крізь призму агіографії [39]. Описуючи культури печерських святих, Кальнофойський пропонував літературне доповнення до «староруської програми» Петра Могили, хоча, здається, й не особливо захоплювався новаціями київського митрополита.

Літописи. Згідно тривалих упереджень стосовно історичної культури ранньомодерної України імпліцитно вважалося, що циркуляція списків староруських літописів починається лише після появи списку «Хлебніковського літопису» в Києві у 1620-х рр. Утім, згідно досліджень А. Нікітіна [80] та О. Толочка [99], переписування староруських літописів не зникало з історичної культури XV-XVI ст. Оскільки волинський літопис, протограф «Іпатіївського літопису» упродовж довгого часу залишався на Волині, то існують вагомі підстави вважати, що багато ілюмінований «Радзивілівський літопис» також був написаний на Волині наприкінці XV ст. [103, с. 83-84].

Ближче до середини XVI ст. на основі волинського протографу був створений «Хлебніковський літопис» [36], місце написання котрого залишається невизначеним. О. Прицак вірогідно припускав, що таким центром був Острог [92, с. 50], однак примітно те, що перші звістки про «Хлебніковський літопис» датуються початком XVII ст. Гарвардське факсимільне видання «Хлебніковського літопису» [36] дозволило уточнити його походження та «біографію» аж до того часу, поки, врешті решт, рукопис потрапив до рук митрополита Петра Могили. Ближче до 1621 р. з цього ж рукопису була зроблена копія для князя Стефана Четвертинського [36; 92, с. 51]. Ця копія пізніше отримала назву «Погодінський літопис» [36]. Натомість, інша копія – так званий Краківський список рукопису із зібрання

князів Четвертинських зберегла приписку, яка прояснює циркуляцію списків староруських літописів у першій чверті XVII ст. [36].

Зважаючи на роль «Хлебніковського літопису» у відродженні знань про минуле Русі, його інтенсивне використання спостерігається у першій великій історичній компіляції відомій як «Густинський літопис», написаній в 1620-х рр. [102]. Недавнє гарвардське видання «Густинського літопису» [32], підготовлене О. Толочком, показало, що відкриття «Хлебніковського літопису» мало вражаючий ефект для багатьох київських інтелектуалів першої половини XVII ст. Поряд із «Києво-Печерським патериком» [8], саме «Хлебніковський літопис» становив важливе джерело для реконструкцій далекого минулого. Якщо Лев Кревза та Захарія Копистенський зверталися почергово до польських хронік, то Сильвестр Косів та Афанасій Кальнофойський черпали інформацію про києво-руське минуле також із «Хлебніковського літопису».

Тим не менш, маючи на меті більш практичне використання києво-руського минулого, ранньомодерні українські автори також читали й ряд московських літописних творів, як-от «Тверський літопис», «Патріарший (Ніконовський) літопис» та ін. [17-21]. Серед цих текстів були й «Сказання про князів Володимирських» [2], яке слугувало джерелом панегірика Стефану Четвертинському, написаного Захарією Копистенським. З іншого боку, як слушно зауважували І. Шевченко та вслід за ним Н. Яковенко, вагомим джерелом історичних знань для київських інтелектуалів аж до середини XVII ст. виступали польські хроніки. Серед них велику популярність здобула хроніка Мацея Стрийковського, староукраїнський переклад котрої був підготовлений на початку XVII ст.

Записки іноземців залишаються не стільки тією групою джерел, які репрезентують погляд з боку, але містять унікальні свідчення стану знань про історію, уявлень про києво-руське минуле, міфів і легенд навколо вибраних «місць пам'яті» (храмів, поховань, руїн та валів). «Щоденник» Мартина Груневега [5], купця, а пізніше домініканського монаха, є надзвичайно

цінним джерелом з вивчення ранньомодерної України. Перш за все, саме у «Щоденнику» читаємо докладний опис київських храмів, поховань та легенд навколо них. Груневег як уважний спостерігач під 1584 р. занотовує у своєму «Щоденнику» місцеві усні оповіді про минуле, які дозволяють визначити настільки збереглася пам'ять про Русь і яким чином вона модифікувалася у останній чверті XVI ст. Попри те, що Я. Ісаєвич переклав фрагменти «Щоденника» ще у 1981 р. [7], його інформація так й не була належно прочитана дослідниками. Навіть більш повне російське видання «Щоденника» [5] загалом мало вплинуло на сприйняття цього яскравого джерела.

Натомість, інші свідчення іноземця – щоденникові записи австрійського дипломата Еріха Лясоти фон Стеблау виявилася напрочуд затребувані. Вже В. Антонович для свого зібрання «Мемуарів для історії Південної Русі» [13] опублікував фрагменти цього «Щоденника». Пізніше, Л. Винар та О. Субтельний підготували критичне видання тих фрагментів твору Лясоти, які стосуються місії до козаків та опису Києва [31]. Утім, попри зазначені видання, досі «Щоденник» Еріха Лясоти повністю не є перекладений на українську. Це стосується також й коментарів до відповідних частин «Щоденника». У цьому контексті, недавнє видання і переклад тих же фрагментів «Щоденника», підготовлене Л. Пащиним, не є повноцінною заміною майбутнього повного видання [30]. Тим не менш, повідомлення Лясоти дозволяють простежити не лише еволюцію уявлень киян про минуле, але й з'ясувати стан історичних знань наприкінці XVI ст. Оповідаючи про легенди навколо київських храмів і предметів (саркофагів, поховань та ін.), які знаходилися у них, Лясота чудово ілюструє той усний пласт культури, котра більшістю вчених була віднесена до «народної».

Іншим джерелом цієї групи є «Опис України» Гійома Левассера де Боплана [1], французького військового інженера, який перебував на службі польських королів упродовж 1630-х р. Будучи справним картографом, Боплан підготував першу карту України (1639 р.) до якого пізніше спорядив

невеликий історичний опис, котрий був опублікований в Руані у 1651 р. «Опис України» є надзвичайно цінним джерелом, який суттєво доповнює та уточнює звістки Груневега та Лясоти. На відміну від останніх, «Опис України» отримав вже декілька видань. Серед них українське видання 1990 р. [1], яке містить й факсиміле французького оригіналу. Також зберігає значення є російське видання «Опису України», у підготовці котрого свого часу взяли активну участь такі українські дослідники як Я. Дашкевич, Ю. Мицик та Н. Яковенко. Попри те, що «Опис України» найкраще вивчений з-поміж інших творів іноземців (див. численні роботи Я. Дашкевича [50]), все ж повідомлення Боплана про стан історичних знань у ранньомодерній Україні не розглядалися у порівнянні із свідченнями Груневега та Лясоти.

Панегірики та поеми є важливим джерелом винайденої традиції з використанням києво-руського минулого для створення фікційних генеалогій. З-поміж надзвичайної великої кількості подібних текстів-похвал в адрес знатних родів (княжих родів Острозьких, Заславських, Вишневецьких, Четвертинських та ін.) вирізняються промови-панегірики Герасима Смотрицького, Себастьяна Слешковського звернені до князів Острозьких. Саме з цих текстів постає винайдена книжниками генеалогія Острозьких, яке веде свій початок аж від часу Володимира Великого. Вивід славних предків має місце й в інших панегіриках, як-от слова Яна Гучи на смерть князя Єжи Заславського (1636 р.), де також акцентується давньому походженні князів, однак вже від короля Данила [110, с. 258-269]. Натомість, Захарія Копистенський у своєму панегірику князям Четвертинським (1621 р.) сконструював прямий зв'язок між цією родиною та князем Володимиром Великим [9]. Вагомим джерелом у межах цієї традиції глорифікування минулого та сучасного княжих родів є поема Шимона Пекаліда «Про Острозьку війну під П'яткою з Низовцями» [15], видану в Кракові у 1600 р. Поема як маніфест руського патріотизму розвивала не лише концепт походження князів Острозьких від славних предків, тобто вже від родини Романа Мстиславича, короля Данила і його сина Лева. Однак Пекалід

додавав й більш легендарних предків для Острозьких – міфічного князя Руса, королівство котрого й успадкував Василь-Костянтин Острозький. Виокремлюючи спеціальне місце у своїй поемі для генеалогії Острозьких, Пекалід зумів поєднати усі версії їх походження від руських князів.

Псевдо-грамоти руських князів є ще однією групою джерел, яка має незамінне значення для реконструкції знань про минуле та уявлень про нього. Поряд із іншими прикладами містифікацій, грамоти князів Андрія Боголюбського та Романа Мстиславича [55; 56], створені київськими монахами упродовж кінця XVI-середини XVII ст., демонструють намагання використати києво-руське минуле з практичним змістом: закріпити право землеволодіння за Києво-Печерським монастирем. Для створення цих псевдо-грамот, київські монахи традиційно скористалися не лише свідченнями взятими із польських хронік (в тому числі твору Мацея Стрийковського), але й запозичили їх формуляр із так званого «Церковного уставу» князя Володимира Великого [3]. Оскільки створені монахами грамоти, врешті решт, були успішно легалізовані, то кількість списків цих текстів (особливо грамоти князя Андрія Боголюбського) виявилася чималою. Останнє, передбачає, що існували вже декілька редакцій цих грамот, які доповнювали у залежності від спроб їх легалізації упродовж XVII ст.

Візуальні джерела. Поруч із наративами напрочуд важливими є візуальні джерела, використання котрих дозволяє прослідкувати не лише стан «місць пам'яті» навколо києво-руського минулого, але й фіксують сліди реставраційної «староруської програми» митрополита Петра Могили. Щодо першої групи візуальних джерел, то вона представлена в основному дрібними рисунками Мартина Груневега [5], які доповнювали наратив його обсягового щоденника. Недавнє видання цих рисунків показує те, що Груневег намагався доволі точно передати стан збереження київських храмів та їх особливостей.

Поруч з цим вагомими є також схеми-замальовки київських храмів та монастирів, вміщених до «Тератургеми» Афанасія Кальнофойського [39].

Публікація факсимільної копія цього видання, здійсненого зусиллями Гарвардського інститут українських досліджень уможливило використання цього джерела для порівняння свідчень авторів з оточення Петра Могили щодо реставрації давніх храмів.

Окрім них надзвичайно важливим візуальним джерелом є альбом малюнків нідерландського маляра Авраама ван Вестерфельда [96]. Будучи придворним малярем Януша Радзиви́ла, Вестерфельд перебував у Києві в 1651 р., де створив немало кількість малюнків. Серед них й замальовки Києва та руїн київських храмів (включаючи Десятинну церкву та Золоті Ворота). Однак важливими джерелами є кілька його малюнків храму св. Софії, які можуть слугувати певним відображенням ранішої реставрації цього храму, здійсненої в межах «староруської програми» Петра Могили. З-поміж цих малюнків Вестерфельда відзначимо замальовку ктиторського портрету родини Ярослава Мудрого. На жаль, саме малюнки київського циклу Вестерфельда не дійшли до нас в оригіналі. У 1908 р. Я. Смирнов опублікував малюнки Вестерфельда на основі копій кінця XVIII ст. [96]. Однак навіть ці копії нині втрачені. Останнє істотно ускладнює роботу над верифікацією малюнків Вестерфельда із тими джерелами, які описують реставраційну програму Петра Могили.

До другої групи візуальних джерел належать розписи храмів св. Спаса на Берестовім та храму св. Софії. Репрезентуючи світ уявлень Петра Могили про киево-руське минуле, фрески храму св. Спаса уособлюють спадковість між добою Володимира Великого (саме цьому князю Петро Могила помилково приписував зведення храму св. Спаса) та Україною часу Петра Могили. Аналогічне бачення пропонують й нові розписи, здійснені в ході реставрації храму св. Софії. У своїй сукупності вони вказують не лише на «пригадування» минулого, але на повернення з «темряви» Києва доби київських князів. Твердячи про спадковість від «народу Володимира», Петро Могила формував мультимедійний світ храмів св. Спаса та храму св. Софії як захопливе прочитання відродження руської віри, тобто Київської митрополії.

Хронологічні рамки праці визначаються останньою третиною XVI ст. – першою половиною XVII ст. Нижня межа (остання третина XVI ст.) обумовлюється Люблінською унією та створенням Речі Посполитої, а верхня – середина XVII ст. – обмежується часом до початку Визвольної війни під проводом Богдана Хмельницького. Таким чином, хронологічні межі роботи охоплюють час, який відповідає періодизації першого періоду ранньомодерної України (від 1569 до 1648 рр.).

Географічні межі роботи охоплюють частини території Східної Європи, які упродовж XVI-XVII ст. складають східні (українські) воєводства Речі Посполитої та новопостала Гетьманщина. Поруч з цим, часто у роботі має місце вихід за межі цієї географії. Так, вивчення походження та конструювання «звичайної» схеми руської історії веде нас з Києва до Москви, а її церковна основа – до Константинополя (Стамбулу).

Структура. Робота складається із вступу, трьох розділів, висновків, переліку використаних джерел і літератури та додатків. У вступі представлені ключові ідеї дослідження та методи їх реалізації. Насамперед, тут подано критичний огляд історіографії проблеми і детально охарактеризовано вибрані групи джерел.

У першому розділі простежено головні образи та контури знань про староруське минуле у ранньомодерній Україні. Зокрема, визначаються межі конструювання цього простору минулого Русі у творах XVI-XVII ст. і створення численних міфів стосовно нього. Поряд з цим, розглянуто джерела формування знань про києво-руське минуле серед авторів ранньомодерного часу та контрверсії навколо циркуляції списків староруських літописів на теренах українських воєводств Речі Посполитої.

У другому розділі проаналізовано роль київського митрополита Петра Могили у відродженні пам'яті про Русь доби Володимира Великого. Окрім різноманітних ініціатив митрополита направлених на відродження культу староруських святих, велика увага приділена «староруській програмі» Петра Могили, у тому числі розкопках руїн Десятинної церкви та пошуках мощей

князя Володимира. Зокрема, проаналізована роль нововідкритих «реліквій» для відносин Могили з московським царем.

У третьому розділі йдеться про використання киево-руського минулого впродовж XVI-XVII ст. В першу чергу, простежено роль Київської митрополії у конструкції «звичайної» схеми руської історії та трансляції уявлення про неї з Києва до Москви. У додатках, головним чином, викладено фікційні візії нідерландського маляра Авраама ван Вестерфельда щодо киево-руського минулого.

Розділ 1. Образи та знання про староруське минуле в ранньомодерній Україні

Що знали про середньовічне минуле мешканці ранньомодерного Києва наприкінці XVI ст.? Звідки вони могли почерпнути інформацію про киево-руське минуле та яким був рівень цих історичних знань? Як далеко сягала їх «колективна пам'ять» про такий віддалений час? Настільки співіснувала книжна та усна традиції навколо «місць пам'яті» та від чого вони, насамперед, залежали (наявності або відсутності текстів, циркуляції та трансляції рукописів, тощо)? Відповідям на ці та інші питання, пов'язані із станом та формуванням знання про староруську історію в ранньомодерній Україні, й присвячений цей розділ.

Грунтуючись переважно на погляді «збоку», тобто свідченнях репрезентованих іноземними авторами, у першій його частині розглянемо як межі забуття щодо давнього минулого, так й простежимо створення стійких уявлень про «місця пам'яті» (храми, руїни, загадкові предмети та ін.).⁴ Примітно, що згадана група джерел дозволяє з'ясувати уявлення про минуле та «місця» пов'язаних з ним також серед простолюду, чий голос нерідко губиться серед писемної традиції ранньомодерного часу.⁵

Натомість, у другій частині поглянемо на фрагменти цієї традиції, зафіксовані у текстах другої половини XVI-XVII ст. Усі вони належали добре освіченим ранньомодерним авторам, котрі у пошуках інформації про Русь зверталися не тільки до староруських джерел, але здебільшого знаходили її у творах польських істориків та хроністів [100, с. 135-150]. На тлі цього

⁴ Про романтизацію руїн, властиву в цілому для ренесансної історіографії, див. [100, с. 151-177]. Стосовно ранньомодерного Києва, то руїни київських храмів часто виступають як топос церковної риторики або у випадку Авраама ван Вестерфельда становлять предмет фікції [96, с. 197-198]. Про малюнки Вестерфельда див. додаток 1.

⁵ Недавні дослідження «народної культури» показали, що історики нерідко недооцінювали присутності книжної традиції серед фрагментів «голосів», котрі зазвичай прямо ототожнювалися із «мовчазною більшістю». Брак праць присвячених історичній культурі ранньомодерної України не дозволяє простежити чи поширювалися подібні судження й для пізніших періодів ніж киево-руське минуле.

феномену ренесансної історіографії спостерігаємо елементи «пригадування» минулого, зафіксованого як серед літописних пам'яток, так й цілого ряду містифікацій – винайдених коротких текстів, для котрих «руське минуле» становило практичний інтерес.

1.1. Простір минулого Русі: історичний ландшафт на межі забуття

Яким постає «історичний ландшафт» та знання про нього у Києві за свідченнями іноземців? Перш ніж безпосередньо перейти до співставлення цих важливих для проблеми текстів, варто звернутися, насамперед, до методологічного аспекту, а саме: стратифікації можливих джерел цих свідчень. Таким чином, далі, детальні згадки іноземців про стан історичних знань будуть розглядатися крізь призму «питань» та «відповідей», які вони задавали та отримували від своїх гідів. Передаючи усталені уявлення того часу, автори цих свідчень доносять нам своєрідний синтез двох традицій про києво-руське минуле: книжної та усної. У залежності від вибору гіда, часто доволі ситуативного, їх свідчення про одне й те ж «місце пам'яті» могло істотно відрізнятися. Свого часу Я. Ісаєвич в кількох своїх роботах звернув увагу на цінність повідомлень Мартина Груневега для вивчення стану історичних знань у ранньомодерній Україні [7, с. 204-211]. Незважаючи на вихід критичного видання «Щоденника» Груневега [5] та згодом коментованого видання окремих частин цього твору гданського купця (пізніше, монаха домініканського монастиря), його згадки про «історичний ландшафт» Києва вкрай рідко використовувалися та зіставлялися із іншими, більш пізнішими свідченнями.

Поїздка Мартина Груневега до Києва відбулася у 1584 р. [5, с. 33-72], де він мав змогу детально розглянути сліди «києво-руського» минулого міста. Перш за все, Груневег відзначає, що жителі цього міста, русини, немало знають про минуле як таке. Він зазначає, що «русини знають, яким могутнім містом був Київ і те, що він був столицею їхніх князів, що місто

часто згадується в Хроніці у зв'язку з війнами і важливими подіями» [5, с. 161]. Як бачимо, поруч із «знаннями» киян джерелом для Груневега виступає «Хроніка». Цією «Хронікою» не є староруський текст, а під «Хронікою» слід читати працю польського хроніста Стрийковського – безпосереднє джерело Груневега для ознайомлення із минулим цих територій [7, с. 204-205].

На думку Груневега, знання про минуле ґрунтуються на тому, що кияни бачать перед собою як «величну будову Софійської церкви», так й «зруйновані мури». Мандруючи містом, він зупиняється на одній із таких усних історій про колишню велич та гігантський розмір міста, вочевидь, популярній серед мешканців міста. Спершу він пише, що «вони говорять, що місто простягалося на 7 німецьких миль», а далі твердить «багато з них також вірять, що Троя стояла на тому самому місці» [5, с. 161]. Зважаючи на історичну обізнаність Груневега, йому не складно відкинути ці сміливі фантазування. Так, йому добре відомо, що «Троя лежить в Малій Азії, близько 300 миль від Києва», а «Київ був великим містом, але не на стільки миль, як говорять русини» [5, с. 161].

Загалом, підсумовуючи Груневег напрочуд категоричний щодо обізнаності мешканців про минуле: «це груба помилка простих людей (що не повинно нас дивувати)» [5, с. 163]. Виписуючи із «Хроніки» Стрийковського два пасажі про заснування Києва та хрещення русів часу Володимира Великого, Груневег зазначає, що князь збудував «гарну велику церкву за прикладом і назвою св. Софії константинопольської. Вона стоїть у переважній частині і нині» [5, с. 169]. Оскільки у наративі Груневега мова далі йде про храм св. Софії, збудований Ярославом Мудрим, сином Володимира, чи означає це, що асоціація храму св. Софії із Володимиром була настільки достеменною у Києві у 1584 р.?

Запитуючи свого «гїда» по місту, Груневег, мабуть, отримав відповідь про будівництво храму св. Софії Володимиром, оскільки він був впевнений у тому, що князь збудував багато церков і монастирів. Оскільки напис про будівництво храму св. Софії Володимиром буде зроблений лише під час

перебудови храму Петром Могилою у 1630-х рр. [101, с. 20-21], то, очевидно, в уявленнях киян св. Софія з якихось причин міцно пов'язувалася саме з Володимиром.

Сумнівно, що це помилкове уявлення походило із книжної традиції. Ймовірно, воно склалося як раз в усній традиції. Перш за все, через те, що долею випадку храм св. Софії виявився чи не єдиний, який зберігся на час відвідин Києва Мартином Груневегом. Опинившись поблизу цього храму, Груневег вказує на загальну його занедбаність. З одного боку, причиною цьому, на його думку, є те, що «теперішнього часу церква стоїть на пустому місті, далеко від людей, і ми не знали, як туди увійти». З іншого – «довкола протікає туди дощ. Там завалилося не що інше, а тільки змурована навколо церкви галерея, над якою йде ще одна галерея. Двері не мають замків, – тільки забиті поганими дошками. На щастя ми знайшли діру, де випала частина муру. Через неї ми вийшли на верхню галерею, з якої ще там і тут стоять цілі частини, і з них можна уявити, який був вигляд церкви, коли вона була цілою» [5, с. 169-170].

Оскільки раніше Груневег неодноразово бував у Стамбулі [5, с. 33-72] та перебував у храмі св. Софії, то він без вагань порівнює вигляд київського храму із побаченою раніше «Константинопольською церквою». Наприклад, він писав, що «з цієї галереї можна пройти до галереї у церкві, яка закінчується при віттарі таким самим способом, як у Константинополі» [5, с. 170]. Поруч з цим, Груневег відзначає, що «поза тим не видно в церкві більше мармуру». Ба більше, «тільки в усіх чотирьох кутках церкви є круглі вежі з гвинтовими сходами, вони викладені гарними плитками з червоного мармуру, але жорсткого, неполірованого» [5, с. 170-171].

Стосовно прикладу «пам'яті» киян щодо храму св. Софії, то Груневег прямо вказує на те, «ці плитки, які досить великі, тягнуть люди на кладовища і прикрашають ними могили» [7, с. 204-211]. Очевидно, такого грабунку не цуралися кияни упродовж тривалого часу, бо, як показує Груневег, храм опинився у занедбаному місці, а кияни мало що знали про св. Софію. Схоже,

не тільки «плитки» отримали нове використання. Груневег писав, що «зовнішня галерея в такому поганому стані, що рештки хідника прогинаються аж на вулиці» [5, с. 170-171]. До своїх спостережень він додає наступне: «четверо згаданих гвинтових сходів, здається мені, вели на непокриту галерею, чи, як це по-іншому зветься, на плоский дах, який був над зовнішньою галереєю» [5, с. 170-171]. Утім, такий занедбаний стан храму доповнювався й іншою формою – переданням «небесних врат» з вітваря до інших київських храмів. Очевидно, Груневег міг дізнатися про долю «небесних врат» лише в поінформованого гйда. Попри це, останній явно не знає, куди саме були поміщені взяті в храмі св. Софії «небесні врата». На думку Груневега, вочевидь, знову підказану гідом, ікони Спаса та Богородиці не були забрані до іншого храму винятково через їх великий розмір [5, с. 170-171].

Натомість, більш детально Груневег оповідає про загадковий зелений камінь, «подібний до дзеркала», який знаходився поруч з великими церковними дверима: «про нього в народі дивна легенда, а саме, що у цьому дзеркалі видно те, що вважалось таємним, і про це розповідають різні історії» [5, с. 171]. Фантазії навколо цього каменю доповнювалися й іншими вигадливими історіями, які побутували серед мешканців Києва. Одна з них стосувалася Золотих воріт, руїни котрих оглядав Груневег. Обходячи «Золоту браму», він писав чомусь, що «двері відтіля мають бути в Гнезно в кафедральному соборі» [5, с. 172]. Ба більше, кияни переконували його, що ці двері «зроблені з поганого золота».

Сам Груневег вважав, що «двері були зроблені з корінфської міді і позолочені, як це прийнято серед греків» [5, с. 172]. З одного боку, Груневег передає фрагменти усної традиції, почутої серед «мовчазної більшості». З іншого, подає книжне знання про минуле, вичитане з творів польських хроністів. Наприклад, він додає, що «король Болеслав Хоробрий, коли він узяв це місто і замок, вищербив на цій брамі свого меча. Меч, яким він наніс по ній удар, зберігають у вежі в Гнезно і називають Щербець, бо він від того

удару вищербився» [5, с. 172]. Далі, Груневег прямо вказує на своє джерело – «як пишуть», тобто польські хроністи, «цей меч, принесений ангелом з неба, в багатьох бідах порятував цього короля» [5, с. 172].

Обійшовши руїни «Золотих воріт» про котрі майже нічого не знали в Києві, Груневег (21 жовтня 1984 р.) перейшов до Києво-Печерського монастиря, котрий за його словами, «русини називають печерою». Подібно до інших залишків «києво-руського минулого», по дорозі до монастиря він вказує на те, що одна із брам, уже повністю розібрана. «Брама ця знищена, - писав Груневег, - начебто її взагалі не було, бо кожен, хто не лінивий, бере цегли додому з цієї гори» [5, с. 173]. Описуючи стан монастирських будов, Груневег зауважує кепський стан «великої мурованої церкви», яка залишається спустошеною і знищеною. Гідами Груневега по монастирю виступив дзвонар та один із старців, котрі й були для нього джерелом «усних» оповідей про Києво-Печерську обитель. Груневег увійшов до печер, де, зрештою, побачив «багато тіл тих, яких вважають святими, і інших, вартих пам'яті» та «кілька голів, від яких з зубів стікає миро до скляночок» [5, с. 175]. Примітно, що ані дзвонар, ані старець не переповідають історії про похованих тут святих. Ба більше, навіть про тіло «цілого велетня», якого побачив Груневег також у печерах він нічого так й не дізнався.

Десять років пізніше ці ж «місця пам'яті» києво-руського минулого оглядав Еріх Лясота, посол австрійського імператора Рудольфа II до запорожців. На відміну від Груневега, Лясота перебував у Києві всього кілька днів (7-9 травня 1594 р.), однак його опис сповнений немало кількості подробиць про фрагменти «пам'яті» киян. Спершу, він почув, що «Київ з давніх часів був важливою столицею і особливим князівством, яке мало своїх власних монархів» [13, с. 180]. Мабуть, внаслідок розмови із інформатором з середовища київського духовенства, Лясота вважає, що ці давні київські монархи були «із роду теперішніх великих російських чи московських князів» [13, с. 180].

Оглядаючи старі руїни міста (див. додаток 1. Рис. 1-4), Лясота не певен у правдивості цих почутого, що вал навколо міста тягнеться аж на дев'ять миль. Лясота занотовує у своєму щоденнику кепський стан храму св. Софії, однак також упевнений (як й раніше Груневег) у її будівництві Володимиром Великим. Схоже, стійке уявлення про появу храму вже в час князя Володимира було напрочуд поширеним у Києві. Ця усна оповідь доповнювалася набагато детальнішими історіями про окремі предмети та поховання, уявлення про котрі, мабуть, сформувалися як раз близько кінця XVI ст. Якщо Груневег волів подати лише непевну згадку про легенди навколо каменю-дзеркала у храмі св. Софії, то Лясота поставився до цих «усних» історій більш уважно. Примітно, що каменю, про який згадував Груневег всього десятьма роками раніше вже не було у травні 1594 р. Так, Лясота писав, що над галереєю храму, навпроти віттаря, «є круглий отвір у півлікті заввишки, тепер замазаний вапном» [13, с. 180].

Зі слів свого гіда, він почув, що раніше у ньому було дзеркало, в якому можна було бачити все. Навколо цього «дзеркала» склалися різні історії, одну з яких Лясота приводить повністю у своєму тексті: «коли одного разу якийсь київський цар відправився на війну з бусурменами і довго не повертався, його дружина з туги за своїм володарем дотримувалась звичаю щодня дивитись у це дзеркало, щоб побачити, що робить її володар і як ідуть у нього справи. Та ось одного разу вона побачила між іншим, що він кохається з якоюсь полонянкою язичницею, розгнівалась та й розбила дзеркало» [13, с. 181].

Поруч з історією з дзеркалом, Лясота переповідає почуте від свого гіда історію про «темну камеру» в храмі св. Софії, «в якій Володимир наказав замурувати свою дружину» [13, с. 181]. Також тут же йому показали місце «маленьку башту», де «як кажуть» - «Володимир звичайно раду радив і яка називається Володимирівською столицею (Stolicza Wolodimirow)» [13, с. 181]. Зважаючи на усталене уявлення про походження храму св. Софії з часу Володимира, то, як бачимо, поява кількох місць пов'язаних з цим князем в

храмі була частиною цієї «пам'яті». Якщо оповідь про замуровану жінку в «темній камері» була частиною легенд, які зовсім не спиралися на книжну основу, то в основі історії про «гридницю» Володимира маємо видозміну літописних згадок.

Поховання, які містилися у храмі св. Софії також викликали подібні історії змішаного типу. Зокрема, Лясота зазначає, що у «церкві видно ще склеп княгині Юльзи, яка була матір'ю Володимира» [13, с. 181]. Очевидно, під «Юльзею» слід читати «Ольгу», не матір, а бабусю Володимира. Зі слів Лясоти випливає, що тіло Ольги було поховане у храмі св. Софії. Однак це не так: згідно літопису, тіло Ольги було поміщено до саркофагу в храмі Пресвятої Богородиці [17, стб. 114], лише руїни котрої міг оглядати Лясота у 1594 р. Схоже, надто мало знаючи про Ольгу та її поховання (втрачене внаслідок монгольського завоювання Києва у 1240 р. [17, стб. 784-785]), в усних оповідях про храм циркулювали історії про поховання тут Ольги «матері» Володимира. Ймовірно, подібно до інших змішаних історій, вони зовсім не спиралися на ґрунт літописних згадок чи були спробою їх перечитання, а слугували фрагментами винайденної пам'яті, де поховання та предмети мали знайти свою інтерпретацію.

Інші поховання в храмі були не менш загадковими. Лясота занотував, що «у дерев'яній труні показують тіло митрополита, якому татари відрубали голову». Він з подивом пише, що тіло «ще донині не зіпсоване, як я сам це встановив, торкнувшись його руки і голови через лляне полотно, яким було накрите тіло» [13, с. 181]. Це своєрідний дотик до минулого був неможливий для Лясоти у випадку іншого склепу, де в «залізній труні лежить похована донька одного царя» [13, с. 181]. Хто була ця донька та чому вона похована у «залізній труні»?

Очевидно, подібні фантазії наповнювали усні оповіді про храм, особливо поховання у храмі. Останні, слугували зручними прикладами для нанизування персон та історій навколо них. Переповідаючи фрагменти цих історій, Лясота зазначає, що «далі лежать у каплиці в красивій білій гробниці

із алебастру князь Ярослав, син Володимира, разом із своєю дружиною» [13, с. 181]. Як відзначає Лясота, «гробниця заввишки приблизно в ріст чоловіка і ще не зруйнована» [13, с. 181].

Варто відзначити, що староруські саркофаги не містили надписів, епітафій чи загалом знаків ідентифікації. Звідси з плином часу та особливо внаслідок грабунків та руйнувань храмів, визначити, хто саме був похований в певному саркофазі було очевидною проблемою. Примітно, що у цьому випадку, зберігається довга і достовірна усна традиція навколо поховання Ярослава Мудрого та його жінки Ірини (Інгігерди) також ніяк не підписаного та не маркованого. Зважаючи на те, що саркофаг Ярослава Мудрого не переміщувався (насамперед, через надто велику вагу) в храмі [40, с. 37-44], то можна було би припускати, що джерелом свідчень про ідентифікацію його саме з Ярославом, сином Володимира Великого був ктиторський портрет князя та його родини у цьому ж храмі св. Софії.

Тим не менш, портрет також не містив жодних надписів, підписів. До того ж на час відвідин храму Лясотою, ктиторський портрет знаходився вже в явно незадовільному та дуже пошкодженому стані. Як можна судити із замальовок цього портрету Авраама ван Вестерфельда (зробленого вже після «реставраційних» робіт Петра Могили) наприкінці XVI ст., вірогідно, проступали лише бліді контури цієї композиції [96, див. додаток 1]. Важливо те, що в цій пам'яті було місце й для жінки Ярослава. Згідно антропологічного дослідження кістяків, здійсненого упродовж 1920-1930-х рр., у саркофазі знаходилися рештки чоловіка та жінки, які були переконливо атрибутовані Ярославу Мудрому та Інгігерді [63, с. 143-145].

У цьому контексті, маємо чи не єдиний відгомін усної традиції, яка упродовж багатьох століть не втрачала достовірності, не наповнювалася домислами та припущеннями. Показово, що гробниця Ярослава не була пограбована, а мешканці Києва не пов'язували з нею якихось фантазійних історій, на кшталт, «залізної труни». Останнього, не уникли інші поховання, які отримали упродовж XVI ст. нову ідентифікацію. Наприклад, Лясота пише

про поховання Іллі Муромця, вказуючи на те, що воно знаходиться «у другій каплиці зовні церкви» [13, с. 181-182]. Як занотовує Лясота у своєму щоденнику, «розповідають» багато легенд про Іллю «Моровліна». Однак, ця могила вже була зруйнована, коли інша – приписувана «його товаришу» - вціліла у тій же самій каплиці.

За три дні Лясота оглянув й інші «місця пам'яті» києво-руського минулого, у тому числі й численні руїни відомих і невідомих храмів. Так, він пише, що неподалік від храму св. Софії є церква святої Катерини, яка «тепер цілком і повністю зруйнована, а залишився тільки кусок однієї стіни» [13, с. 182]. За таких сумних обставин, як Лясота дізнався про присвячення цього храму? Очевидно, він отримав інформацію від свого гіда, який переповідав християнську топографію Києва, ґрунтуючись винятково на принагідних здогадах. Як приклад цих здогадів, які сформують винайдену пам'ять про минуле – уявлення про руїни «Золотих воріт». Лясота бачив ці руїни, які все ще слугували за своїм призначенням у дні, коли посланець австрійського імператора перебував у Києві. З огляду на різноманітні свідчення, отримані від своїх провідників по місту, Лясота цілком заплутався навколо цих руїн «красивих воріт». З одного боку, одні кияни говорили, що ці ворота – «Золоті», інші, натомість, стверджували – «Залізні». Лясота вирішив не вдаватися у дискусії, бо більше нічого не міг дізнатися про них (див. додаток 1).

Поруч з цим, Лясота відвідав храм (монастир) св. Михаїла, який мав «посередині круглу башту з позолоченим дахом». Увійшовши до храму, Лясота побачив поховання, навколо котрого сформувалася місцева легенда: «ліворуч лежать в дерев'яній труні останки діви Варвари (Barbara), королівської дочки, юної неповнолітньої дівчинки років дванадцяти, як можна судити по її росту. Це не зотліла покрита тонким льняним полотном по самі ноги, що виглядали босими, до яких я торкнувся і знайшов ще твердими і неушкодженими. Зверху на голові в неї дерев'яна позолочена корона» [13, с. 182-183].

Поховання, яке побачив Лясота, кияни вважали не інакше, як мощами св. Варвари. Про це свідчить також й німецький мандрівник Лаврентій Мюллер, котрий дещо раніше ніж Лясота, у 1581 р. побував у Києві у пошуку слідів Овідія. Мюллер згадував, що «в одній ніші» храму «лежить тіло молодої дівчини, красивої і милої на вигляд, з білявим довгим волоссям, вкрите невеликим цінним прозорим полотном, її тіло зовсім неушкоджене і навіть тепер можна розглянути й поторкати всі члени. Місцеві жителі вважають, що це є свята Варвара» [78, с. 59]. Мюллер передбачливо занотував наступне: «а чи збігається це з її життєм (historia), читач може сам довідатися й зробити висновок» [78, с. 59]. Можна не сумніватися, що Мюллер перечитуючи «Житіє» св. Варвари мав сумніви у вірогідності київських мощей святої.

Натомість, Лясота у своїй звичній манері передав почуті історії про зростаючий культ св. Варвари у Києві. У межах цього культу, джерелом котрого стали вже складно зрозумілі обставини появи цього поховання у монастирі св. Михаїла, виникла традиція виводити трансляцію реліквій св. Варвари з Константинополя до Києва. Упродовж другої половини XVI-середини XVII ст. уявлення про мощі св. Варвари не потребували зайвого обґрунтування. Так, Гійом де Боплан згадував, що у монастирі «показують мощі святої Варвари [Varbe], які, як кажуть, були перенесені сюди під час воєн у Нікомідії» [1, с. 27]. Дещо пізніше, у липні 1654 р. Павло Халебський, оглядаючи «місця пам'яті» минулого Києва, занотував, що у «всередині цього вівтаря – красива рака з мощами св. Варвари Баальбекської (Ліопольської)» [89, с. 124-125].

Однак згодом київські автори запропонують вірогідну версію їх походження, яке вела (як й в багатьох інших випадках) аж до часу Володимира Великого. Зокрема, одним із найбільш активних прихильників культу св. Варвари був Феодосій Софонович, котрий близько 1670 р. створив оповідь про їх «давню» появу в Києві. Перш за все, Феодосій Софонович намагався дати раду з тією проблемою, що літописи мовчать про будь-які

реліквії св. Варвари на Русі. Однак він доволі вишукано обходить цю ключову для його оповіді проблему, представляючи все це так «якби і були якісь письма, коли пуст Київ довго з монастирями опустілими стояв, тоді й письма погинули» [28, с. 260].

Далі, із згадкою про отримані від «старих людей» незрозумілі «повісті», Феодосій Софонович, врешті решт, поміщає мощі св. Варвари до історичного контексту: «іже князю великому Михаїлу Святополку, правнуку святого Володимира Києвом обладающу, від грецького царя в дар присланні суть тії святі мощі святої Варвари, а він, змуровавши церков Святого Михаїла на своє ім'я року від Сотворення Світу 6616, положил в тій церкві священні мощі святої великомучениці Варвари, котрі й донині нетлінні лежать» [28, с. 260].

Мощі св. Варвари не були єдиними реліквіями навколо котрих циркулювали різноманітні історії. Оглядаючи Києво-Печерський монастир, Лясота занотував у своєму щоденнику про побачені ним «тіла, які там лежать, в більшості ще не зотліли». Серед них «святий Денис (вірю, що це Діонісій), святий Олексій, святий Марко (але не євангеліст)» [13, с. 183].

Як бачимо, Лясота намагався критично перечитати побачені реліквії. Якщо у випадку св. Варвари він, схоже, був мало обізнаний із її культом та майже нічого не знав про її житіє, то мощі св. Марка як євангеліста він одразу ж забракував. Поруч з цим, він вважав вірогідним те, що у нішах могли бути справжні реліквії св. Діонісія та св. Олексія. Позаяк про їх появу у Києво-Печерському монастирі не було нічого відомо Лясоті, він описав один із склепів, «вимощений вапном», де лежали «похоронені предки теперішнього великого московського князя». Очевидно, мова йде про князівські поховання, які за «усними» історіями отримали нову генеалогію. Щодо свого джерела тут, то Лясота традиційно вживає «кажуть», тобто передає почуті оповіді свого гіда, у даному випадку одного із монахів монастиря. Саме від нього він почув, що «старі московські князі і предки згаданого великого князя походили з одного роду» [13, с. 183].

Ця нова генеалогічна легенда склалася у межах книжної традиції, але, як бачимо із свідчень Лясота зажила популярності серед уявлень про князівські поховання. Ймовірно, джерелом цієї обізнаності київського монаха стали не твори московських книжників, а щедрі пожертви московських царів Києво-Печерській обителі. Останнє, вдало підкреслювало зв'язок московських правителів із монастирем, а монахи у свою чергу – могли спекулювати на генеалогічних обставинах цього зв'язку.

Описуючи поховання у монастирі, Лясота торкається й інших легенд, створених навколо окремих з них, як-от про богатиря «Чобітка». За словами Лясоти, «про якого розповідають, що на нього одного разу зненацька напали вороги саме тоді, як він надів один чобіт. Але він поспіхом не зміг найти іншої зброї, то схопив другий чобіт, якого ще не взув, для самозахисту і ним убив їх усіх. Звідси і отримав прізвисько» [13, с. 184-185].

Інші історії, які почув Лясоти були також частиною цього місцевого «фольклору» про києво-руське минуле. Так, очевидною історією змішаного типу виступає його опис поховання, яке «лежить у другому, вузькому дерев'яному кориті тіло, що припливло в ньому від Смоленська (Smolensko) вниз Дніпром і тут, під монастирем, пристало до берега» [13, с. 184-185]. Поруч з ним, Лясота почув про поховання дванадцяти майстрів, котрі будували монастир. З-поміж іншого, Лясоті показували безумовно давнє поховання, у кам'яному саркофазі «два товариші, про яких кажуть, що доки були живі, перебували весь час разом; то ж вони схотіли і після смерті лежати разом в одній могилі, один по праву, а другий по ліву руку» [13, с. 184-185]. Про їх смерть склалася дивовижна історія, котру й почув Лясота в монастирі: «Але один поїхав на якийсь час, а коли знову повернувся, то довідався, що його товариш помер три роки тому. Він пішов до могили і, побачивши, що мертвий покладений в труну не з того боку, як було між ними домовлено, сказав йому, щоб він посунувся на свою сторону і дав йому місце. У відповідь на це мертвий негайно посунувся, а той ще живцем улігся біля

нього і відразу вмер, та так мертвий і залишився лежати поруч нього» [13, с. 184-185].

Подібні історії слугували не стільки для розваги гостя, як мали заповнити історичний ландшафт навколо поховань, тіл та реліквій, що, у свою чергу, були містком між теперішнім та минулим. Знання про минуле виявилось надто фрагментарним, часто позбавленим книжної основи, зате – добре розбавлене вигадливими або ж відверто фантазійними історіями, які відтворювали топографію минулого. За словами Лясоти, монахи добре знали, де запалася земля під святим Антонієм, однак майже нічого не могли сказати «києво-руське» минуле».

Примітно, що загалом уявлення про києво-руське минуле виявилася надзвичайно стійкими та зазначали невеликих змін. Як показує пізніший приклад Гійома де Боплана (французького інженера на польській службі, який перебував на території України упродовж 1630-1640-х рр. [1, с. 12-13]), передані Лясотою фрагменти цих уявлень все ще залишалися у силі й в середині XVII ст. На відміну від принагідних спостережень Груневега та Лясоти, завдання Гійома де Боплана мало практичний характер. Зокрема, він склав велику карту України, а також зробив об'ємний опис історичного характеру. Хоча його праця неодноразово коментувалася, все ж свідчення Боплана про «місця пам'яті» колишньої Русі лише зрідка розглядалися у сукупності з іншими згадками (як-от вже наведених вище Груневега та Лясоти). На відміну від останніх, Боплан перебував на території України більше десяти років та з огляду на картографічні завдання, об'їздив значні терени. Поруч з цим, коло його контактів включало як військову еліту східних воєводств Речі Посполитої, так й міщан, козаків та ін. Звідси, його повідомлення спиралися переважно на усну основу, яку він зрештою й не приховує від читача свого «Опису України».

Подібно до Лясоти, Боплан перелічує залишки старовини Києва, а саме: глибину ровів, руїни його храмів і поховання «королів». Він згадує про

два храми (св. Софії та св. Михаїла), які вцілили.⁶ Натомість, інший (цілком забутий Груневегом та Лясотою) – «храм св. Василя» перебуває у руїнах. Описуючи цей «храм св. Василя», Боплан зазначає, що його «стіни... заввишки від 5 до 6 стіп зберігають грецькі написи на алебастрі, яким понад 1400 років, але вони майже стерлися від древності» [1, с. 27]. Також він занотовував, що серед його руїн «донині знаходять поховання кількох князів Русі» [1, с. 27].

Із усією очевидністю постає те, що Боплан описує тут руїни храму Пресвятої Богородиці (Десятинної церкви), збудованої князем Володимиром Великим. Чому ж він називав її храмом св. Василя? Якщо у давньоруський час цей храм поруч із присвятою Богородиці отримав «народну» назву «Десятинна», то звідки походження присвяти св. Василю? Можна не сумніватися, що Боплан передає «актуальну» назву храму, тобто руїн, які так називали кияни на час 1630-х рр. Схоже, після зруйнування храму монголами у 1240 р. його історія (включаючи присвяти та існуючі приділи) видавалася вже зовсім темною для пізніших книжників та тим більше мешканців ранньомодерного Києва. Оскільки храм перебував у руїнах, деякі з книжників говорили про десятки «бань», які буцімто мав храм. Натомість, у самому Києві руїни храму, плінфа котрого розкрадалася упродовж значного часу, викликали немало запитань, на які відповіді на знаходилося. Позаяк хрестильним іменем князя Володимира було ім'я Василій, то припускалося (як й в інших випадках «зістарення» храмів аж до доби Володимира), що храм був присвячений св. Василю.

Примітно, що попри популярність «Уставу Володимира», де фігурує церква Пресвятої Богородиці (Десятинна), уявлення про храм св. Василя нікуди не зникало серед киян. Схоже, як й у випадку з св. Софією, храм зараховувався до Володимирової спадщини, мабуть, через те, що ім'я Володимира було міцно присутнє в церковній літургії ранньомодерного часу.

⁶ Боплан далі пише про їх «відбудову у давньому вигляді», що очевидно є рефлексією на реставраційну програму митрополита Петра Могили.

У цей же час пам'ять про Десятинну була цілковито втрачена серед киян. Її руїни викликали немало асоціацій, однак навіть датувати їх було складно для «усної» традиції. Згадані Бопланом «1400 років» були явним перебільшенням, характерним в цілому для подібних уявлень про минуле. Ймовірно, саме цьому джерелу – київської «усної» традиції про минуле завдячуємо рефлексії Боплана над походженням Києва: «переказують, що в ті часи, коли давній Київ перебував у повному розквіті, морської протоки, яка веде повз Константинополь, ще не існувало» [1, с. 33].

Деякі з почутих ним історій видавалися йому зовсім непевними і навіть сумнівними, однак Боплан, попри певне вагання, все ж помістив їх до «Опису», як-от: «існують припущення, наважусь навіть сказати – певні докази, що рівнини по другий бік Борисфену, які тягнуться аж до Московії, були колись залиті водою. Це підтверджують якорі та інші сліди, знайдені кілька років тому довкола Лохвиці над річкою Сулою» [1, с. 33]. Хоча Боплан немало чув про «давність» цих місць, він не сумнівається у тому, що «всі міста, що збудовані на цих рівнинах, мають вигляд недавньої забудови, зведеної кількасот років тому» [1, с. 33]. Відсутність будь-яких свідчень про минуле привела Боплана до наміру вивчення «історії русів», про яку він нічого не міг дізнатися. Як згадував Боплан, «мені захотілося дослідити історію русів, щоб дещо довідатися про давні часи цих місцевостей, однак намарне, бо, розпитавши кількох найученіших з-поміж них, я дізнався тільки те, що великі і тривалі війни, які спустошували їхню землю з краю до краю, не помилювали і їхніх бібліотек, котрі від самого початку винищувалися вогнем» [1, с. 33].

На цьому тлі показовими видаються відповіді цих «вчених мужів». За словами Боплана, вони «пригадували», що «стародавній же Київ був повністю знищений близько 900 років тому» [1, с. 33]. Натомість, ще раніше за «давніми переказами» море... «покривало колись усі ці рівнини» [1, с. 33]. Останнє, переконало Боплана, бо він не вагаючись уявляв собі, що «колись ці місця були затоплені водою». Примітно, що «вчені мужі», які, вочевидь,

походили із канцелярії київського митрополита не знали, коли саме Київ був зруйнований монголами і як наслідок надто віддалено уявляли собі цю подію.

Інші історії, зібрані Гійом де Бопланом під час довгого перебування у Києві, стосуються Києво-Печерського монастиря. Він пише про ряд дивовижних предметів, на кшталт «залізного ланцюга», яким «яким, як кажуть, диявол бичував святого Антонія і який має силу проганяти злих духів з тіла [людей], ним прив'язаних» [1, с. 35]. Також побачив «якогось святого Іоанна», котрого «видно тільки до пояса, а нижче він у землі». З розмови із ченцями, Боплан дізнався, що цей Іоанн відчуваючи наближення смерті, «попрощавшись зі своїми братами, почав спускатися у могилу, але з ласки божої зміг увійти туди лише по пояс, хоча яма і була достатньої глибини» [1, с. 35]. Поруч з цим, він бачив поховання «якоїсь Олени», яку «вони дуже шанують». Незважаючи на таке почитання Олени, детальніше про неї він так й не дізнався.

З іншого боку, він зазначає про тіла 12 будівничих, які спорудили церкву. Боплан приводить несподівану паралель між цими тілами та єгипетськими муміями. Як зауважує Боплан, не має «помітної різниці між цими тілами і єгипетськими муміями, хіба що ті не настільки чорні і тверді. Гадаю, що вони зберігаються так довго нетлінними завдяки природі цих печер чи копалень, виритих певною мірою у піску, які взимку теплі і сухі; а влітку прохолодні і сухі, без жодної ознаки вологості» [1, с. 35].

Спробуємо коротко підсумувати отримані результати. Почергово аналізуючи свідчення Мартина Груневега, Еріха Лясоти та Гійома де Боплана доволі чітко проступають межі пам'яті та забуття навколо києво-руського минулого. Фрагменти цієї пам'яті мала здебільшого винайдений характер та ґрунтувалися навколо кількох храмів, руїн храмів, валів та різноманітних предметів (від загадкових каменів до реліквій святих). Це пригадування минулого містило декілька форм: усну та змішаного типу. Якщо перша (усна) форма диктувалася необхідністю пояснити походження об'єктів, то друга –

представляла синтез двох традицій: усної та книжної. Тим не менш, остання (змішана) була відверто проблемною, оскільки, як показують свідчення іноземців, книжних знань про минуле було обмаль. Попри це упродовж ранньомодерного часу мешканці Києва створили власний образ давнього минулого. Вони спорядили детальну топографію киево-руського минулого, спираючись не на знання почерпнуте із староруських літописів, а саме на фрагменти «усних» історій, які невпинно циркулювали навколо руїн храмів, саркофагів колишніх правителів та ін. Тут знайшлося місце й вигаданим персонажам та несправжнім мощам, відвертим легендам і помилковій хронології. В основі цього створеного «історичного ландшафту» були «місця пам'яті», а саме: храми та їх руїни, які не дозволяли остаточно перетворити киево-руське минуле у забуття.

1.2. Уламки традиції: староруські літописи та віднайдення киево-руського минулого

Як бути із свідченням Боплана про обмаль писемних даних про минуле в Києві у середині 1630-х рр.? Упродовж довгого часу з різними варіаціями в науці здобула популярність ідея, що жодних рукописів староруських літописів не збереглося на території України в XIV-XVII ст., а староруська книжкова спадщина цілковито перемістилася на Північ, тобто до Московської держави [107, с. 151-152]. З огляду на те, що переважна більшість списків староруських літописів знаходиться й до нині у російських бібліотеках, музеях та архівах, така концепція часто залишається панівною навіть у довідковій літературі [92, с. 42-43].

Однак варто поглянути далі, настільки обґрунтованою є теза про відсутність списків староруських літописів в східних воєводствах Речі Посполитої упродовж другої половини XVI ст. Якщо так, то коли саме маємо міцні «сліди» цих списків, їх використання та перечитання? Перш ніж перейти до пошуку згадок про них, зауважимо ще декілька методологічних

нюансів, характерними в цілому для історіографії історіописання. По-перше, значна частина літописних текстів здобула «біографію» вже після того, як опинилися в російських зібраннях чи колекціях [17, див. передмову О. Шахматова]. Інколи їх походження виглядало зовсім «темним», бо й методи зібрання чи купівлю часто були сумнівними [104, с. 102-170]. По-друге, якась частина літописних текстів як-от ілюмінований «Радзивілівський літопис» [22] отримав «московське» походження ще до становлення критичної історіографії. Як недавно добре показав О. Толочко, цей погляд, схоже не є вірним. Згідно переконливого спостереження Толочка над походженням мініатюр і аналізу ряду приписок, кодекс має волинське походження [103, с. 83-84]. У річищі досліджень А. Нікітіна [80, с. 556-557] та О. Толочка [103] походження «Радзивілівського літопису» постає у новому світлі. Попри впевненість багатьох дослідників, протограф «Іпатівського літопису» [17], тобто волинський літопис, складений наприкінці 1290-х рр., зовсім не «щезає» (як у переважній більшості праць [17]), а упродовж довгого часу перебуває на Волині, де близько 1490-х рр. став основою для створення ілюмінованого кодексу, над мініатюрами котрого працювали кілька майстрів [80, с. 556-557; 103, с. 83-84]. Як стверджує О. Толочко, «Радзивілівський літопис», таким чином, не покидав простори Великого Князівства Литовського аж до того часу, коли внаслідок Семирічної війни список літопису в 1758 р. опинився в Санкт-Петербурзі [103, с. 83-84].

Переатрибуція «Радзивілівського літопису» є доброю ілюстрацією загального підходу до вивчення переміщення та копіювання староруських літописів у ранньомодерний час, коли їх українське походження відносилось на маргінес або зовсім не бралось до уваги. Останнє, в цілому було певною історіографічною реакцією на довготривалу відсутність літописання на території України упродовж XIV-XVI ст. Вже М. Грушевський намагався знайти пояснення цього феномену згасання історичної традиції та припиненні історичної думки у формі літописів та коротких історичних текстів. Окреслюючи ці століття як «темні віки» української історії, М.

Грушевський вже в іншій своїй фундаментальній праці – «Історії української літератури» влучно зауважив про аж надто пізнє відновлення жанру історіописання [49]. Ба більше, це відновлення не було наслідування старої традиції. Навпаки, як показав М. Грушевський, а вслід за ним й інші [47], короткі українські літописи ґрунтувалися на засадах ренесансної історіографії та, головне, не включали киево-руське минуле як таке [100, с. 137-138]. На відміну від Грушевського, О. Пріцак вважав, що припинення літописання було спричинено не стільки відсутністю державної традиції (як доводив Грушевський), але, насамперед, відбивало зникнення замовників цих творів та читачів [92, с. 52].

Настільки далеко поширювалося це зникнення? Якщо список з протографу «Іпатіївського літопису» не покидав Волинь упродовж довгого часу, то як можна пояснити порожнечу наших свідчень аж до кінця XVI ст.? Випадок з «Радзивілівським літописом» може прояснити сам механізм циркуляції списків літописів чи радше її відсутності. Ймовірно, протограф зберігався у храмі у Володимирі на Волині, однак з нього не було зроблено копії.

У той же час на теренах Руського воєводства існували й інші «хроніки Нестора», які не доходили аж до кінця XIII ст. Однією з таких «хронік» скористався уніатський митрополит Лев Кишка (1688-1728) [104, с. 116-125]. Рукопис Лева Кишки із всією очевидністю показує, що джерелом для «матеріалів для історії» митрополита слугував скорочений варіант літопису типу Іпатіївського. Важливо те, що цей гаданий рукопис не містив «Галицько-Волинського літопису» [104, с. 116-125]. Примітно, що ця «хроніка Нестора» завершувалася «Київським літописом» [17], однак саме у такому вигляді літописний текст більше ніде не зустрічається. Оскільки протограф «Іпатіївського літопису» був доволі об'ємним рукописом [17], то, копіювали і переписували його дуже принагідно. Ймовірно, копія цього тексту була відправлена вже наприкінці XIII ст. – початку XIV ст. на Північ, де, власне, на її основі у Пскові був переписаний «Іпатіївський літопис» [17,

див. передмову О. Шахматова; 36, р. 5-10]. Схоже, жодних дій з протографом не робили на Волині аж до 1490-х р., коли за малозрозумілих нині обставин виникла ідея ілюмінованого кодексу, на кшталт «Радзивілівського».

Показово, що й далі не маємо трансмісії рукописів староруських літописів в Україні аж до 1550-1560-х рр. Саме цим часом, згідно досліджень Б. Клоса [17, с. 10], датована основна частина рукопису відомого як Хлебніковський. Хоча раніше О. Шахматов припускав, що Хлебніковський список датується більш широко – XVI ст. [17, с. 8] все ж вивчення почерку та паперу цього кодексу дозволило звузити датування до вказаного часу. Попри те, що список відомий як Хлебніковський дістав ім'я від останнього його власника, вже перші дослідники цього рукопису вказали на його українське походження [99, с. 31]. Ба більше, як виявилось, саме «Хлебніковський літопис» лежить в основі усіх інших списків, які побутували в ранньомодерній Україні в пізніший час [92, с. 47-50].

Коли і де був створений «Хлебніковський літопис»? На думку О. Толочка, цей список був створений у Печерському монастирі, але згодом на початку XVII ст. покинув Київ [99, с. 31; 104, с. 123]. Якщо з останнім твердженням слід погодитися (про це див. нижче), то щодо першого, то вчений, на жаль, не надав додаткових аргументів. Якщо вслід за ним, припустити створення «Хлебніковського літопису» в 1550-х рр. в Печерському монастирі, то чому так довго немає слідів його використання в Києві? Схоже, першим, хто використав «Хлебніковський літопис» у своєму творі був Сильвестр Косів, який у «Патериконі» вказав на «хроніку Нестора» [94]. Ймовірно, в цей же час в 1630-ті рр., рукопис знаходився у колекції митрополита Петра Могили, чиї виправлення, згідно дослідження Б. Клоса [17, с. 30], читаються на перших листах кодексу. На цьому тлі, видається можливим інше, а саме: «Хлебніковський літопис» потрапив до Києва і був прочитаний в середовищі київських книжників не раніше 1620-х р. [104, с. 123].

Приписки, які містяться в рукописі вказують на доволі темну його історію на шляху до Києва. Перша приписка вказує на монастир в якому був написаний та, вочевидь, певний час й зберігався «Хлебніковський літопис»: «написася бысть сия книга повелениемъ Божьимъ до манасты» [36; 92, с. 48]. На жаль, останні слова приписки із назвою монастиря втрачені.⁷ Натомість, наступні дві приписки вказують на широку географію побутування рукопису. Перша зазначає, що кодекс «есть теперь его милости пана Витолта Мароца логофета земли Молдавской» [36, 92, с. 48]. Натомість, друга наголошує подальше: «Витольть локофеть (sic) земли Молдавской сию книгу украсть былъ у отца наместника у Стецького на месте Кросникъ» [36, 92, с. 48].

Вітольд Мароц був логофетом у Молдавському князівстві упродовж 1610-х р. аж до 1620 р. та належав до близького кола Константина VII Могили, родича Петра Могили [92, с. 48; 104, с. 123]. На цьому тлі, показовим почерк виправлень на перших листах рукопису, який належав Петру Могилі [17, с. 30]. Тим самим, дуже вірогідно, що після того як рукопис опинився у руках Вітольда Мароца, він пізніше перейшов до Петра Могили.

Тим не менш, таке припущення містить й очевидні проблеми, а саме: як пояснити у такому разі викривальний тон третьої приписки? Утім, приписка жодним чином не датована. Звідси, існує можливість того, що у 1620-1630-х рр., один із власників рукописів захотів «викрити» колишнього злодія кодексу. Як зауважив вже О. Шахматов, згідно інших приписок, датованих 1608 р., рукопис, очевидно, був все ще у неназваному монастирі [17, с. 10]. Далі, дещо легше прослідкувати «біографію» «Хлебніковського літопису». Після 1608 р., цей список староруського літопису опиняється в Усті – подільському володінні сім'ї Могил, де, його, власне, й викрадає Вітольд Мароц у намісника [36, 92, с.

⁷ О. Пріцак припускав, що злодій (Вітольд Мароц?) навмисно стер ім'я монастиря [].

48]. Мабуть, упродовж 1610-х рр. літопис справді належав Вітольдзу Мароцу, а вже далі – його історія залишається непевною аж до 1630-х рр.

Децо інше пояснення появи та походження «Хлебніковського літопису» в Києві пропонує О. Прицак у декількох своїх працях [36, р. 5-7; 92, с. 48-59]. Всупереч історіографічній традиції, Прицак припускає, що протограф «Іпатіївського літопису», названий ним «рукопис Південноруського літопису» в «редакції 1307 р.» знаходився у княжому монастирі в Пінську [92, с. 48]. На жаль, останнє ніяк не підкріплене джерелами. Попре це, далі, згідно Прицака, рукопис був віднайдений у 1570-х рр., внаслідок культурного відродження, спровокованого створенням Острозької академії. Яким чином, цей рукопис був віднайдений та чи зберігався він й далі у Пінську, Прицак не вважав за можливим прояснити. Ба більше, він припускає, що «хтось із викладачів» академії зробив копію із оригіналу (за Прицаком, останній далі жодних слідів не залишив та «розлетівся»), яку подарували покровителю академії князеві Костянтину Острозькому [92, с. 48-49]. На думку Прицака, це сталося майже напередодні смерті князя Костянтина Острозького в 1608 р.

В іншій своїй роботі, Прицак вже конкретизував ім'я цього «викладача». Згідно його спостережень, ним був Герасим Смотрицький, котрий, виконуючи завдання зібрати необхідні тексти для видання Біблії, натрапив на «родинну цінність» Острозьких – «рукопис руського літопису» – та переписав його для князя Костянтина [36, р. 5-7]. Слідуючи за Прицаком, оригінал цього «руського літопису» знаходився у Лещинським монастирі. Як й у випадку «пінського» оригіналу, цей «острозький» список спікалася також доля: «з часом цілком розлетівся і його, правдоподібно, викинули».

Натомість, подальша доля рукопису за Прицаком фактично виключає молдавський епізод. Згідно його схеми, представленої також у

факсимільному виданні «Хлебніковського літопису», поява у Києві цього рукопису пов'язана з двома іменами Єлисеєм Плетенецьким та Захарією Копистенським [92, с. 49]. Прицак цілком справедливо нагадує, що Копистенський був першим представником середньої доби української літератури, який вніс історичну перспективу в досекулярну православну культуру. У зв'язку з чим, дослідник припускав, що після смерті Острозького, Копистенський взяв із собою до Києва у 1616 р. список «старого Волинського літопису» та залишив його у Києво-Печерській лаврі [92, с. 50].

Однак як цю версію узгодити із викраденням рукопису Вітольдом Мароцем? Прицак мав рацію у тому, що «Палінодія» Копистенського [10] пробуджує почуття «національної» свідомості, однак додає мало аргументів на користь безпосереднього знайомства Копистенського з текстом саме Хлебніковського літопису. Враховуючи те, що у 1610-х рр. рукопис перебував у руках Мароца, то подібна трансляція його до Києва в цей час виглядає дуже сумнівною. Як зауважив вже О. Шахматов, стан самого рукопису був дуже поганий: немало його листів були переплутані, що пізніше відобразилося навіть у кількох копіях знятих з нього [17, с. 7-10]. Звідси, до кодексу були додані вставні листи (л. 130-131, л. 224-225, л. 332-33), написані новим почерком. Свого часу О. Шахматов датував цей почерк доволі широко – XVII ст. [17, с. 5-7], однак існують вагомі підстави звизити таке датування до 1620-1630-х рр.

Ймовірно, як оновлення рукопису, так додання немалої кількості виправлень було зроблено вже після того як кодекс опинився в руках Петра Могили. На це вказує й та обставина, що 23 березня 1621 р. у Животові, маєтку князя Стефана Святополка-Четвертинського, з Хлебніковського списку була знята перша копія, відома на сьогодні як Погодінський список або Четвертинський список [36].

Як міг опинитися «Хлебніковський літопис» в Животові у 1621 р., коли перед тим він довгий час перебував у володінні Вітольда Мароца? У одній із

пізніших копій «Четвертинського літопису» відомого як Краківський список (датований кінцем XVIII ст.) читаємо приписку, котра добре пояснює мотиви копіювання староруського тексту саме у 1621 р.: «Ізволінем Отца і с поспешенієм Сина і з совершенієм пресвятого і животворящего Духа, повеленієм і всякім чтанієм благолюбезнаго Князя Стефана Четвертинского, поборника і ревнителя благоверия единая святей каптолическия і Апостолскія Церкви, написані сія кніга рекома Летописец, Руская Кроніка княженія Российского в державе його милості в благоспасенном градзе Животове в лето од создания міра 7129, а од воплощенія Господа Бога і Спаса нашего Ісуса 1621, месеца марца дня 23. Пржеде сего року приехал в (Животов) Теофан Божею милостію святого града Єрозолима і всея Палестини Патриарха з Москви до Кійова, за панованя короля его милості Польского Жигмонта, юже третего, в Кіеве посвяті Мітрополіта Йова Борецкого, і одехал до козацкого места Тірехтемірова, боячи се, аби од Ляхов не бил послани в заточеніє, з Терехтемірова одпровадзілі его козакі запороскіє пржез землю Рускую до землі Молдавское, а гди проводілі Патриарху, теди Єго милост князь Стефан Четвертинскі, яко благочестивий пан державца Животовскі з крестамі і вопроваділі в замок Животовскі, в субботу мясопустною в року 1621, месеца февраля 3 дня. Третего дня по приезде поблагославівши всю фамілію княжаті его милості Стефана Четвертинского, одехал Патриарха, тамже честно одпровадзівши его оддалі Волохом» [92, с. 45-46].

У світлі цієї приписки Краківського списку постає зв'язок між зняттям копії з «Хлебніковського літопису» та відновленням православної ієрархії у Києві. Зважаючи на те, що патріарх Феофан провів останнє із висвячень ієрархів у лютому 1621 р. у Животові [90, с. 158-159], схоже, переписування староруського тексту було частиною пошуку «історичних» аргументів стосовно Київської митрополії. Згідно слушного припущення О. Пріцака, створення Погодінського (Четвертинського) списку було прямо викликано наміром якось відзначити відновлення православної ієрархії [92, с. 46-47]. Важливо те, що робота над списком, схоже, була завершена вже у березні

1621 р. в Животові. Очевидно те, що замовником цієї копії був князь Стефан Святополк Четвертинський. Шляхом складних комбінацій, О. Пріцак виводив умови та хронологію створення Погодінського списку. Зокрема, він чомусь припускав, що працю над списком доручили вищезгаданому в одній із приписок «Хлебніковського літопису», «отцю Стецькому, священику Кросника» [92, с. 46-47].

Далі, Пріцак пропонував ідентифікацію цього «отця Стецького» із Іваном Стецьким, який долучився до переліку авторів та декламаторів «Віршів» на похорон гетьмана Петра Конашевича-Сагайдачного [47, с. 255-269]. У річищі гіпотези Пріцака, після чого рукопис в «отця Стецького» викрадає Вітольд Мариц. Однак, дивним чином, це ніяк не зупиняє роботи над копією. Останнє, змушує Пріцака припускати, що «переписування продовжувалося майже за планом» [92, с. 46-47].

Утім, складно погодитися із цими міркуваннями вченого. Перш за все, складно збагнути чому «намісник Устецький» мав бути переписувачем рукопису, а не власником. Якщо Вітольд Мароц викрав у нього рукопис, то яким чином Хлебніковський список опинився у Животові? Також нічого не вказує на вірність ототожнення гаданого «отця Стецького» із Іваном Стецьким. Враховуючи подібні колізії із хронологію створення Погодінського (Четвертинського) списку, бачимо наступне: як міста, де перебувають рукописи, так й локації їх переписання зовсім не збігаються із володіннями князів Острозьких.

У цьому контексті, гіпотеза про тривале зберігання Хлебніковського списку в родинному архіві князів Острозьких не знаходить підтвердження у джерелах. Натомість, копія цього літопису – Погодінський список упродовж довгого часу залишалися власністю родини Четвертинських [92; с. 47]. Як показують приписки Погодінського кодексу, рукопис знаходився в «архіві» Четвертинських аж до 1780-х рр. [17, с. 10].

Тим не менш, існували й інші копії «Хлебніковського літопису» окрім Погодінського. Один із цих списків був Єрмолаївський, переписаний

наприкінці XVIII ст. [17]. У цьому рукопису є примітна історія походження роду Киселів, предків брацлавського та пізніше київського воєводи Адама Киселя. Зокрема, в одній із приписок йдеться, що Киселі походили з роду героя Білгороду в час Володимира Великого, котрий врятував місто від облоги печенігів [92, с. 51]. На основі цієї приписки, О. Пріцак припускав, що протограф Єрмолаївського літопису був переписаний саме для Адама Киселя [92, с. 51].

Таким чином, згідно схеми Пріцака, усі три списки – Хлебніковський, Погодінський (Четвертинський) і Єрмолаївський – були переписані для представників старих княжих родин та мали насамперед заохотити Острозьких, Четвертинських та Киселів «очолити боротьбу за національне відродження» [92, с. 53]. З-поміж перелічених списків, лише Погодінський безумовно пов'язаний із родиною Четвертинських. Інші, на жаль, не містять прямих даних для ототожнення із Острозькими чи Киселями.

Спробуємо підсумовувати спостереження над циркуляцією списків староруських літописів упродовж кінця XV- першої половини XVI ст. Як показує приклад «хроніки Нестора», використаної Левом Кишкою, головним джерелом для копіювання виступав протограф «Іпатіївського літопису», написаний на Волині наприкінці XIII ст. Саме цей текст у повній або скороченій формі (як у випадку списку Лева Кишки), копіювали в XVI-XVII ст. Незважаючи на створення «Радзивілівського літопису» вже у 1490-х рр., його текст не отримав жодного поширення серед ранньомодерних книжників. Вірогідною причиною цього була надто висока ціна переписування цього коштовного ілюмінованого кодексу.

Натомість, інший список – Хлебніковський, створений у середині XVI ст., набуває популярності значно пізніше, а саме – у першій чверті XVII ст. Близько цього часу (скоріш за все, незадовго до 1621 р.) цей список стає доступним для читання серед київських інтелектуалів. Можна не сумніватися, що до цього часу сам список знаходився у поганому вигляді, що вимагало оновлення листів. Свідчення чому є численні виправлення,

зроблені Петром Могилою на полях листів цього списку. Поява «Хлебніковського літопису» в Києві привела до сплеску інтересу до києво-руського минулого, чого, власне, не спостерігалось раніше. Завдяки «Хлебніковському літопису», київські інтелектуали здобули надійне джерело для реконструкції історичного минулого.

Цим шляхом слідували й інші автори. Зокрема, автор «Густинського літопису», написаного близько 1620-х рр. часто звертався саме до Хлебніковського списку, який у багатьох випадках слугує чільним джерелом для його тексту. Подібно до інших книжників, автор «Густинського літопису» створив своєрідну компіляцію, де поєднав повідомлення «Хлебніковського літопису» із інформацією польських хроністів про києво-руське минуле. Звичайно, поява «Хлебніковського літопису» в Києві не перериває нитки знайомства київських інтелектуалів із працями польських хроністів. Однак доступність списку староруського літопису дуже вплинула не лише на формування знання про києво-руське минуле, але й була частиною «історіографічного» осмислення цього минулого, властивого для творів київських авторів середини XVII ст.

Як поєднати цей сплеск активності щодо копіювання та читання списків староруських літописів із свідчення іноземців (насамперед, Гійома де Боплана) про брак знань щодо минулого у 1630-х рр.? Аналізуючи відображення києво-руського минулого в «усній» традиції, приходимо до висновку, що упродовж тривалого часу (друга половина XVI- початок XVII ст.), нечисельні існуючі списки староруських літописів майже не впливали на формування історичного знання про Русь.

Розділ 2. Митрополит Петро Могила та «києво-руський ренесанс»: пошуки минулого Русі в 1630-1640-х рр.

Після Берестейської церковної унії пробудження інтересу до києво-руського минулого несподівано отримало «практичну» необхідність, а саме: звернення до історії легітимізувало православну церкву та її ієрархів. На цьому тлі, використання цієї історії в межах православної полеміки сформувало цілий інтелектуальний рух, в руслі котрого перепліталися ідеї, образи та уявлення про колишню Русь. Постаючи перед загрозою втрати ідентичності, православні полемісти з початку XVII ст. намагалися дошукатися староруського коріння церковної традиції, тим самим, забраковуюючи претензії та владу уніатів над київськими святинами. Якщо Захарія Копистенський та Касіян Сакович у 1620-х рр. лише намітили неминучу тяглість з часом київських князів, то Петро Могила та інтелектуали з його оточення, «відкривають» початки київського минулого.

У першій частині цього розділу спробуємо окреслити інтелектуальні засади староруської програми Петра Могили. Зважаючи на намір київського митрополита відкрити з «темряви» києво-руське минуле часу Володимира Великого, то далі поглянемо що саме з цього минулого настільки цікавило Петра Могили. Окрім цього, намагатимемося визначити чому, власне, києво-руське минуле виявилось раптово важливим для конфесійної ідентичності в 1630-х рр.? Оглядаючи почергово елементи староруської програми Петра Могили, звернемося й до тих її аспектів, котрі не часто розглядалися раніше, а саме: джерела свідчень про староруські храми, віднайдення мощей відродження культу св. Володимира та ін.

Натомість, у другій частині розділу зупинемося на київських інтелектуалах 1620-1640-х рр. (з оточення Могили або близьких до

митрополита), тексти котрих були своєрідним продовженням пошуку коренів, тобто тієї ж староруської програми, направленої на встановлення історичної тяглості між часами Володимира Великого та Україною Петра Могили.

2.1. У пошуках реліквій: Десятинна церква та мощі св. Володимира

Вже у хвалебних віршах, які написали спудеї Могилянської колегії з нагоди висвячення Петра Могили на митрополита у 1633 р., відчувається очікування на відродження не лише руської віри, але й києво-руського минулого [106, с. 179]. У одному із віршів «Евфонії» йдеться про те, що «мури» князя Ярослава Мудрого «доручені» Могилі. В іншому прямо закликають митрополита пригадати «ту Русь, якою бувала, звитяжців, славна, багато я мала» [4, с. 300–304]. Далі, в цьому панегірику, який М. Грушевський назвав «першою українською брошурою», наголошено на особливій ролі Могили:

«Тебе ж Софії руїни чекали,
 Із рук твоїх і піднятися мали,
 В свою столицю вступай же щасливо,
 Жий святобливо.
 Русь наша в поміч тебе ж бо обрала,
 Престол цей гідно тобі дарувала,
 Тебе ж Софія з плачем так вітає,
 З жалю волає» [4, с. 300–304; 29, с. 253].

В іншій, цього разу польськомовній похвалі Могилі «Мнемозина слави», написаній за аналогічної нагоди, Могилу також вітає Свята Софія: «Прибуди пастирю, прибуди у вірі постійний!» [84, с. 57-60]. Поряд з цим, прославляється також київський воєвода Януш Тишкевич, за згоди котрого

Петро Могила забрав храм св. Софії в уніатів. Натомість, згадана у похвалі свічка, запалена у св. Софії, символізує як заслуги Могили перед усією церквою, так й великі очікування на те, що митрополит визволить храм з «руїн», бо віруючі як вівці повертаються до православної церкви [84, с. 57-60]. Апеляція автора «Мнемозини слави» до «руїн» храму св. Софії, схоже, спричинена тим, що уніатський митрополит Йосиф Рутський вже провадив реставрацію храму, однак ці роботи як раз були й зупинені у 1633 р. [73, с. 42-47].

Таким чином, очікувана від Могили реставрація храму була частиною боротьби з уніатами, в тому числі й за києво-руську спадщину. Остання, акцентується не стільки в реставраційній програмі Могили, але її осмислення займає вагоме місце в його творах. Спершу, в «Апології», Могила часто згадує про князя Володимира [83, с. 102]. Перечитуючи «Хлебніковський літопис», Могила запозичує необхідний епітет для князя як «в апостолех великому» та хвалить його політику «на висоте стола сидя матере городов богоспасаємого Кієва» [83, с. 102].

Представляючи у «Апології» набір текстів для становлення культу святого Володимира як саме українського святого, Могила поки що твердо тримається тут інформації літописів стосовно будівництва храмів київськими князями. У тій же «Апології» будівництво храму св. Софії все ж віднесено до діянь Ярослава Мудрого: «великаго и прекраснаго храма святыя Софии, иже ест в КієвѢ от благочестиваго князя Ярослава Владимировича плинфами и каменієм создан» [83, с. 102].

Тим не менш, зростаюча полеміка з католиками та особливо уніатами у 1630-1640-х рр. надавала темі хрещення Русі часу Володимира певної легітимізуючої функції для православної церкви [100, с. 135-150]. У цьому контексті, ініційований Могилою культ св. Володимира та уявлення про тяглість від «народу Володимира» є частиною триваючої полеміки. Так, у своєму «Літосі», написаному як

відповідь на «Перспективу» Касовича, Могила звертається до центральної сюжету – хрещення Русі. Згідно уявлень Могили, «Русь найперше була навернена до віри казаннями Кирила і Методія». Приписуючи Кирилу та Мефодію почин християнізації Русі, київський митрополит далі викладає літописну історія, але дещо парафразуючи її на свій лад: «потім, коли свята Ольга, бабка святого Володимира, стала християнкою, не через читання (бо читати не вміла), а внаслідок слухання слова Божого, тобто через казання різних християн, уподобавши найсолодшого Господа Ісуса, поїхала до Царгороду, де прослухала ґрунтовніші казання й здобула більшу науку про святу християнську віру» [14, с. 134]. Показово, що Могила тут погоджує повідомлення староруських літописів із словами Яна Длугоша, чия праця була для нього також одним із ключових джерел. Слідуючи цим джерелам, виклад історії навернення Русі є цілком агіографічним. Всупереч Касовичу Могила наполягав саме на казанні. Звідси, він писав, що «повернувшись на Русь, вона сама говорила казання про святу християнську віру своєму синові Святославу, щоб її прийняв, відкинувши поганські забобони. Після неї онук її, святий Володимир не з читання, а завдяки казанням зрікся поганства» [14, с. 135].

Розвиваючи ідею про спадковість почину князя Володимира, Петро Могила, за влучним висловом С. Плохія, намагався відновити (як його і закликали спудеї Могилянського колеґіуму) не скільки давній Київ, як Київ саме часу хрестителя Русі [90, с. 309]. З огляду на те, що роль князя Володимира виявилася надмірно важливою для полеміки з уніатами, то «староруська програма» Могили базувалася на кількох ключових аспектах: «відкриттю» міста Володимира, реставрації храмів, будівництво котрих приписували князю та активному впровадженню культу св. Володимира. Попри те, що «Мнемозини слави» заохочували Могили повернути з «темряви» храм св. Софії [84, с. 67-68], для «приватизації» спадщини Володимира митрополиту були особливо необхідні мощі князя. Згідно староруського літопису, який перечитував Могила, поховання князя

знаходилося у храмі Пресвятої Богородиці (Десятинній церкві) [17, стб. 115]. Позаяк на місці храму знаходилася церква Миколи Десятинного, яка належала до того ж уніатам [43, с. 42-47]⁸, Петро Могила у 1635 р. наказав розібрати дерев'яну церкву св. Миколая, а Десятинну, відповідно, «відкрити денному світлу» (див. додаток 3. Рис 1). Зокрема, його наступник, митрополит Сильвестр Косів писав, що Могила дав доручення «викопати з мороку темряви Десятинну церкву Пресвятої Діви» [94, с. 181]. Як вже йшлося у словах Боплана, від храму залишилися лише руїни однієї стіни. У своєму «Патериконі» Косів також писав про збереження лише «частини стіни, котра виступала на поверхню» [94, с. 181].

Таким чином, на час проведення «археологічних» розкопок Могили на руїнах храму Десятинної церкви від самого храму збереглося небагато, а саме: лише південно-західний кут. Як добре показали Д. Йолшин та Г. Івакін, видається сумнівним те, що Петро Могила намагався відбудувати цей храм. За їх справедливим визначенням, реставраційні роботи Могили як раз й були спрямовані не на відновлення, а на збереження частини давньоруських стін храму [60, с. 108-109]. Згідно нових археологічних досліджень, виконаних упродовж 2010-х рр. групою дослідників на чолі з Г. Івакіним, популярна ідея про відбудову Десятинною церкви Петром Могилою не знаходить підтвердження [60, с. 74-75]. Більше того, як добре показали Д. Йолшин, а вслід за ним, Г. Івакін, Могила вдався лише до невеликих змін. Враховуючи те, що тильний отвір південно-західного кута храму був забудований дерев'яною стіною, сформувавши невелику каплицю, де, починаючи від

⁸ Храм св. Миколи перебував в руках уніатів від 1605 р., однак майже одразу ж після висвячення Могили на митрополита він був повернутий православної церкві. Останнє, викликало рішучий протест уніатського митрополита Йосифа Рутського, котрий писав, що «моцно, кгвалтом, сам особою своєю и с капи тулою, з слугами, бояры и поддаными своими... наехавшы на церковь светого Миколаы, названую Десетинною, з довечных вековъ при Метрополите Киевском в унии будучую... которую церковь роскидати росказал, а скарбы вск и охендоства церковные завбрал на сто тысячей золотых.. а его милости отца Руцкого з спокойного держаня и уживаня тое церкви выбил...» [73, с. 45].

початку XVII ст., служили на свята, то Могила замінив саме цю дерев'яну стіну на цегляну [60, с. 108-109].⁹

Всупереч частим історіографічним судженням про відбудову Могилою Десятинної церкви, митрополит у цьому випадку обмежився лише «відкриттям» руїн з темряви, де він мав намір знайти цінні реліквії – мощі св. Володимира. З огляду на те, що Могила був активним промоутером культу св. Володимира, то історія віднайдення мощей князя посідала центральне місце в його староруській програмі.

На цьому тлі, особливо дисонує те, що детальні оповіді про знахідку реліквій з'являються набагато пізніше від 1635-1636 рр., а саме: у останній чверті XVIII ст. [52, с. 196-204]. З часу набуття цих мощів у 1630-х рр. історія їх віднайдення відобразилася у кількох пізніх версіях. Одна з них, представлена у пізньому «Короткому описі» Києво-Печерської лаври Самуїла Міславського, де, загалом, подія віднесена до 1636 р.: «Названий митрополит мав звичай відвідувати кожної суботи [різні] святі храми. Одного разу пішов від до церкви святителя Миколая, що лишилася по розоренні Батиєвому від великої, названої Десятинною, церкви, де відправив звичайну свою Службу. І, вийшовши з неї, оглядаючи [місцевість] довкола неї, побачив випадково недалеко від церкви невелику яму в землі, і, зацікавившись, наказав глибше розкопати те місце» [52, с. 196-204]. Як стверджував далі Міславський, «по виконанні цього [наказу] знайдено два мармурових гроби, в яких, за свідомством покладених на них написів, лежали мощі святого князя Володимира і дружини його грецької царівни Анни. По відкритті гроба св. Володимира пом'янутий митрополит взяв на спомин майбутнім родам великого того князя голову, котру перш поклав у церкві

⁹ Ця каплиця, за описом С. Голубева, представляла «видовжений чотирикутник, що його іконостас ділив на дві половини (чотирикутник, ніби складений із двох квадратів). Одна половина – західна, якій належало бути так званою справжньою церквою, була порівняно високою й мала у верхніх своїх частинах щось на кшталт чотирикутної, майже квадратної вежки. Безпосередньо на її стінах лежала пірамідальна баня, вкрита чотирискатною покрівлею, увінчаною звичайною главою й хрестом; східна половина, утворюючи безпосереднє продовження західної по висоті, була вдвічі меншою, ніж остання (не беручи до уваги баню), і становила вівтарну частину церкви» [46; с. 429]. Фрагменти збережених в час Могили стін храму за наказом московського воєводи були вибрані у другій половині XVII ст. для будівництва острогу.

Преображення Господнього, що стоїть нині всередині Печерської фортеці біля північних лаврських воріт, тим же Володимиром, за свідченням літописців побудованій. Потім того ж року для безпечнішого зберігання поклав у Великій Києво-Печерській церкві, де й донині це щонайдорожчий зберігається скарб» [52, с. 196-204].¹⁰

Інша версія, викладена у одному з лаврських рукописів кінця XVIII ст., є більш детальною. На думку І. Жиленко, котра першою опублікувала цей текст, «Сказання» про віднайдення мощей Володимира компілює декілька популярних історій. Подібно до першої версії, її автор випроваджує Могилу на руїни храму: «Першого року архієрейства його одної з субот ходив він, згідно звичаю, на місці церква Пресвятої Богородиці Десятинна, в якій по давньому розоренні Батиєм, царем скіфським і запустінні ледве вбачалася церковна споруда, і читав він любимий акафіст Пресвятій Богородиці. Кінчивши восьмий ікос, знайшов глибоко в землі гроб мармуровий, який з великою наполегливістю і трудом викопавши, і відкривши, знайшов у ньому чесну й святу голову, також і кістки святі» [52, с. 196-204]. Окрім цього, автор «Сказання» додає немало «історичних» подробиць такого віднайдення. Серед й буцімто була «срібна дошка» з написом, де читалося наступне: «Покладене було в гробі цьому тіло святого рівноапостольного великого князя Володимира, нареченого в святому хрещенні Василієм; і разом в одному гробі покладена цесарівна благовірна Анна, дружина його, грекиня, преосвященним митрополитом Київським Леонтієм, котрий був третім митрополитом Київським по святому Михаїлі року від Різдва Христового тисяча п'ятнадцятого. Ту дошку поклав благовірний і великий князь Ярослав Володимировича (в літо від Різдва Христового того)» [52, с. 196-204].

Як бачимо, у «Сказанні» переплелися різні історії, на кшталт, уявлень про митрополита Леонтія, котрий нібито ховав Володимира та Анну або ж

¹⁰ Примітно, що Міславський у своєму путівнику не знав того, що Петро Могила проводив реставраційні роботи у храмі Преображення Господнього, тобто церкви на Берестовім лише у 1640-1644 рр. (див. нижче). Таким чином, набуті мощі Володимира Святого не могли бути розміщені Могилою у церкві на Берестовім у 1630-х рр.

наявності двох кістяків (Володимира та Анни) в одному саркофазі. Зважаючи на те, що саркофаги насправді не містили жодних написів, популярне уявлення про «срібну дошку», ймовірно, було частиною легенди навколо подій 1635-1636 рр. Далі, автор «Сказання» переповідає долю знайденої реліквії, котру Петро Могила «взявши, отже, з гроба чесну і святу главу, з великим благоговінням і любов'ю приложився, з честю відніс до церкви Святого архистратига Михаїла Золотоверхого, оскільки велика церква святої Софії по довгому розоренні, запустінні, ще ж від чужовірців ляхів великому занехаянні й ненависті бувши, ще не відремонтована була» [52, с. 196-204]. Пізніше, моці, за словами «Сказання», Петро Могила звелів «з чесними хрестами з процесіями ту святу Володимирову главу перенести до Святої Великої церкви Печерської, і чесно та святоліпно покласти, де і до сьогодні бачимо і всіма православними з благоговінням і любов'ю цілована» [52, с. 196-204].

Всупереч цим пізнішим версіям історії віднайденням Могилою саркофагу Володимира, свідчення сучасників видаються більш ніж лаконічними. Так, у 1638 р. Афанасій Кальнофойський у своїх «Тератургемах» писав, що святі моці князя Володимира була «вигребені» як «маргарит з попелу в церкві Десятинній року 1635» [39, р. 124]. В іншому місці своєї праці Кальнофойський датував віднайдення мощей роком пізніше – 1636 р. Незважаючи на те, що у першому виданні «Синопису» (1674 р.) йдеться вже про наявність мощей в Успенській церкві Києво-Печерської лаври, все ж ані «Синопис», ані інше джерело аж до кінця XVIII ст. не вказує як такі реліквії опинилися тут. Важливо те, що жодне джерело, окрім слів самого Петра Могили, адресованих у листі до московського царя Михаїла Федоровича не містить подробиць знахідки саркофагу Володимира серед руїн храму [58, с. 177-178]. Прохаючи царя надати кошти на відбудову та реставрацію храмів, збудованих свого часу Володимиром Великим, Петро Могила надіслав частину мощей до Москви як величний дар [58, с. 178].

Спорядивши посольство до Москви з мощами св. Володимира, київський митрополит вважав за необхідне викласти коротку історію «набуття» цих реліквій. Зокрема, у своєму листі до царя, датованому 1640 р., Могила спеціально уточнював, що мощі були знайдені «мною в мраморном гробѣ...в Десятинной церкви пречистой Богородицы киевской розоренной, идеже древле положены быша» [58, с. 180]. Аналогічну інформацію чиновники Посольського приказу почули також й від членів посольства. Зокрема, у виписці із «расспросных речей» членів посольства, міститься запис, що Могила «обрѣл де он те мощи в розоренной церкви под спудом во 143 году» [58, с. 179].

Як припускав вже свого часу Я. Смирнов, у Москві не надто вірили у справжність мощей св. Володимира [96, с. 459].¹¹ Через це й чиновники Посольського приказу мали на меті вивідати, як і де саме були знайдені реліквії. Інформацію про поховання князя Володимира, котру волів подати Могила для царя Михаїла Федоровича, була легко верифікувати. Позаяк у Москві було немало списків староруських літописів [див. 17-21], а також рукописів «Житія св. Володимира», то в них могли знайти необхідні дані про мармуровий саркофаг та поховання князя саме в Десятинній церкві.

Присилаючи частину мощей св. Володимира як дар, Могила у листі царю від квітня 1640 р. писав аби «той велел своим государевым мастером своею царскою казною сделать раку на мощи прародителя своего святого и равноапостольного великого князя Владимирера» [58, с. 180]. Апелюючи до цілком уявного родинного зв'язку між царем Михаїлом Федоровичем та св. Володимиром, Могила мав намір отримати щедрі пожертви з Москви на реставрацію храмів києво-руського часу. Так, у листі до царя від жовтня 1640 р. він писав, що направляє «достойный пресветлого царского величества дар» [58, с. 180].

¹¹ Вчений вважав, що цар намагався перевірити справжність цих мощей, відрядивши людей до Києва. Однак це припущення Смирнова не підкріплюється джерелами.

Могила прямо зазначав, що виготовлення раки для мощей – «царское великое есть дело, великого иждивения требующее». Однак листи Могили не розвіяли сумнів у Москві навколо походження гаданих мощей св. Володимира. Як зазначалося вище, Могила спеціально наголошував на тому, що кістяк князя був знайдений у мармуровому саркофазі. Це ж говорили при «расспросних речах» й члени посольства київського митрополита. Мабуть, члени посольства мали вже заготовлену інформацію у випадку подібних запитань. Оскільки за повідомленням «Повісті минулих літ» (повтореної також у «Житті св. Володимира») князя було поховано у мармуровому саркофазі [17, стб. 115], то одне наполягання на подібних обставинах знахідки додавало ваги знайденим реліквіям.

Однак де саме Петро Могила віднайшов мощі св. Володимира? Показово, що сучасники не приписували Могилі відкриття цього поховання. Схоже, саркофаг з чоловічим похованням був знайдений поблизу храму св. Миколи, нещадно зруйнованого Могилою. Утім, вже митрополит Євгеній Болховітінов з великою обережністю сприймав історію відкриття цього саркофагу в 1630-х р. [44]. Як згадував Гійом де Боплан, було немало шиферних саркофагів серед руїн храму Пресвятої Богородиці [1, с. 27]. Важливо те, що саркофаг Володимира був знайдений у південному нефі храму [42, с. 7-11]. Примітно те, що плани Могили щодо перенесення саркофагу до храму св. Софії (реставраційні роботи над котрим все ще тривали) так й не увінчалися успіхом. Ба більше, сам саркофаг, звідки був витягнутий гаданий кістяк князя Володимира, надалі повністю щезає [42, с. 7-27].

Парадоксально, але отримавши мощі св. Володимира, Могила жодним чином не торкається далі долі цього саркофагу. Про саркофаг Володимира Могила зовсім не згадував. У зв'язку з цим, вже Є. Болховітінов припускав, що Могила залишив саркофаг й далі під «спудом» храму [44]. Незважаючи на вірогідність цього припущення Болховітінова, все ж зусилля Могили мали відверто демонстраційний характер, а саме: про відкриття поховання князя –

хрестителя Русі, «батька-засновника» Київської митрополії мали дізнатися якомога швидше. Звідси, й наполягання Могили на тому, що мощі були знайдені у мармуровому саркофазі.

Тим не менш, упродовж наступних археологічних розкопок, здійснених на руїнах храму Десятинної церкви було знайдено певну кількість шиферних саркофагів [41, с. 20-33]. Окрім ряду фрагментів, мармурових саркофагів так й не було знайдено. Позаяк у віднайденому в 1826 р. шиферному саркофазі було знайдено кістяк чоловіка без голови і правої руки, то слідувало припущення, що цей саркофаг (котрий розміщувався саме у південній галереї храму) був саме тим, який відкрив свого часу Петро Могила. Утім, як узгодити те, що Могила писав про саркофаг з мармуру, коли знайдений у 1826 р. саркофаг був з шиферу? На думку Н. Нікітенко, мармуровий саркофаг якимось чином був вкладений у шиферний [81, с. 236]. Однак це не видається можливим, бо складно навіть технічно представити подібну процедуру (зважаючи на зібрання одного з саркофагів вже на місці). Тим не менш, як добре показала Є. Архипова, того ж року (1826 р.) був знайдений також й інший шиферний саркофаг, вже поза фундаментами храму [42, с. 25-27], де кістяк зберігся повністю. Цей саркофаг приписували княгині Ользі [41, с. 20-33], але особливих аргументів на підкріплення цього припущення також не було представлено.

Залишивши на боці саркофаг, Могила, скоріш за все, й не мав наміру витягувати його з «темряви». Більше того, «вигребені» мощі не були зосереджені в одному місці, а розміщувалися по різних храмах Києва. Так, його десниця була передана Могилою до храму св. Софії, а голова – до Михайлівського Золотоверхого собору. Пізніше, ця ж реліквія була перенесена до відреставрованого храму св. Спаса на Берестовім, а вже звідси – опинилися в Успенському соборі Києво-Печерської лаври [52, с. 204]. Примітно, що передання цих мощей в цілому відображає світ уявлень Петра Могили про датування усіх цих храмів часом Володимира Святого.

2.2. «Староруська програма» митрополита Петра Могили

Якщо у випадку Десятинної церкви він не помилявся, то чому митрополит, всупереч староруським літописам, так вперто намагався вписати св. Володимира до своєї реставраційної програми над храмами св. Спаса у Берестовім та св. Софії? Отримавши у 1632 р. дозвіл короля Владислава IV на відновлення церков, Петро Могили доручив розпочати реставраційні роботи над храмом св. Спаса на Берестовім лише наприкінці 1630-х рр. [112, р. 17-18]. На відміну від руїн Десятинної церкви, роботи над храмом св. Спаса затягнулися надовго, аж до 1644 р., коли, врешті решт, храм був наново розписаний грецькими майстрами [112, р. 17-18] (див. додаток 4). Під час цього відновлення храму, було споруджено кілька вітварів, один з яких й було присвячено св. Володимирі [67, с. 61-62]. Присвята Володимирі мотивувалася тим, що, згідно уявлень Могили, саме хреститель Русі був засновником храму. Про це додатково мав свідчити надпис на внутрішньому боці західної стіни: «Сию церковь создал Великий и всея Россіи Князь и самодержиц Святый Владимир, во святом крещении Василий. По лѣтѣх же многихъ и по разорении от безбожных Татаръ произволением Божиим обновися смиренным Петром Могилою, архиепископом митрополитом Киевским и Галицким и всея Россіи, экзархою святого Константинопольскаго Апостольскаго престола, архимандритом Печерским во славу на Фаворѣ преобразившагося Бога Слова 1643 года, от сотворения мира 7151» [67, с. 63; 112, р. 17-18] (див. додаток 4. Рис. 1).

Як проникливо зауважив І. Шевченко, у цьому написі ім'я Могили прямо пов'язано із іменем володаря-«самодержця» всієї Русі, святого Володимира [112, р. 38]. Якщо раніше, Могила не цурався виводити генеалогію героїв своїй панегіриків від св. Володимира, то цього разу подібна риторика стосувалася його самого. Згідно слушного міркування Н. Яковенко, напис демонструє також світ політичних амбіцій Петра Могили [110, с. 328]. Так, Могила явно ототожнював титул митрополита із титулом

гаданого фундатора храму князя Володимира. Окрім цього, бачимо мимовільне вивищення статусу князя Володимира тут до імператорського.

Додаючи приділ св. Володимира та поміщаючи туди частину мощей святого, образ св. Володимира був частиною ктиторської композиції, яка лише підсилювала зв'язок між митрополитом та святим. Розміщена на східній стіні нартекса, композиція прямо вказувала на роль князя у будівництві храму та, відповідно, митрополита Могили, у його відновленні. По ліву руку від Спасителя зображено св. Володимира [67, с. 61-72] (див. додаток 4. Рис. 2). З огляду на недавнє відродження культу св. Володимира, іконографія його зображення не є сталою. На фресці, створеній грецькими майстрами у 1644 р. князь постає як старець, одягнений чи то у хитон, чи то в княжу шубу (див. додаток 4. Рис. 3). Зважаючи на слов'янський напис, вінець на голові символізував не стільки жертвний вінець Христа як, власне, князівську владу. Як недавно зауважила А. Кондратюк, інший напис над зображенням Спасителя дозволяє простежити ключову ідею композиції. Зокрема, у ньому читаємо: «Господи [Боже наш, призри] с небесе и виждь и посети виноград сей, и сверши его, его ж насади десница. Твоя, і спаси люди Твоя і благослови достояніє Твоє!». Тут св. Володимир постає як виноградар, який плекає насажену Господом виноградну лозу [67, с. 61-72].

Натомість, грецький текст напису ктиторської композиції знову містить перегук із ідею спадковості діянь митрополита Петра Могили від князя Володимира: «Петро Могила, архіерей Божий, підніс цей храм і себе самого Господу Владиці і скінчив цей гідний хвали і вічної пам'яті дім, вивівши його із забуття, перстами греків написав славу, яку ти, Безначальний, нажив хресними стражданнями в світі, бо ж у храмі Божому кожен складає подяку. Ти, що підтримуєш склепіння небосхилу і тягар землі Твоєю десницею тримаєш, утримуй і цей дім назавжди непорушним у славу Твоєї держави. У літо від Різдва Ісуса Христа 1644, листопада 16». Почин св. Володимира осмислюється також й на іншій фресці, де репрезентовано композицію «хрещення» [112, р. 38]. Враховуючи те, що тут Петро Могила підносить

модель храму, то тепер «хрещення» не є особливості лише «народу Володимира», як виступає символом усієї Київської митрополії.

Перебираючи моделі для іконографії св. Володимира, Петро Могила зберігав тенденцію до вписання його образу до святого воїнства. Тим не менш, боротьба за спадщину Володимира і, як наслідок відродження культу святого, привела митрополита до цілком відмінної схеми розпису храму св. Спаса на Берестовім. Серед цих новацій було чітке уявлення про спадковість між Київською митрополією часу Могили та церквою Володимира [90, с. 309]. Якщо остання ідея є висхідною для всієї староруської програми Могили, то уявлення про Володимира як засновника храму св. Спаса було відверто хибним. Храм був збудований явно пізніше, скоріш за все, у першій чверті XII ст. за правління князя Володимира Мономаха [112, р. 39].

Що змусило Петра Могилу вважати Володимира засновником цього храму? Будучи добрим знавцем літопису, київський митрополит не міг знайти у Хлебніковському списку інформації саме про створення цього храму на Берестовім. Схоже, прочитавши з цього літопису згадки про храм св. Спаса в Берестовім за XII ст., Могила зробив вірогідний здогад, що обитель була збудована набагато раніше, а саме – в час князя Володимира. Мабуть, в цьому випадку він також запозичив інформацію хроніки Мацея Стрийковського, де в четвертій книзі йшлося про будівництво храмів князем Володимиром. Згідно наративу Стрийковського, серед цих храмів був й храм св. Спаса на Берестовім. Здається, здогад Стрийковського набував популярності в Києві та виявився дуже доречним у світлі староруської програми митрополита Петро Могили. Зокрема, вже Афанасій Кальнофойський у своєму творі «Тератургема» приписує Володимиру будівництво храму св. Спаса [39, р. 124-125]. Подібне розхоже уявлення стане тільки міцнішим після того, як автор «Синопису» додасть до своєї оповіді про хрещення Володимира наступне: «Повеле Владимир поставити каменну церковь в Киеве Святаго Спаса великую, и на том месте, идеже кумирь Перунъ бяше, Церковь Святаго Василия» [51, с. 98]. Приписуючи

будівництво храму св. Спаса на Берестовім князю Володимиру, Петро Могила, вірогідно, спирався саме на цю вже досить усталену традицію, яка у свою чергу була звичним поєднанням ренесансної історичної думки.

У цей же час Петро Могила наказав відбудувати також й іншу обитель – храм св. Василя, занедбаний вигляд котрого лякав мандрівників упродовж останньої чверті XVI ст. Церква була розміщена поблизу оборонних мурів та належала уніатам. Відібравши її в уніатів упродовж 1630-х рр. Могила передав її відповідно Братському монастирю [73, с. 46]. Після відбудови храму його було присвячено свв. Василю Великому, Григорієві Богословові та Йоанові Златоустому, – Трьом Святителям, звідси й інша його назва – Трьохсвятительська.

Подібно до храму св. Спаса на Берестовім, Петро Могила вірив у те, що храм св. Василя, який лежав у руїнах станом на початок 1630-х р. був збудований в час князя Володимира Великого. Хоча з того ж таки «Хлебніковського літопису», Могила міг дізнатися лише, що перша згадка про цей храм датована лише 1183 р., все ж його віднесення саме до доби хрестителя Русі спиралося до певної міри також на перечитання слів літописця. Зокрема, у «Повісті минулих літ» йшлося про дерев'яний храм св. Василя, який існував за князя Володимира в Києві [17, стб. 110]. Саме цей храм київські інтелектуали з оточення Могили ототожили із храмом св. Василя, котрий знаходився недалеко від князівського палацу. Однак доля цього дерев'яного храму, збудованого за врядування Володимира залишається непевною. Ймовірно, він згорів під час великої пожежі у Києві в 1017 р. [17, стб. 130] Натомість, кам'яний храм св. Василя був збудований, схоже, доволі пізно, ближче до останньої третини XIII ст. Попри те, що храм багато потерпів внаслідок монгольського погрому Києва 1240 р., тим не менш, довгий час храм лежав пустою навколо котрого циркулювали різноманітні історії (див. перший розділ).

Отримавши мощі св. Володимира, Петро Могила міг перейти до одного із головних завдань своєї староруської програми – реставрації храму св.

Софії. Називаючи св. Софію, «єдиною народу нашого православного оздобою, головою і маткою всіх церков», київський митрополит, врешті решт, упродовж 1634-1646 рр. відобразив у комплексі св. Софії власні уявлення про киево-руське минуле і почитання св. Володимира [90, с. 309].

Настільки масштабними були реставраційні роботи Петра Могили у св. Софії? Як показали численні дослідження (останні Н. Нікітенко та ін. [81-82]) для реставрації храму митрополит найняв італійського зодчого Октавіана Манчіні. Також відомі імена й інших майстрів, як-от братів Тимоша, Степана та Івана Зинов'євих, а також іконописця Йоакима та «сусальника» з Москви Якіма Євтихієва. Тим не менш, масштаб цих робіт в час Петра Могили залишається дискусійним [86, с. 92-93]. Традиційно, у історіографії істотно недооцінювали попередні реставраційні роботи в храмі св. Софії, здійснені уніатами [72-77]. Як слушно зауважила Т. Люта, вперше уніати здійснили спробу реконструкції собору в 1622 р. Згідно її недавнього дослідження саме у 1622 р., за словами митрополита Йосифа Рутського, храм св. Софії був впорядкований та прикрашений Унійною церквою [77, с. 194-207]. Як виявилось, саме митрополит Рутський фінансував реставраційні роботи упродовж 1629-1633 рр. Якщо вірити листу митрополита Рутського, адресованого папському нунцію Антоніо Сантакроче, праця над відновленням собору майже завершилася. Йосиф Рутський писав, що головною проблемою був «подвійний вхід до храму», який суттєво ускладнює процес завершення робіт [77, с. 205]. Ймовірно, встановлення контролю над храмом Петром Могилою як раз й обірвало фінал відбудовних робіт уніатів у храмі св. Софії.

На цьому тлі, не видається сумнівним те, що масштаб реставраційних робіт Унійної церкви в соборі св. Софії був суттєво знецінений в очах православних книжників. З одного боку, вже «Мнемозини слави» та інші панегірики зверталися до Могили з закликом відновити «руїни» храму св. Софії [84, с. 65-66]. З іншого – в час коли, спудеї адресували ці слова, схоже, реставраційні роботи уніатів у храмі св. Софії були у самому розпалі.

Аналізуючи документи про відбудову храму уніатами, Т. Люта намагалася підважити саму ідею реставрації Софійського собору Петром Могилою [72-77]. На її думку, могилянські спудеї та, загалом, автори з оточення Могилы надто переоцінили масштаб робіт митрополита.

Незважаючи на слухність ряду аргументів дослідниці, все ж сумніватися у реставраційній програмі Могилы у храмі св. Софії не випадає. Вірогідно, митрополит міг «привласнити» вже виконані уніатами попередні роботи, які слід визнати, так й не були завершені. Його роль у відбудові акцентується не лише у працях, які походять з близького оточення Могилы, але й визначається опонентами. Серед них й Касіян Сакович, котрий у зверненій супроти православних «Перспективі» (1642 р.) зазначав: «Взяв отець Могила церкву святої Софії в Києві, яка за багато століть опустіла, а нині так її відновив, що від усіх отримав похвалу» [38, с. 21-48].

Більш детальну інформацію про величність робіт Могилы у храмі св. Софії подає «Тріодь», опублікована у Львові цього ж року (1642 р.): «церковь св. Софии в богоспасаемом граде Киеве негдысь от святых памяти княжати и самодержця всея России Ярослава сбудованою и на приклад всему свету выставленною, преосвященство ваше в руинах уже будучою знову реставровал и до першей оздобы коштом своим, старанием своим привел, а до того и внутрь rozmaityми иконами святых божиих и аппаратами церковными дивно приоздобил» [46, с. 417]. Дещо пізніше, Павло Алепський, який супроводжував антіохійського патріарха Макарія до Москви, завітав до храму св. Софії, де зумів оцінити все зроблене Могилою. Перш за все, він зазначав, мабуть, не зовсім критично, що Софія знаходилася у руїнах аж до часу Могилы. Схоже, інформацію про плачевний стан собору до 1633 р. йому надав хтось із священників Київської митрополії, котрий не мав будь-якого наміру говорити (або не пам'ятав вже) про реставраційні роботи уніатів. Далі, Павло Алепський писав, що Могила «ставши митрополитом країн руських... постарався по силі можливості реставрувати її і привести до теперішнього вигляду» [89, с. 124-129]. З-поміж побаченого у

храмі, Павло Алеппський відзначає дві каплиці та позолочений іконостас з храмовою іконою св. Софії.¹²

Як й в інших випадках староруської програми митрополита, реставраційні роботи в храмі св. Софії мали повернути києво-руське минуле до актуальних подій 1630-1640-х рр. Осмислюючи минуле, київські інтелектуали з оточення Могили, як переконливо показала Н. Яковенко, уявляли його крізь призму польської ренесансної історіографії [110, с. 270-296]. Минуле храму св. Софії не було винятком. Оскільки вшанування св. Володимира у храмі св. Софії, зусиллями Могили, набуло програмного характеру, то останнє питання чи залучав митрополит цей храм також до будівничої спадщини Володимира? Іншими словами, подібно до храму св. Спаса на Берестовім, чи йшлося тут також про виправлення історії на догоду відкриття «міста Володимира» та «народу Володимира»?

Загалом, серед «маркерів» присутності св. Володимира у соборі св. Софії вирізняли декілька: поновлення княжого портрету або ктиторської композиції, вівтар св. Володимира, каплиця св. Володимира, а також ктиторський напис Петра Могили. Слід визнати, що кожен із цих «маркерів» вшанування не є певним.

Перш за все, це особливо стосується ктиторського напису Петра Могили. Зазвичай, цей напис слугував важливим аргументом на користь того, що Могила вважав саме князя Володимира засновником св. Софії, а не його сина Ярослава Мудрого. Утім, напис зберігся не в оригіналі, а дійшов до нас у двох версіях: в «Опису Києво-Софійського собору» (1825 р.) митрополита Євгенія Болховітінова [44] та одній із робіт П. Лебединцева [70]. Остання версія більш детальна та як раз датує будівництво храму 1011 р., тобто за правління Володимира. А що перша версія, опублікована в «Описі» орієнтується на звичний для літопису 1037 р., то наявна плутанина в

¹² Павло Алеппський описував відбудову храму наступним чином: «Над хоросом згаданий скляний купол із багатьма скляними вікнами. [...] Угорішній частині його зображено Господа з ангелами, а по колу дванадцять учнів Його; у чотирьох кутах купола чотири євангеліста – усе це з пречудової позолоченої мозаїки з дивовижними орнаментами й грецькими написами. Так само оздоблено чотири арки і портики з цієї сторони» [89, с. 124-129].

ктиторському написі стала частиною дискусії навколо святкування гаданого 1000-ліття св. Софії в 2011 р. [54, с. 118-120]. Зважаючи на те, що суперечки над написом особливо поживалися упродовж 2010-2011 рр., то маємо декілька праць присвячених напису, які написані з цілком діаметральних позицій. Наприклад, Н. Нікітенко пропонує вважати автентичною саме другу версію [81, с. 72-73], опубліковану П. Лебединцевим, коли О. Толочко, навпаки, забракує цю версію як надто пізню і недостовірну [101, с. 4-25].

Згідно «Опису» Євгенія Болховітінова, ктиторський напис складався з декількох частин. У першій з них читалося: « «Изволеніємъ Божиємъ нача здатися сей Премудрости Божія храмъ въ лѣто 1037. Благочестивымъ княземъ и самодержцемъ всея Россіи Ярославомъ-Георгіемъ Владиміровичемъ». Далі, над східною аркою, напис мав наступний вигляд: «Совершися же въ лѣто 1038 и освященъ Ѳеопемптомъ митрополитомъ Кіевскимъ тойжде святый храмъ, и даже до лѣта 1596 правовѣрными митрополитами отъ Востока содержимъ бысть. Въ лѣто же то отступникомъ Михаиломъ Рогозою въ запустѣніе и разореніе преїде, и даже до лѣта 1631 въ томъ пребысть». Важливе уточнення було написано над південною аркою: «въ то же лѣто благодатією Божією, егда царствовать нача Владиславъ Четвертый, Великий Король Польскій, благочестивыя Церкви восточныя сыномъ возврати и отдаде и». Насамкінець, над західною аркою містився напис: «Въ лѣто же 1634 тщаніемъ и иждивеніемъ Преосвященнаго Архієпископа, Митрополита Кіевскаго, Галицкаго и всея Россіи, Экзарха Ѳрону Константинопольскаго, Архимандрита Печерскаго, Петра Могилы, обновлятися начать во славу Богавъ Тройцѣ славимаго. Аминь» [101, с. 4].

О. Толочко звернув увагу на помилки у цьому написі, які часто вважають найбільш автентичним. Серед них й помилкова дата коронації Владислава IV і, головне, помилковий рік переходу св. Софії під владу православних. Здається, напис видає своє пізнє походження, бо складно допускати наявність подібних помилок в оригіналі ктиторського напису [101, с. 4-25]. На думку О. Толочка, напис, опублікованих Болховітіновим, міг

бути вже частиною «пригадування» реставраційних робіт Петра Могили і, таким чином, зроблений набагато пізніше. Дослідник допускає, що це могли зробити вже наприкінці XVII ст., а то й пізніше [101, с. 4-25].

Тим не менш, важливо, що у написі навіть у такому дещо пізнішому вигляді будівництво храму віднесено до діянь Ярослава Мудрого, а не його батька. Показово, що у вже згаданій «Тріоді» також акцентується на Ярославі як засновнику св. Софії. Також примітно, що в інших творах київських інтелектуалів з оточення Могили храм св. Софії завжди належить до будівничої спадщини Ярослава. Зокрема, Лева Кревза у своїй «Обороні єдності церковної» писав про 1037 р. як час заснування св. Софії [35, р. 498-499], а Захарія Кописентський прямо додав, що храм св. Софії збудував Ярослав Мудрий [35, р. 484]. Аналогічно, Сильвестр Косів у своєму каталозі київських митрополитів зазначав, що церква св. Софії збудована Ярославом Володимировичем [35, р. 94].

Натомість, саме друга версія напису містить згадку про 1011 р.: «Сия церковь или храм Премудрости Божией изволением Божиим нача здатися в лето 1011 оным благоверным и благочестивым великим князем и самодержцем всея России Ярославом Владимировичем, нареченным во святом крещении Георгием, совершися же в лето 1037, а в лето 1038 ноемврия 4 дня преосвященным Феопемптом митрополитом Киевским и освящен тойжде святой храм. Який храм даже до лета правоверными митрополиты содержим бысть. В лето же то митрополитом Киевским отступником Михаилом Рогозою в запустение и разорение приведен, и даже до лета 1633 пребысть. В то ж 1633 лето месяца июля 2 во вторник, часа тринадцатого, благодатию Божиею тот храм Владислав Четвертый, великий король Польский, благочестивым церкви Восточныя сыном возврати и отдаде его. В лето же 1634 тцанием и благословением преосвященнаго архиерея митрополита Киевскаго, Галицкаго и всея России, архимандрита Печерскаго церкви святейшего апостольскаго трона Константинопольскаго

Петра Могилы великаго поборника благочестия от опустения воздвижесе и обновлятися начат во славу Бога в Троици славимого» [101, с. 5].

Використовуючи її як важливий аргумент у своїй побудові датування собору св. Софії часом Володимира, Н. Нікітенко вважає, що у викладі Лебединцева цей напис дійшов більш точніше ніж в «Описі» [81, с. 72-73]. Звідси, дослідниця наполягає на датуванні створення собору в час Володимира [81, с. 72-73]. Згідно її інтерпретації, останнє не було винаходом Петра Могила, а сам напис спирався на давню традицію. Утім, складно погодитись із цими міркуваннями дослідниці. Перш за все, як показав недавно О. Толочко, напис, опублікований Лебединцевим, є доволі поверховою інтерпретацією першої версії напису з видання Болховітінова [101, с. 16]. Згідно переконливих спостережень О. Толочка, дата 1011 р., яка міститься в цьому написі вперше виникає у різноманітних записках з історії св. Софії, які були створені упродовж кінця XVIII ст. [101, с. 17]. У своїй основі ця дата є прикладом помилки чи непорозуміння, яке спричинило зміщення на десять років хронології правління Ярослава Мудрого в «Синописі» (1674 р.). Оскільки автор «Синопису» запозичив хронологію урядування Ярослава Мудрого з «Хроніки польської» Мацея Стрийковського (1582 р.), то коріння цієї помилки тяжіють до останньої чверті XVI ст. [101, с. 18-19] Окрім Стрийковського, інші подробиці автор цього напису, опублікованого Лебединцевим, запозичив із «Тератургеми» Афанасія Кальнофойського [39, р. 124]. Останнє джерело дозволило йому виправити помилковий рік встановлення контролю Петра Могилы над храмом св. Софії. Це ж стосується й дня освячення св. Софії, яке фігурує в написі. Можна не сумніватися, що безпосереднім джерелом цієї інформації слугувала традиція київських прологів XVII-XVIII ст.

Підсумовуючи спостереження навколо ктиторського напису, слід визнати, що як перша його версія, так й друга – не є автентичними джерелами. Очевидно, вони були складені набагато пізніше за допомогою різних текстів від «Тератургеми» Афанасія Кальнофойського до

різноманітних «хронік» кінця XVIII ст. Ймовірно, на саму ідею складення цих версій ктиторського напису могло вплинути наявність напису в храмі св. Спаса на Берестовім.

Таким чином, всупереч історіографічній традиції, Петро Могила не вбачав у князю Володимирі засновника св. Софії. Перечитуючи «Хлебніковський літопис», Могила був добре обізнаний в хронології правління Ярослава Мудрого. На відміну від автора «Синопису», він не зробив помилок у датуванні собору.

Попри віднесення св. Софії до спадщини Ярослава Мудрого, цей храм не був винятком на тлі загального вшанування св. Володимира також. Позаяк Петро Могила мав намір перенести саркофаг князя Володимира саме до храму св. Софії, то, на думку Н. Нікітенко, для чого було створено окремий вівтар [81, с. 72-73]. Також дослідниця правдоподібно припускає, що Могила спорудив невелику каплицю, де також мали знаходитися частини мощей св. Володимира. Хоча знаходження зображення св. Володимира на фресках св. Софії має здебільшого суто гіпотетичний характер в працях багатьох дослідників (Н. Нікітенко [81], С. Висоцький [45] та ін.), все ж під час довгих реставраційних робіт 1630-х рр. Петро Могила все ж вирішив додати образ св. Володимира до грандіозного ктиторського портрету родини Ярослава Мудрого. Враховуючи кепський стан храму св. Софії, ктиторська композиція була надзвичайно сильно пошкоджена станом на 1630-ті рр. Окремі її частини майже не проглядалися, а саме структура ктиторської композиції в цьому світлі залишалася невизначеною. Позаяк ктиторська композиція розпадалася на кілька частин (південна, північна та центральна), то з'ясувати, хто саме був зображений на портреті було дуже не просто вже в час Петра Могили.

Фактично, реставрація ктиторського портрету княжої родини, проведена Могилою, репрезентується винятково на малюнках нідерландського маляра Авраама ван Вестерфельда [96, с. 197-200]. Будучи придворним малярем литовського князя Януша Радзвівіла, Вестерфельд

супроводжував свого покровителя під час в'їзду до Києва влітку 1651 р. Замальовуючи ландшафти переможної битви з козаками під Лоевим, Вестерфельд зробив немало замальовок Києва, у тому числі храмів києво-руського часу (див. додаток 5. Рис. 1). На основі цих малюнків, схоже, вже у 1650-х рр. був створений альбом, оригінал котрого не дійшов до нас [96, с. 197-200] (див. додаток 5. Рис.1-3). На жаль, переважна більшість малюнків Авраама ван Вестерфельда дійшла до нас із пізніших копій XVIII ст., які у свою чергу також були втрачені упродовж 1920-х рр. Опублікувавши альбом Вестерфельда на основі копії кінця XVIII ст., Я. Смирнов вперше припустив, що зображення святого зі скіпетром та мечем репрезентує св. Володимира і було додане до центральної композиції портрету Петром Могилою у 1630-х рр. [96, с. 197-200].

За поодинокими винятками (наприклад, Н. Козак [66, с. 15-16]) припущення Я. Смирнова було прийняте в історіографії. Ґрунтуючись на цьому припущенні Смирнова, Н. Нікітенко в серії своїй праць спробувала довести, що центральними фігурами ктиторського портрету були князь Володимир та його жінка, візантійська царівна Анна [82, с. 510-562]. На думку Н. Нікітенко, Могила не додав зображення Володимира, а лише обновив його [82, с. 512-513]. Слідуючи розлогим міркуванням дослідниці, ктиторська композиція зображувала не сім'ю Ярослава Мудрого, а родину Володимира Великого. Попри детальність викладу, як схема портрету, так й сама ідея Нікітенко стосовно перегадування портрету та храму часом Володимира видається цілком помилковою [54, с. 119]. З одного боку, дослідниця припускає, що Могила спирався на якісь «написи», котрі буцімто вказували, хто саме був зображений на портреті. З іншого, вона припускає, що Могила звідкись знав про роль Володимира як засновника храму. Останнє, видається надуманим, бо київський митрополит, перечитуючи Хлебніковський літопис, знав як раз протилежне, а саме: храм був споруджений за правління Ярослава Мудрого.

У літературі знаходили й інше пояснення появи зображення св. Володимира на ктиторському портреті. На думку С. Висоцького, в оригіналі фрески князь Володимир нібито виконував посередницьку роль між Ярославом та Христом. Звідси, вчений конструював ідею «доктрини» портрету, а саме: прославлення Володимира та Ольги (зображення якої він також знаходив серед фігур ктиторської композиції) як «осіб, пов'язаних з прийняттям християнства на Русі безпосередньо від Бога» [45, с. 91-106].

Залишаючи на боці подібні міркування, повернемося до питання, настільки виправдано інтерпретувати зображення святого з скіпетром та мечем на малюнку Вестерфельда як св. Володимира (див. додаток 5. Рис. 3)? Свого часу Я. Смирнов припускав, що Вестерфельд користувався підказками киян стосовно того, хто саме був зображений на цьому незвичному для нього портреті [96, с. 356]. Оскільки фігури на портреті не мали написів (див. додаток 5. Рис. 4), то, мабуть, ці підказки ґрунтувалися на поширеному уявленні про вшанування св. Володимира Петром Могилою.

Аналізуючи цикл малюнків Авраама ван Вертерфельда присвячених храмам та руїнам Києва (див. додаток 5. Рис. 1), бачимо, що дуже часто реалії переплітаються із художньою фікцією. Це стосується й домальованих нідерландським малярем галерей св. Софії або храмів, котрих й не існувало взагалі. Зважаючи на це, складно визначити точність композиції ктиторського портрету в тому вигляді, в якому він постає на малюнку Вестерфельда. Враховуючи те, що ктиторський портрет слід розглядати як церемоніальний, то центральна частина цієї композиції явно порушена. У результаті складно зрозуміти кому саме Ярослав Мудрий підносить храм: Христу, св. Володимиру? Розглядаючи іманентно можливе вписання образу св. Володимира на ктиторській композиції св. Софії, не бралось до уваги те, що домалювання корон до фігур членів родини Ярослава Мудрого могло бути частиною фікційного світу Авраама ван Вестерфельда.

Частиною цього фікційного світу могло бути й зображення святого, інтерпретоване у подальшому як образ св. Володимира. Зважаючи на те, що

на час створення ктиторського портрету у 1044-1045 рр., Володимира ще не визнавали святим, а його культ ледь жеврів у середньовічному Києві [17, стб. 115], то, звичайно, його зображення не могло бути вписане до цієї фрески в цей час. Сильні пошкодження, котрих зазнала ця об'ємна фреска привели до стирання загальної структури композиції, церемоніальний характер котрої визнається більшістю дослідників. З огляду на те, що діти Ярослава тримають свічі (див. додаток 5. Рис. 4), то подібна церемоніальна процедура відображає відверто коммеморативний проект, де в основі переважає ідея мемоґія живих та мертвих членів родини. Вписання до цієї структури св. Володимира видається передчасним, бо, на жаль, нічого не вказує, що фігура святого перед Ярославом справді мала місце в ориґіналі композиції. Вірогідно, фігура святого виникла лише як плід уяви Авраама ван Вестерфельда.

Таким чином, не має достатніх підстав вважати, що Петро Могила наказав вписати зображення св. Володимира до ктиторського портрету у св. Софії. Все це змушує дещо скоригувати висновки навколо ідеї вшанування св. Володимира у храмі св. Софії в час Петра Могили. З-поміж перелічених «маркерів» присутності святого у храмі, знаходимо небагато: нечіткі вказівки на задум митрополита поставити саркофаг Володимира саме у храмі св. Софії. Усі інші популярні судження про каплиці та приділи святого, а також нібито численні зображення св. Володимира залишаються винятково гіпотетичними. У порівнянні із храмом св. Спаса на Берестовім, де фреска символізує спадковість України часу Петра Могили від доби Володимира Святого, реставраційні роботи у храмі св. Софії не залишили по собі такого спадку.

Повертаючи із «темряви» Київ доби Володимира, Петро Могила виступав не лише як невтомний промоутер культ св. Володимира та інших староруських святих, але намагався поєднати минуле із сучасним. Почин св. Володимира мав навіки легітимізувати статус Київської митрополії у боротьбі з уніатами і католиками. Повернення контролю над храмами, які

будували Володимир та Ярослав, в уяві митрополита і київських інтелектуалів з його оточення й було поверненням до власної історії. На цьому тлі, масштабні реставраційні роботи торкалися насамперед тих храмів, де спадщина Володимира була знаковою як-от Десятинна церква.

Отримавши мощі св. Володимира, ця староруська програма митрополита Петра Могили могла тепер опертися не лише на фрагментарні свідчення джерел («Хлебніковського літопису» та польської історіографії, насамперед, «Хроніки» Мацея Стрийковського), але включала необхідні реліквії. У зв'язку з цим бурхлива діяльність митрополита стосовно відновлення храмів (св. Софії, св. Спаса на Берестовім, св. Василя (Трьохсвятительської) та ін.) дозволяла повернути києво-руське минуле та відродити культу руських святих. Якщо перше завдання виконували кваліфіковані майстри запрошені Могилою до Києва, то друге – взяли на себе київські інтелектуали з оточення митрополита. Спершу Афанасій Кальнофойський у своїй «Тератургеми», а згодом Сильвестр Косів у «Патериконі» повернули світ руських святих Києво-Печерської лаври.

Комбінуючи перепис староруських літописів із вже друкованими виданнями Києво-Печерського патерика, «Тератургеми» та «Патерикону», все це разом становило вагому частину масштабного інтелектуального руху, який можна назвати «києво-руським» ренесансом середини XVII ст. Враховуючи те, що культу св. Володимира, свв. Бориса та Гліба були довгий час на маргінесі літургійних практик ранньомодерного часу, то завдання Могили та його людей не було легким. Поява українського «Життя св. Володимира», а також циклу присвяченого свв. Борису та Глібу, а також св. Ользі було важливим маркером повернення не лише знань про Русь, але й самоідентифікації із «народом Володимира».

Розділ 3. Використання києво-руського минулого в ранньомодерній Україні

За відносно короткий період (кінця XVI-середины XVII ст.) актуалізація києво-руського минулого стала нагальною для багатьох: авторів панегіриків та уявних генеалогій князівських родин, прохачів дарів та пожертв від московського царя, монахів Києво-Печерського монастиря, православних полемістів з уніатами і католиками, митрополитів відновленої Київської митрополії. Окрім перечитання минулого, «відкриття» усіма ними Русі, мало й відверто практичний зміст. На цьому тлі, «пригадування минулого» звелось до різних форм його використання. З одного боку, впорядкування знань про києво-руське минуле створило добру основу для вписання цієї надто довгої історії до нових наративів як-от «Густинського літопису». З іншого боку, останнє привело київських інтелектуалів (та не лише їх одних) до «звичайної» схеми руської історії, де наполегливі спроби отримати дари та щедрі пожертви від московського царя, врешті решт, отримали літературне завершення. Натомість, практичний результат цього апелювання до києво-руського минулого мав різні форми: від фальшування «староруських» грамот на потребу дня аж до культу «першого» київського митрополита Михаїла, спровокованого відновленням Київської митрополії в 1621 р.

Не зупиняючись тут на теоретичному аспекті використання минулого як такого, у цьому розділі спершу поглянемо яким чином відбувалася інструменталізація уявних генеалогій та текстів. Далі, простежимо різні стратегії київських інтелектуалів щодо конструкції минулого Київської

митрополії. На прикладі кількох проблем (теми хрещення Русі та культу «першого» київського митрополита Михаїла) визначимо межі перечитання киево-руського минулого та його використання у поточній полеміці авторами 1620-1640-х рр. Насамкінець, спробуємо проаналізувати походження «звичайної» схеми та роль київських інтелектуалів у її створенні.

3.1. Винайдена генеалогія та уявні грамоти староруських князів

У віршованій передмові до «Острозької Біблії», Герасим Смотрицький волів порівнювати князя Василя-Костянтина Острозького не лише з імператором Костянтином Великим, але й староруськими князями – Володимиром Великим та Ярославом Мудрим. Надаючи богообраності родині Острозьких, Герасим Смотрицький писав: «И Ты крестное знаменіе не туне носиши, Великому Константину им ся подобиши. [...] Владимир бо свій народ крещеніем просвѣтил, Константин же благоразумія писаніем освѣтил. [...] Ярослав зиданіем церковным Кіев и Чернигов украси, Константин же єдину соборную церков писаніем возвыси». В іншому місці цієї ж передмови, Смотрицький прямо вважає князя Острозького нащадком Володимира Великого: «Таковым благословеніем почтил и увелбил бог оного великого Владимира, преславно и многочисудно крестившаго землю рускую, которого церкви и роду зацная линѣя и донынѣ неустала. В ней же истинный наслѣдник и властный потомок ваша княж: милость єсть єси и на мѣсце оных великосановных и многославных предков своих наступает» [27, с. 45-46].

Останнє твердження зовсім не було даниною жанру, але становило важливу частину більшості панегіриків князям Острозьким, написаних у останній третині XVI ст. Як показала Н. Яковенко, саме на цей період припадає пік похвал в адрес князів Острозьких, які розвивають генеалогічну легенду цього роду від староруських князів [110, с. 231-

269]. Примітно, що створення цієї генеалогічної конструкції пройшло кілька важливих етапів. Якщо автор Волинського Короткого літопису ніяк не зауважував подібного родинного зв'язку, то Ян Красінський у своїй праці «Польща» виводить вже рід Острозьких від «старых киевских княжат» [97, с. 34]. На думку Л. Соболева, першим, хто захотів знайти «історичне» підтвердження цій генеалогічній легенді був Бартош Папроцький [97, с. 33]. У своїй геральдичній праці, Папроцький спершу виводив генеалогію князів Острозьких від Рюрика та його братів. Однак вже в іншому короткому панегірику, він зумів відшукати «першого острозького князя», яким виявився волинський князь Давид Ігорович [97, с. 33].

Натомість, Мацей Стриковський суттєво доповнив від себе генеалогію Острозьких, а саме: перетворив Острозьких в нащадків галицько-волинського князя Романа Мстиславича. На цьому хроніст не зупинився, бо вже в іншому місці своєї праці вказує на прямого предка князя Василя-Костянтина Острозького – короля Данила Романовича. Описуючи діяння короля Данила, Стрийковський зазначав, що останній «княжат Острожских предок» [97, с. 34]. Ймовірно, для Острозьких така «покращена» генеалогія була дуже привабливою, бо далі бачимо наступне: король Данило явно потіснив Давида Ігоревича як ймовірного предка у цій генеалогічній конструкції. Звідси, князь Володимир Великий виступав як «праотець» родини Острозьких. Мабуть, подібна генеалогічна трансформація була не стільки даниною ренесансної вченості, але репрезентувала погляд самих Острозьких на власне походження. Останнє не сховалося від сучасників. Зокрема, Іпатій Потій зазначав у своєму листі до князя Острозького про славних предків, серед них й «князів руських». Пізніше, Захарія Копистенський з усією певністю зауважив, що князь Костянтин-Василій – «первый mezi княжаты Роскими» [97, с. 34].

Успіх цієї винайденої традиції у вигляді генеалогічної легенди був забезпечений впливовістю родини Острозьких. Використання києво-руського

минулого дозволяло не лише обзавестися славними предками, але й додавало ваги політичним та конфесійним справам князя Василя-Костянтина Острозького. У цьому контексті, варто розглянути й модифікації генеалогії Острозьких, яка широко репрезентується у панегіриках написаних наприкінці XVI ст. Поруч з князем Володимиром та королем Данилом, Шимон Пекалід у своїй поемі називав предком Острозького – «Руса» [110, с. 247]. Згідно ренесансної історіографії, три брати Рус, Чех та Лех володіли «трьома королівствами». У відповідності до цієї схеми, саме Острозькі виступали спадкоємцями королівства «Руса». Наприклад, з промови Себастьяна Слешковського, адресованої Янушу Острозькому в 1613 р. впливає наступна конфігурація генеалогії цієї князівської родини. Тут конфігурація києво-руського минулого зазнає чималих доповнень, а саме: історія Руса вплітається до вже традиційних княжих предків, серед них й король Данило [110, с. 247]. Ця ж конфігурація трапляється й серед інших панегіриків Острозьких (вичерпний перелік котрих поданих у роботі Н. Яковенко [110, с. 258-269]). Серед них трапляється й різні модифікації тієї ж версії генеалогії. Так, часто мають місце усі ключові славні предки: Рус, князі Рюрик, Володимир та, зрештою, король Данило. Схоже, це був вже усталений порядок для написання генеалогії, де києво-руське минуле виконувало ключову роль. Подібний мотив демонструє й панегірик Яна Гучи на смерть князя Єжи Заславського (1636 р.), де поєднується й минуле Русі з королівства Руса, Чеха та Леха [110, с. 266].

Практична роль набуття таких славних предків як короля Данила підкріплювала вже здобутий високий статус родини. Таке «пригадування минулого» у формі генеалогії до того ж легітимізувало владу Острозьких на тих теренах, які раніше належали до держави короля Данила. Як влучно окреслила Н. Яковенко, острозькі інтелектуали формують уявлення про Русь як політичний простір [110, с. 256-257]. З огляду на те, що у різний час до володінь Данила належав Київ, то Шимон Пекалід навіть переносив коронацію галицько-волинського правителя з Дорогичина саме до Києва [15,

с. 196-242]. Подібна генеалогічна схема підкріплює тяглість влади князів Острозьких і до певної міри додає сакральності їх претензій на києво-руську спадщину. У цьому контексті подовження родинної історії аж до Русі ґрунтувалося на цілому ряді джерел: від польських хронік (як-от Мацея Стрийковського) до списків староруського літопису. Витворення нової генеалогії для князівських родин стимулювало інтерес до минулого Русі. Мабуть, саме тому острозькі інтелектуали розшукали один із списків староруського літопису (Хлебніковський), який став незамінним джерелом для уявлень і апеляцій до києво-руської спадщини.

Фактична опіка Заславськими над уніатами вкупі із переходом нащадків Острозьких на католицизм привело до знецінення їх раніших панегіриків та генеалогій. Враховуючи те, що князь Стефан Четвертинський допомагав відновленню Київської митрополії (див. попередній розділ), то з 1623 р. саме ця все ще православна княжа родина стала черговою надією православних книжників. Аналогічно до Острозьких, тепер вже для Четвертинських була витворена спеціальна генеалогія, обов'язковим елементом котрої була наявність славних предків – київських князів. Захарія Копистенський у своєму панегірику князям Четвертинський сконструював прямий зв'язок між ними та родиною Володимира Великого.

Попри те, що рід Четвертинських не міг похвалитися особливо давнім походженням, завдання Копистенського не було простим. Утім, вихід був знайдений без зайвих вагань, оскільки «князі Четвертинські і ваша княжа милість, почуваячись правдешнім родом та нащадком того Володимира, хрестителя руського, і другого – Мономаха, віру й набоженство, які вони з Константинополя, столиці святого Первозванного апостола Андрія, чудовно прийняли, тримаєте як в роду, та і у вірі предків своїх, не відступаючи і не видаючи, в чому правицею Божою з високості буваєте покріплені і триваєте, уподібнюючись сталому адамантові, про природу якого пишуть, що не залізом, ані вогнем не буває розм'якшений ані розбитий, тому і про чесних Четвертинських тримає і славить, що ані вогонь, ані залізо від віри їхньої

вітцівської не відстрашить» [9, с. 68-80]. Якщо Шимон Пекалід та інші обрали для Острозьких предка у вигляді короля Данила, то Захарія Копистенський зводив рід Четвертинських до князя Володимира Мономаха. Згідно наративу Копистенського, «від того Мономаха вийшов Мстислав, той народив Ізяслава, від якого пішли Всеволод, Ярослав, Святослав, із тих – Ярополк і Святополк. Той славний та мужній був і сплотив Георгія, а той Михайла, котрий поміж інших синів народив Олександра, а цей між іншими поділу свого містами володів містом, названим Четверня, де в церкві і ім'я його на святих церковних посудинах, особливо на потирі золотистім є вимальоване» [9, с. 68-80]. Введення князя Володимира Мономаха до генеалогічної схеми князів Четвертинських, згідно задуму Копистенського, додавало останнім не лише славного походження, але й політичних амбіцій. Через це Копистенський детально оповідав про інсигнії Володимира Мономаха буцімто отримані ним від візантійського імператора Костянтина IX Мономаха. У його наративі переплуталися різні історії. Знаючи із московської «Руської хроніки» про візантійське посольство до Володимира під час хрещення, він передаровує його часом князя Володимира Мономаха. Здається, тільки для того, аби довести достовірність історії інсигній Володимира Мономаха.

Легенда про дари Мономаха була московською ідеологемою та репрезентувалася багатьма текстами, особливо «Сказанням про князів Володимирських» [2]. Свого часу І. Шевченко справедливо зауважив, що окремі московські тексти були затребувані київськими інтелектуалами в 1620-1640-х рр. [106, с. 192]. У випадку легенди про дари Мономаха, московські ідеологеми були використані на свій лад. Перекладаючи історію з інсигніями Володимира Мономаха до князів Четвертинських, Копистенський обережно підводить цей рід до ідеї врядування серед «народу Володимира», тобто опіки над Київською митрополією.

Використовуючи принагідно легенду про дари Мономаха, Копистенський залишався у полоні інших московських ідеологем. У світлі

новопосталої «винайденої» генеалогії князі Четвертинські ставали родичами московських царів, бо «від того-бо Володимира Мономаха Всеволодича всі московські царі і численні інші князі руські рід свій порядною генеалогією ведуть». Тут Копистенський висуває ключовий аргумент: походження Четвертинських від родини Володимира Великого було визнане навіть у Москві. Для підтвердження цього важливого аргументу, Копистенський оповідав про перебування Якова Четвертинського під час посольства у Москві в час царя Іоанна Лютого: «тоді при великім згромадженні панів думних та інших різних шляхетних людей Іван, православний цар і князь великий, на привітанні держачи того Якова Четвертинського, по трикрат мовив такі слова: «Чи ж ти бо є Яків Четвертинський?» – А дивуючись тому, князь Януш Збараський, воєвода брацлавський, посол, спитав: «З якої це причини питає цар?» Той через Андрія Щолкалова, канцлера свого, сказав, повідають: «Хоч князь Четвертинський супроти царя убогий є, але цар православний відає і знає, що дім князів Четвертинських – од Володимира, самодержця руського, так як і цар, іде, тому від коліна його є і, люблячи кров свою, великий цар і запитався». Далі, Копистенський переможно стверджував, що «відтак, якого б тут хто більшого хотів доводу та свідоцтва, що родина і рід Четвертинських є рід княжий і що є власною кров'ю родом і нащадком тих монархів руських від Володимира, котрий хрестив руський народ, і від Мономаха згаданого лінію родослів'я свого порядно провадить; відтак довід то знаменитий і свідоцтво царське є важливе і знамените» [9, с. 68-80].

Порівнюючи використання києво-руського минулого для створення генеалогій Острозьких та пізніше Четвертинських, спостерігаємо як подібні риси (акцентування на виводі роду від родини князя Володимира Великого), так й відмінні джерела. Якщо автори з острозького кола черпали свої знання з творів насамперед польських хроністів та списків староруських літописів, то Захарія Копистенський користувався й московськими текстами для доведення давнього походження Четвертинських.

Окрім винайдених генеалогій, використання киево-руського минулого наприкінці XVI-середині XVII ст. мало й інший практичний вимір, а саме: створення цілого ряду сфальшованих грамот, які буцімто належали київським або галицько-волинським князям. Подібне «пригадування минулого» вимагало від авторів цих містифікаційних грамот перечитання кола текстів (староруських, польських чи навіть московських) та включало імітацію давніх документів. Оскільки завдання цих інтелектуальних вправ виходило далеко за межі антикварного (історичного) інтересу, то укладачі цих гаданих грамот сподівалися на їх легалізацію, тобто використання у правовій площині. На прикладі великої кількості пізніших сфальшованих грамот князя Лева Даниловича, бачимо, що часто їх легалізація відбувалася цілком успішно. Свого часу М. Грушевський показав, що автори цих пізніх містифікацій (грамот Данила Романовича та особливо Лева Даниловича) орієнтувалися винятково на поточні земельні інтереси і напрочуд мало використовували упродовж XIV-XV ст. навіть Волинський літопис (протограф «Іпатіївського літопису») [48, с. 442-460]. Якщо на теренах Руського воєводства винайдення грамот галицько-волинських князів мало давню традицію та не зупинялося також упродовж XVI ст., то подібні містифікації стосовно доби київських князів з'являться ближче до кінця XVI ст.

Серед них була грамота князя Андрія Боголюбського буцімто надана Києво-Печерському монастирю. Створена монахами цієї ж обителі наприкінці XVI ст., грамота виступала мало не ключовим підтвердженням ставропігії монастиря [88, с. 228-302; 55, с. 215-235]. Поруч з цим, грамота також засвідчувала права монастиря на окремі маєтності, перелік котрих був також чітко прописаний. Численні дослідження присвячені цій грамоті показали, що монахи мали очевидні проблеми з обґрунтуванням походження цього тексту. Насамперед, слід було пояснити яким чином грамота знайшлася наприкінці XVI ст., коли про її існування не було відомо нічого раніше? Зважаючи на те, що ця грамота мала легалізувати майнові суперечки

монастиря, то походження документу не повинно було викликати сумнівів. Звідси, грамота отримала наступну «історію» знаходження. Спершу, вона фіксується як виписка з «метрик Єремії, патріарха Константинопольського» 1592 р. [55, с. 217] Чому грамота мала зберегтися у архіві константинопольських патріархів? З тексту грамоти випливає, що Мелетій Хребтович-Богуринський, архімандрит Києво-Печерського монастиря, раніше прохав патріарха «поновити» грамоту Андрія Боголюбського, яка, за словами київських монахів, була «втрачена» під час пожежі у місті Василькові у 1590 р. [55, с. 217-218]. Оскільки саме її монахи мали на меті подати для підтвердження короля, то «копія» знайдена в константинопольському архіві виявилася єдиним свідченням існування самої грамоти.

Тим не менш, якщо оригінал грамоти згорів у 1590 р., то що саме за текст показували київські монахи константинопольському патріарху? Ймовірно, цим текстом й була псевдо-грамота, створена у Києво-Печерському монастирі в цей же час. Надаючи правдоподібності цим розшукам в архіві константинопольських патріархів, київські монахи впевнені у тому, що «в тыхъ давнихъ метриках» знаходяться й інші не менш цінні документи як-от привілеї княгині Ольги та князя Володимира і його жінки Анни надані руському духовенству на митрополію, єпископства і особливо монастирі. Якщо привілей князя Володимира та його жінки Анни існував у вигляді «Церковного Уставу» князя – тексту, котрий виявився напрочуд популярним та часто переписувався [3], то гадані привілеї княгині Ольги не відомі з інших джерел. Мабуть, уявлення про них ґрунтувалося на тому, що княгиня Ольга їхала до Константинополя, де й прийняла хрещення [17, стб.]. Через це, її «документи» мали залишитися у архіві константинопольських патріархів.

Таким чином, «відкриваючи» києво-руське минуле київські монахи хотіли створити уявлення про те, що «втрачені» завжди можливо відшукати в Константинополі. Мотиви створення цієї грамоти з таким практичним

використанням киево-руського минулого є очевидні. Згідно грамоти, князь Андрій Боголюбський виконує передсмертне прохання свого батька Юрія Довгорукого та надає Києво-Печерському монастирю м. Васильків та інші маєтки та данини. Оскільки Васильків вважався містом св. Феодосія, то сам святий приходить до помираючого Юрія Довгорукого з словами про передання цього міста. У результаті наради на «проводах тіла батька в богоспасаємому граді Києві», Андрій Боголюбський разом із жінкою Анастасією, митрополитом, єпископами врешті підтвердив ці володіння Києво-Печерського монастиря [88, с. 228-302; 55, с. 215-235]. У відповідності до задуму київських монахів, псевдо-грамота князя мала бути також підтверджена константинопольським патріархом. Останнє, очікувано має місце у тексті дарчої, де патріарх вписував всю князівську родину на «вічну пам'ять» в синодик. З цього випливало, що монастирю було надано право ставропігії, тому врешті решт, грамота князя Андрія Боголюбського опинилася у Константинополі.

Поруч з цими привілеями, у грамоті спеціально уточнювалися й інші володіння монастиря, набуті в результаті «дару» князя Андрія Боголюбського та його батька Юрія Довгорукого. Серед цих володінь й «селище Чмелево на рѣчцѣ Ольшаницѣ и зъ заходами и пасѣками тамо сущими Василевскими; и съ того сельца Чмелева». В інших списках грамоти фігурують наступні володіння: «а Колбосино село съ церковью и млиномъ на Стугнѣ жѣ и со всѣмъ к монастырю», а також «и съ дворцомъ на городищи; Перетворье надъ рѣчкою Перетворкою» [88, с. 228-302; 55, с. 215-235]. Цього виявилось недостатньо для київських монахів, які поруч з «заповітом» князя Юрія Довгорукого створили й інший «заповіт», а саме: княгині Катерини, бабусі князя Андрія Боголюбського. Згідно цього «заповіту», який порушував навіть структуру самої грамоти, княгиня записувала на монастир місто Мічеськ і села Кичкари, Ставки і Ловков.

Як зауважили Ю. Русакова [88, с. 228-302], а вслід за нею Я. Затилюк [55, с. 215-235], створюючи князівську грамоту, монахи Києво-Печерського

монастиря наробили немало помилок. Серед них й помилкове ім'я константинопольського патріарха, відсутність князювання Андрія Боголюбського саме в Києві, а також навіть неточне місце поховання князя Юрія Довгорукого в Києві.

Якими джерелами користувалися автори цієї псевдо-княжої грамоти? З одного боку, вже у самій грамоті йдеться, що «что есть на хартиах в патериках и лѣтописцах нѣших рускихъ описанно з дакладомъ широкимъ» [55, с. 233]. Вірогідно, Києво-Печерський Патерик та Житіє св. Феодосія були тими важливими джерелами згаданими у грамоті. Щодо «літопису», то тут з'ясувати джерело складніше. Оскільки поява «Хлебніковського літопису» в Києво-Печерському монастирі датується часом 1620-1630-х рр., то, схоже, київські монахи черпали інформацію про Андрія Боголюбського з якогось іншого літописного тексту. Зважаючи на подробиці розмов князя Андрія з константинопольським патріархом, а також численні вказівки грамоти на надання юрисдикції Києво-Печерського монастиря над монастирями у Брянську, часто припускали знайомство київським монахів із одним з північних руських літописів. Зокрема, наголошувалося на «Воскресенському літопису» або «Никонівському». Так, Я. Затилук припускає, що укладач грамоти черпав інформацію із «Тверського літопису» [55, с. 215-235]. Згідно Б. Клосса, цей літописний збірник був переписаний в Києві на початку XVII ст. та загалом був доступний для київських інтелектуалів того часу [21, с. 7-8]. На жаль, надто мало свідчить про подібний сценарій походження «Тверського літопису». Поруч з цим, Я. Затилук допускає знайомство київських монахів із текстом «Никонівського (Патріаршого) літопису» [55, с. 215-235]. Утім, підкріпити це припущення складно, бо, здається, списки «Никонівського літопису» не покидали Москви упродовж певного часу після створення цього гігантського історичного твору [20, с. 5-6].

На прикладі цієї псевдо-грамоти можна прослідувати не стільки практичний зміст «відкриття» києво-руського минулого, але й уявлення київських монахів про нього. Перечитуючи «Патерик», вони не могли

відшукати там якихось свідчень про зв'язок між своєю обителлю та князем Андрієм Боголюбським. З огляду на погром, влаштований Андрієм Боголюбським у Києві, здається, саме цей князь був найбільш невдалим вибором для ролі надавача цієї грамоти монастирю. Проте міркування монахів ґрунтувалися не на прочитання свідчень Київського літопису про взяття Києва Андрієм Боголюбським та його діяннях, бо текст цього історичного твору залишався для них недоступним. Їх джерелом були вказівки «Патерика» на дар князя Юрія Довгорукого стосовно раки св. Феодосія. Мабуть, останнє й було тим необхідним зв'язком, який дозволяв прослідувати історію грамоти аж до часу князя Андрія Боголюбського. Усе інше було витвором уяви київських монахів, які загалом створили напрочуд успішну містифікацію. Використовуючи києво-руське минуле для своїх претензій на землеволодіння, київські монахи з успіхом легалізували цю грамоту. Пишучи своєю «Тератургему» в 1638 р., Афанасій Кальнофойський не сумнівався, що князь Андрій Боголюбський був серед опікунів Києво-Печерського монастиря [39, р. 156].

Інша псевдо-грамота, сконструйована монахами Києво-Печерського монастиря, належала князю Роману Мстиславичу [87, с. 79-115; 56, с. 102-112]. Згідно задуму монахів, ця грамота мала підкріпити монастирське право власності на Забудецьку землю поблизу Києва. Позаяк за цю маєтність тривали інтенсивні суперечки між Києво-Печерським монастирем, київським домініканським монастирем св. Миколая та власниками сусідніх угідь – Ленкевичами-Іпогорськими. Кожна із сторін конфлікту висувала «історичні» аргументи. Так, домініканці посилалися на привілей великого литовського князя Олександра від 1411 р. [56, с. 103]. Важливо те, що цей привілей князя Олександра підтверджував давнє пожалування князя Володимира. Однак про якого князя Володимира тут йшлося? Слідуючи історії появи домініканців у Києві, Я. Затилюк припускає, що ним був князь Володимир Рюрикович, київське князювання котрого припало на час близький до створення домініканського монастиря [56, с. 103].

Тим не менш, витворюючи історію привілею, схоже, домініканці вели до більш давньої традиції. У цьому контексті, цілком ймовірно, що під Володимиром слід розуміти князя Володимира Великого. Подібне тлумачення лише додавало би ваги претензіям домініканців особливо у світі аналогічних зазіхань з боку монахів Києво-Печерської обителі. Останні витворили власну грамоту, яка також представляла «давній» документ з апеляцією до минулого Русі. Згідно цієї грамоти, князь Роман (титул котрого поданий тут як князь галицький, київський, володимирський та луцький) разом з його жінкою Анастасією, передає Забудецьку землю Києво-Печерському монастирю при свідках («послухах» галицького митрополита Галактіона, князя Феодора Ростовського та дяків Банка і Герасима) [87, с. 79-115; 56, с. 102-112].

Аналогічно до грамоти князя Андрія Боголюбського, київські монахи й тут наробили чимало помилок. Перш за все, розлогий титул князя Романа Мстиславича вони, схоже, цілковито запозичили з твору Мацея Стрийковського. До того ж привели помилкову хронологію правління князя Романа Мстиславича, дотувавши його грамоту 1240 р. Окрім цього, монахи уявляли, що у цей час (близько 1240 р.) у Галичі (де, власне, й видана грамота) вже був галицький митрополит. Ім'я останнього – Галактіон цілком вигадане, як і зрештою, імена інших свідків.

Обираючи князя Романа Мстиславича на роль дарувальника Забудецької землі, київські монахи, мабуть, орієнтувалися на польські хроніки, де образ цього князя займав вагоме місце серед переліку руських князів. Ймовірно, можливий вигляд та структуру цієї псевдо-грамоти князя Романа Мстиславича їм могли підказати грамоти Лева Даниловича [48, с. 442-460]. Видається на те, що одна з цих грамот слугувала джерелом для укладача псевдо-грамоти Романа Мстиславича. Тут натрапляємо на ідентичні твердження: «А не надобе ни намь, ни детямь н(а)шимь в тоє вступатца, а хтобы хотел тоє надане от церкви Б(о)жое отдалити таковий разсудится с нами передь м(и)л(о)стивымь Б(о)гомь» [87, с. 79-115; 56, с. 102-112]. Як

відзначив О. Купчинський, ім'я одного із дяків – Банко також часто зустрічається на інших підроблених грамотах князя Лева Даниловича [68, с. 430-453]. Позаяк ряд цих грамот було скопійовано для київського митрополита Петра Могили, то дуже вірогідно, що вони, врешті решт, потрапили до Києво-Печерського монастиря.

На цьому тлі, особливо вирізняється з-поміж них грамота князя Лева Даниловича, в якій йдеться про катедру в Крилосі [48, с. 442-460]. Мабуть, саме вона виступила основою для формуляру псевдо-грамоти князя Романа Мстиславича. Іншим джерелом для створення грамоти Романа Мстиславича був «Києво-Печерський патерик». З цього твору були вибрані окремі фрази, на кшталт «Пречистая сама себя оборонить», які свідчать про клопітку роботу укладача над текстом грамоти. Свідченням чого є поява імені жінки князя Романа Мстиславича, яке невідоме ані Київському літопису, ані Галицько-Волинському. Як у випадку з іменами «свідків», ім'я Анастасія було вигадане монахами та пізніше поряд з князем Романом Мстиславичем було вписане до монастирського синодика. Змагаючись із домініканцями за спірні землі, монахи Києво-Печерського монастиря також вирішили вдатися до «історичного» аргументу у вигляді грамоти князя Романа Мстиславича. Підсумовуючи відзначимо, що використання ними києво-руського минулого не лише пригашувало претензії домініканців, але й розширювало коло опікунів монастиря у минулому. «Знайдені» грамоти князів Андрія Боголюбського та Романа Мстиславича отримали поважну «біографію», яка була успішно легітимізована пізніше.

3.2. Київська митрополія, києво-руське минуле та походження «звичайної» схеми руської історії

Відновлення Київської митрополії привело до появи культу святих, походження котрих розглядали крізь призму києво-руського минулого. Враховуючи те, що київські ієрархи першої половини XVII ст. виводили

коріння своєї церкви від часу князя Володимира Великого, то культ першого руського митрополита набув важливої ролі для церковної легітимізації. Хоча у «Повісті минулих літ» нічого не йшлося про митрополита за правління цього князя [17, стб.95-98], київські інтелектуали «пригадали» знання про становлення організації церковної ієрархії на основі іншого, пізнішого тексту – «Церковного Уставу» князя Володимира Великого [3]. Тим не менш, у різних редакціях цього популярного тексту містилося різночитання щодо як раз імені першого митрополита (Леонтій або Михаїл). Оскільки ранньомодерні українські автори апелювали до «біографії» Михаїла, то, схоже, безпосереднім джерелом їх уявлення про цього ієрарха становила «волинська» редакція цього твору, де ім'я митрополита від князя Володимира приводилося саме у цій формі. Примітно, що київські автори у випадку з «біографією» Михаїла не користувалися московськими історичними текстами (на кшталт, «Никонівського літопису»), в яких діяння цього ієрарха поширювалося також на створення єпископій у Новгороді, Ростові та Суздалі. Натомість, автор «Густинського літопису» приписав саме Михаїлу хрещення киян, в тому числі й синів князя Володимира. На відміну від автора «Повісті минулих літ», який знав про хрещення киян у Дніпрі, «Густинський літопис» приводить Михаїла до Хрещатицького ручаю [32]. Обираючи саме це місце хрещення киян та родини князя Володимира Великого, автор «Густинського літопису», мабуть, передавав тут не вчені фантазії, але спирався на уявлення киян, де саме могло відбуватися хрещення Русі [102, с. 161-163]. Примітно, що цей же автор «Густинського літопису» забраковує свідчення «Житія св. Володимира» про Почайну як місце хрещення киян і віддає перевагу цим вочевидь усним історіям.

Перетворюючи місце хрещення Русі у «місце пам'яті», київські автори активно провадили почитання Михаїла, як святого «першого руського митрополита». Наприклад, Сильвестр Косів спеціально уточнював стосовно цього «місця пам'яті», що «и оттуль тую гору над Днепремъ где се они окрестили, простацы и по сегодняшний днь Хрищакоть называют» [94].

Використовуючи культ цього святого для показу довгого коріння власної церкви, вже у 1630-х рр. сформувався агіографічний дискурс навколо нового святого. Так, Сильвестр Косів у 1635 р. писав про мощі Михаїла, котрі зберігалися у Києво-Печерському монастирі. Наявність останніх була вагомою складовою легітимізації цього культу. Зокрема, Сильвестр Косів у своєму Патерику не сумнівався у святості Михаїла, бо вона «засвідчена нетлінністю його тіла у печері святого Антонія Печерського через його побожне життя і труди з освячення святим хрестом народу руського, навчання віри православної та поставлення єпископів для різних єпархій на Русі». Дещо пізніше, Афанасій Кальнофойський у своїй «Тератургемі» додасть, що мощі св. Михаїла – першого київського митрополита знаходилися «справа від входу до печер Антонія» [39, р. 15] (див. додаток 2. Рис. 1).

Таке уточнення було напрочуд необхідним для того, аби спорядити цей новий культ необхідними критеріями почитання. Останнє включало в себе не лише мощі, але й відверто агіографічні історії як-от хрещення ним восьми синів князя Володимира або ж будівництво Михайлівського монастиря.

Використання цього культу «першого київського митрополита» було реакцією відновленої Київської митрополії на утвердження уніатів в Києві. Рішуче заперечуючи зв'язок Унійної церкви з києво-руським минулим, автори з оточення Петра Могили намагалися використати весь арсенал засобів, які надавало їх відродження знання про минуле Русі.

Залишаючи на боці подальшу історію культу св. Михаїла як «першого київського митрополита» перейдемо до окреслення іншого способу використання києво-руського минулого, а саме: для здобуття коштів та пожертв від московського царя. Вже львівські братчики у 1592 р. надіслали до Москви посольство, де просили грошей на відбудову Успенської церкви. Як слушно вказав С. Плохій, в їх листі до царя перелічувався цілий набір аргументів на користь єдності релігійної, етнічної та зрештою історичної. Зокрема, члени Львівського Успенського братства вихваляли царя Федіра

Івановича як «многоплеменитого рода Російського». Більше того, братчики апелювали до походження царя від князя Володимира Великого, якого у свою чергу названо хрестителем «всього роду Російського» [90, с. 355]. На думку Б. Флорі, львівські братчики у своєму листі просто переписали вже усталені раніше в Москві уявлення про спадщину Русі, запозичивши їх, відповідно, з московських текстів (літописів) [108, с. 125-134].

Подібний дискурс, сформований для отримання пожертв у цілому залишався незмінним аж до 1640-х рр. Так, у 1624-1625 рр. Київське братство просило царя Михаїла Федоровича щедрої милостині. Згідно спостереження І. Шевченка навколо листа київських братчиків, текст цього послання було написано церковнослов'янською [106, с. 178]. Останнє, мало підкріпити уявлення про релігійний зв'язок між Києвом та Москвою. Вочевидь, акцентуючи на походженні царя та додаючи ім'я князя Володимира до його предків, ідея релігійної єдності видається на першому місці з-поміж інших контекстів цих послань. Якщо братчики апелювали до походження московського царя, то Герасим Смотрицький у передмові до Острозької Біблії дещо розширив можливості для подальшого використання києво-руського минулого. Спершу він нарочито розвиває ідею про багатоплеменність «народу руського», а далі, називає московського царя «благочестивим» [27, с. 45-56]. Від несміливих декларацій та похвал Смотрицького, київський митрополит Йов Борецький у своєму листі до царя від серпня 1624 р. він чітко визначає спорідненість польсько-литовської та московської Русі. Зокрема, він писав, що «царь от царей сый, отрасль и племя великих всея Россия самодержцов» [90, с. 366]. Не забуваючи про походження царя від князя Володимира Великого, Йов Борецький у своїй «Протестації» писав про Москву, «з котрими у нас одна віра і набожество, одне походження, мова та звичаї» [6, с. 143]. На думку С. Плохія, Йов Борецький у своєму листі пропонував не тільки династичну, але й релігійну та етнічну єдність [90, с. 366]. На прикладі біблійної легенди про двох братів Йосифа і Веніаміна, Йов Борецький сміливо порівнював царя саме з

Йосифом, коли українське населення Речі Посполитої назване як таке, що «родом плоті» і «родом духа» пов'язане з Москвою.

Поряд з ним, Ісає Копинський також у своєму листі до московського патріарха (1622 р.) не обмежився звичними похвалами та пропонованою тяглістю минулого Русі, але й виказав ключову ідею, а саме: намагання включити згадку про Малу Росію до титулу московського патріарха [90, с. 368]. Зрештою, саме Копинський, схоже, вирішив повернути до вжитку вже призабуті формули візантійської церковної канцелярії щодо окреслення частини Київської митрополії. Промосковські орієнтації цих православних книжників вели не лише до легітимізації формул на кшталт «Мала» та «Велика Росія», але також створювали сприятливий ґрунт для формування малоросійської ідеї київського духівництва. Так, Йов Борецький у своїх листах до царя просив у нього коштів на відновлення тих київських монастирів, які були створені його «предками» [6, с. 143].

Прикметно, що київські автори немов би не зауважували ту обставину, що їх похвали та наполегливе обґрунтування походження від князя Володимира Великого стосувалися вже іншої династії, а саме: царя Михаїла Романова, родина котрого явно не могла похвалитися подібною генеалогією. Наприклад, звертаючись за пожертвою до царя Михаїла Романова, ігумен київського Видубицького монастиря зазначав про «київських прародителів» царя, які «оставиша всему православ'ю нашему многие монастыри» [90, с. 368-369]. На відміну від ігумена Видубицького монастиря, настоятель Києво-Братського монастиря додав подробиці до аргументів чому саме московський цар має дати кошти на відбудову храму св. Василя: «построение прародителя твоего государева святого и равноапостолнаго великаго князя Владимира, нареченнаго во святом крещении Василя, который принявши во граде Корсуни и возвратяся в Киев, воздвиг ту первоначальную церковь во имя ангела своего св. Василя великаго» [58, с. 165-191]. Аналогічно, монахи Пустинно-Микільського монастиря прохали царя про милостиню застосовуючи «історичні» аргументи. У порівнянні з іншими прохачами

милостині від царя, зокрема, греками, котрі апелювали до спільності віри, то вихідці з Київської митрополії зверталися, насамперед, до династичної тяглості та спільності «києво-руського минулого».

Споряджаючи посольство до Москви у сподівання на отримання щедрих пожертв на відновлення храмів Києва, Петро Могила лише використовував два згадані концепти, але й додавав третій: мощі князя Володимира Святого. З одного боку, дар у вигляді святих мощів був відвертим запрошенням для московського царя взяти активну роль у поверненні з «темряви» міста Володимира. Зважаючи на те, що Могила вслід за іншими апелював до походження родини царя від князя Володимира Великого, то саме у цій символічній акції московський цар міг би повернути свій «спадок». З іншого боку, підтримка коштами ініціатив Петра Могили могла дозволити київській святині з того ж «київського спадку» царя у належному вигляді. Формуючи подібні контакти з Москвою, Петро Могила намагався представити царю києво-руське минуле як «спільну історію». Пригадування Володимира у цій «спільній історії» було тими початками, які дозволяли використовувати «києво-руське минуле» для практичного змісту: отримання пожертв від московського царя.

На цьому фоні дискурсу прохань та звернень від Київської митрополії, бачимо більш ніж спокійну реакцію Москви на подібні ініціативи. Досить прохолодний прийом людей Петра Могили у Москві слід пояснити не лише загальною недовірою московського царя стосовно справжності мощей (як це часто має місце в літературі [58, с. 165-191]), але тією обставиною, що питання «київського спадку» не було дуже нагальним у Москві. Як свого часу показав Е. Кіннан, довгий час московська політична культура обходилася без уявлення про «спільне» минуле Русі [64, с. 16-42]. Хоча московські тексти (як-от «Степенная книга»), де йшлося про «витоки» влади московських царів не були забуті, все ж особа князя Володимира не становила для московського правителя особливо пієтету. У річищі ідеології Московського царства, св. Володимир відігравав явно не ключову роль та

зовсім не був символом повернення Києва під владу московського царя. Звідси, у випадку посольства Могили цар відбувався стандартними пожертвами, які, утім, були доповнені у 1644 р. [58, с. 165-191].

Надаючи практичного значення «києво-руському минулому» у стосунках з Москвою, київські інтелектуали крок за кроком звели конструкцію «спадку» московського царя. Спершу, їх ініціатива обмежувалася апеляцією до титулу або походження московського царя. Згодом, до генеалогічних похвал додалися мотивування «історичного» характерну «спільності» Русі. До певної міри ця інтелектуальна конструкція була витвором, що запозичував вже готові московські концепти, бо, власне, цілий ряд київських авторів черпали свої знання про минуле Русі з московських літописів та текстів. Далі, вони розвернули концепцію тягlosti київської історії, яка виникла у руслі полеміки з католиками та уніатами, у бік Москви. Ґрунтуючись на «Києво-Печерському Патерику», автори з оточення Могили спершу пов'язували Київ доби Володимира Великого з часом середини XVII ст. Пізніше, саме вони перетворили цю тяглість як аргумент для династичної історії та релігійної єдності. Створюючи історичний наратив «київського спадку» для московського царя, київські інтелектуали, врешті решт, витворили звичну схему, яку дещо пізніше розвинув автор «Синопису». Таким чином, використання києво-руського минулого київськими авторами привело не лише до виникнення цілого ряду коротких наративів, де визначалося право московського царя надати пожертви для київських храмів, але й вело до прямого акцентування на релігійній, етнічній та політичній єдності «обох частин» Русі.

ВИСНОВКИ

Підсумовуючи вищенаведені спостереження над уявленнями про києво-руське минуле у ранньомодерній Україні, отримуємо цілий ряд результатів, які у свою чергу дозволяють переоцінити популярні історіографічні судження навколо образу та форм цього довгого «пригадування» та «відкриття», але й перечитати ключові проблеми цього інтелектуального пошуку ранньомодерних авторів. Проаналізувавши роль усної традиції щодо пам'яті та забуття навколо минулого Русі, приходимо до висновку, що свідчення іноземців (Мартина Груневега, Еріха Лясоти, Гійома де Боплана та ін.) доносять до нас декілька форм «пригадування» минулого: усну, книжну та змішаного типу. У межах цього синтезу різних традицій, образи та форми уявлень про києво-руське минуле мали як реальний, так й відверто фікційний характер. У своїй основі вони ґрунтувалися навколо храмів, руїн храмів, валів та різноманітних предметів від саркофагів князів, реліквій святих до загадкових предметів в тих же храмах як-от в храмі св. Софії. Останнє, привело до витворення образів та форм києво-руського минулого, яке спиралося не стільки на знання, почерпнуте із списків староруських літописів, як на фрагменти цих усних історій, що невпинно циркулювали навколо згаданих «місць пам'яті». У цій винайденій упродовж другої половини XVI ст. топографії минулого знайшлося місце й вигаданим персонажам, несправжнім мощам святих, відвертим фантазіям та помилковій хронології. Згідно незалежним повідомленням іноземців, цей витворений образ минулого Русі, який ґрунтувався на храмах та їх руїнах, не дозволяв остаточно перетворити «історичний ландшафт» києво-руське минулого у забуття.

Якщо усна традиція пропонувала пояснення походження образів та форми далеко минулого Русі, то книжна залежала від циркуляції та трансляції списків староруських літописів. Узагальнюючи власні спостереження над поширенням рукописів цих літописів наприкінці XV-першої половини XVII ст., бачимо, що ключовим текстом для копіювання був Волинський літопис – протограф «Іпатіївського літопису», який упродовж цього часу не покидав терени України. Цей рукопис у повній або скороченій формі (як показує список Лева Кишки) переписували упродовж XVI-XVII ст. Коли «Радзивілівський літопис» не отримав жодної циркуляції з-поміж ранньомодерних переписувачів та книжників (мабуть, через надто високу ціну переписування цього коштовного ілюмінованого рукопису), то походження «Хлебніковського літопису» та його пізніше перечитання залишається мало визначеним.

Згідно сукупності усіх спостережень над цим списком, «Хлебніковський літопис» був створений у середині XVI ст., але набув популярності набагато пізніше – у 1620-х рр. Простежуючи «біографію» цього кодексу на основі численних приписок, бачимо, що сам рукопис знаходився у погану стані, свідченням чому й пізніші численні виправлення, зроблені Петром Могилою на полях листів цього списку. Викликає сумнів те, що «Хлебніковський літопис» знаходився у руках князів Острозьких, бо нічого не вказує на його читання острозькими інтелектуалами останньої чверті XVI ст. Можна стверджувати напевне, що «Хлебніковський літопис» був доступний у 1621 р. для тих книжників, які на його основі створили для Стефана Четвертинського так званій Погодінський (Четвертинський) список.

Поява Хлебніковського списку в Києві у 1620-х рр. привела до справжнього сплеску інтересу до києво-руського минулого. Саме завдяки «Хлебніковському літопису» київські інтелектуали здобули напрочуд надійне джерело для реконструкції історичного минулого. Активне перечитання «Хлебніковського літопису» вплинуло не лише на формування уявлень та знань про києво-руське минуле, але й стало частиною «історіографічного»

осмислення цього минулого, властивого для творів київських авторів середини XVII ст. Серед них й автор «Густинського літопису», написаного близько 1620-х рр., котрий звертався саме до Хлебніковського списку, що виступав у більшості випадків чільним джерелом для його тексту. Визначаючи відображення киево-руського минулого у так званій змішаній традиції (усній і книжній) приходимо до висновку про тривале їх співіснування (друга половина XVI- початок XVII ст.), яке, утім, мало вплинуло на формування уявлень про минуле Русі: зовсім не чисельні списки староруських літописів стали основою для історичних конструкцій лише з 1620-1630-х рр. Слід визнати, що останнє також й однією із заслуг митрополита Петра Могили.

Намагаючись повернути із «темряви» Київ доби Володимира Великого, митрополит Петро Могила виступав не лише як активний оборонець культу св. Володимира та інших староруських святих, але у першу чергу, визначав спадковість України від «народу Володимира». Окреслюючи себе як продовжувача справи великого князя, хрестителя Русі, Петро Могили, перебираючи головні уявлень про «історичні» аргументи, поєднував минуле із сучасним. Згідно його задуму, почин св. Володимира мав навіки легітимізувати статус Київської митрополії. Зважаючи на тривалу боротьбу за київські храми з Унійною церквою, повернення контролю над храмами, які свого часу будували князі Володимир Великий та Ярослав Мудрий, в уяві митрополита та інтелектуалів з його оточення було поверненням до власного минулого.

Таке раптове «пригадування» минулого включало в себе масштабну реставраційну програму відбудови та переоблаштування давніх храмів. Проведення перших «розкопок» на руїнах храму Десятинної церкви привело до набуття Петром Могилою гаданих мощей св. Володимира. Останні, цілковито змінили самі контури уявлень про межі «староруської програми». Здобувши мощі св. Володимира, «староруська програма» митрополита Петра Могили могла тепер спертися не стільки на фрагментарні свідчення джерел

(«Хлебніковського літопису» та польської історіографії, насамперед, «Хроніки» Мацея Стрийковського), але включала необхідні реліквії. На цьому тлі, напрочуд бурхлива діяльність митрополита стосовно відновлення храмів (св. Софії, св. Спаса на Берестовім, св. Василя (Трьохсвятительської) та ін.) дозволяла повернути киево-руське минуле та відродити культу руських святих. Якщо перше завдання виконували кваліфіковані майстри запрошені Моголою до Києва, то друге – взяли на себе київські інтелектуали з оточення митрополита. Спершу Афанасій Кальнофойський у своїй «Тератургеми», а згодом Сильвестр Косів у «Патериконі» повернули світ руських святих Києво-Печерської лаври.

Комбінуючи переписування староруських літописів із вже друкованими виданнями «Києво-Печерського патерика», «Тератургеми» та «Патерикону», київські автори першої половини XVII ст. в межах масштабного інтелектуального руху, який варто назвати «києво-руським ренесансом» середини XVII ст., витворили напрочуд стійкі уявлення про минуле Русі. Зважаючи на те, що культу св. Володимира, свв. Бориса та Гліба знаходилися на периферії літургійних практик ранньомодерного часу, то поява староукраїнського «Житія св. Володимира», а також циклу присвяченого свв. Борису та Глібу, св. Ользі було важливим маркером повернення не лише знань про Русь, але й самоідентифікації з «народом Володимира».

Натомість, використовуючи киево-руське минуле ранньомодерні українські автори витворювали як відверто фікційні генеалогії для представників знатних родів (Острозьких, Заславських, Вишневецьких та ін.), так й створювали містифікації як-от псевдо-грамоти руських князів, буцімто виданих Києво-Печерському монастирю. Окрім фантазії укладачів, коло джерел цих текстів (генеалогії та псевдо-грамот) охоплювало списки староруських літописів і особливо «Церковний устав» князя Володимира Великого. Саме останній слугував моделлю для формуляру грамот Андрія Боголюбського та Романа Мстиславича.

Зрозумівши практичний зміст киево-руського минулого у стосунках з Москвою, київські інтелектуали поступово створили фікційну конструкцію «київського спадку» для московського царя. На перших порах, їх ініціатива обмежувалася зверненням до титулу чи походження московського царя. Пізніше, до цих генеалогічних похвал (репрезентованих вже у посланнях львівських братчиків та листів Йова Борецького) додалися мотиви «історичного» доведення «спільності» Русі.

Аналізуючи цю інтелектуальну конструкцію київських авторів, приходимо до висновку, що вона була тим літературним (фікційним) витвором, що запозичувала вже готові московські концепти. Насамперед, це сталося через те, що цілий ряд ранньомодерних українських авторів черпали свої знання про минуле Русі з московських літописів та інших текстів. У межах витвореного ними нарративу постала концепція тяглості історії, яка спершу виникла у руслі полеміки з католиками та уніатами, але потім з 1630-1640-х рр. повернула у бік Москви. Основуючись на рукописній традиції «Києво-Печерського патерика», автори з оточення митрополита Петра Могили одразу ж пов'язали Київ доби Володимира Великого з часом середини XVII ст. Завдяки прочитанню «Хлебніковського літопису», вони зуміли перетворити цю тяглість в аргумент на користь династичної та релігійної єдності з московськими царями. Витворюючи нарратив «київського спадку» для московського царя, київські інтелектуали, врешті решт, витворили звичну схему минулого, яку дещо пізніше розвинув автор «Синопису». У цьому контексті, використання киево-руського минулого привело не лише до виникнення цілого ряду нарративів, де визначалося право московського царя надати пожертви для київських храмів, але й вело до прямого акцентування на релігійній, етнічній та політичній єдності «обох частин» Русі.

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ ТА ЛІТЕРАТУРИ

1. Боплан Гійом Левассер де. Опис України, кількох провінцій Королівства Польського, що тягнуться від кордонів Московії до границь Трансільванії, разом з їхніми звичаями, способом життя і ведення воєн. Київ: Наукова думка, 1990. 256 с.
2. Дмитриева Р.П. *Сказание о князьях владимирских*. Москва, Ленинград: Издательство Академии Наук СССР, 1955. 465 с.
3. Древнерусские княжеские уставы XI – XV вв. / подг. Я.Н. Шапов. Москва: Наука, 1976. 240 с.
4. Ευφώνια веселобрмьячаа, Тітов Хв. *Матеріали для історії книжної справи на Вкраїні в XVI – XVIII ст.: Всезбірка передмов до українських стародруків*. Київ, 1924. С. 300–304.
5. Мартин Груневег (отец Венцеслав): духовник Марины Мнишек: Записки о торговой поездке в Москву в 1584–1585 гг., сост. А. Л. Хорошкевич. Москва: Памятники исторической мысли, 2013. 384 с.
6. Жукович П. *Протестация митрополита Йова Борецкого и других западнорусских иерархов*. Санкт Петербург, 1909.
7. Мартин Груневег. Славнозвісне місто Київ (фрагменти з подорожніх записок) / пер. Я. Ісаєвича. *Всесвіт*. 1981. № 5. С. 204–211.
8. Києво-Печерський Патерик / за ред. Д. І. Абрамовича. Київ, 1930.
9. Копистенський Захарія. Присвята князю Степану Яковичу Святополк-Четвертинському, Тітов Хв. *Матеріали для історії книжної справи на Вкраїні в XVI – XVIII ст.: Всезбірка передмов до українських стародруків*. Київ, 1924. С. 68–80.

- 10.Копистенський Захарія. Палінодія или книга оборони Кафолической Святой Апостолской Восточной Церкви и Святых Патриархов, *РИБ*. Санкт-Петербург, 1878. Т. 4. С. 312–1199.
- 11.Кройника, которая начинается от потопа первого мира (Густиньский літопис), *ПСРЛ*. Санкт-Петербург, 1843. Т. 2. С. 233–373.
12. Львівський літопис і Острозький літописець. Джерелознавче дослідження, за ред. О.А. Бевзо. Київ: Наукова думка, 1971. 200 с.
- 13.Мемуари, относящиеся к истории Южной Руси, за ред. В. Б. Антоновича / пер. Е. Мельник. Киев, 1890–1896, вып. 2. 191 с.
- 14.Могила Петро. Ліфос. *Архив Юго-Западной России*. Ч. 1. Т. VIII. Вып. I. 450 с.
- 15.Пекалід Шимон. Про Острозьку війну під П'яткою проти низових / пер. В. Маслюка, *Українська поезія XVI століття* / упор. В.В. Яременко. Київ, 1987. С. 196–242.
- 16.Полное собрание русских летописей (далі – ПСРЛ). Т.1. Лаврентьевская летопись. Москва: Языки славянских культур, 2001. 496 с.
- 17.ПСРЛ. Т. 2. Ипатьевская летопись. Москва: Языки славянских культур, 2001. 648 с. (= ПСРЛ. Т.2. Ипатьевская летопись / Под ред. А.А. Шахматова. Санкт-Петербург, 1908).
- 18.ПСРЛ. Т. 6. Вып.1. Софийская первая летопись старшего извода. Москва: Языки славянских культур, 2000. 312 с.
- 19.ПСРЛ. Т. 7. Летопись по Воскресенскому списку. Москва: Языки славянских культур, 2001. 230 с.
- 20.ПСРЛ. Т. 13. Летописный сборник, именуемый Патриаршей или Никоновской летописью. Москва: Языки славянской культуры, 2000. 544 с.
- 21.ПСРЛ. Т. 15. Рогожский летописец. Тверской сборник. Москва: Языки славянских культур, 2000. 432 с.
- 22.ПСРЛ. Т. 38. Радзивилловская летопись. Ленинград: Наука, 1989. 182 с.

23. Почаський Софроній. Eucharisterion albo вдячність Яснепревелебнішому в Христі Его Милости Господину Отцу кир Петру Могилі (Київ, 1632), Голубев С. Т. *История Киевской духовной академии*. Киев, 1888. Т. 1. С. 46–72.
24. Русская историческая библиотека. Том 4: *Памятники полемической литературы в Западной Руси*, Археографическая комиссия, 1878. 820 с.
25. Сакович Касіян. Вірші на жалосний погреб Зацного Рицера Петра Конашевича Сагайдачного, Гетмана Войска Его Королевской Милости Запорозкого (Київ, 1622), Голубев, С. Т. *История Киевской духовной академии*. Киев, 1888. Т. 1. С. 17–40.
26. Смотрицький Герасим. Ключ царства небесного, западно-русское полемическое сочинение 1587 г. *АЮЗР*. 1887. Ч. 1, Т. 7. С. 232–265.
27. Смотрицький Герасим. Предисловие к Библии, изданной в Остроге 1581 г. *Архив Юго-Западной России*. Ч. 1. Т. 8. 1914, Вып. 1. С. 45–56.
28. Софонович Феодосій. Хроніка з літописців стародавніх / Передмова, комент. Ю. А. Мицика, В. М. Кравченка. Київ: Наукова, думка, 1992. 336 с. (Пам'ятки українського літописання).
29. Українська поезія XVII століття (перша половина). Київ: Радянський письменник, 1988. 360 с.
30. Щоденник Еріха Лясоти із Стеблева / пер. Л.В. Пацина. *Запорозька старовина*. Київ-Запоріжжя: НДІ козацтва Запорізьке відділення, 2003. С. 222–277.
31. Habsburgs and Zaporozhian Cossacks. The Diary of Erich Lassota von Steblau, 1594, ed. L. Wynar, trans. O. Subtelny. Littleton, Colo., 1975. 144 p.
32. The Hustynja Chronicle / Compiled with an Introduction by Oleksiy Tolochko. Cambridge, Mass.: Harvard Ukrainian Research Institute, 2013. 421 p. (Harvard Library of Early Ukrainian Literature. Texts. Volume XI).
33. Kossow Sylwester. Exegesis to iest danie sprawy o szkołach kiiowskich y Winnickich w ktoiych ucza zakonnicy Religiey Graeckiey (Kijow, 1635), *Архив ЮЗР*. 1914. Ч. 1. Т. 8. С. 448–472.

34. Lev Krevza's. *Obrona tednosci cerkiewney and Zaxarija Kopystens'kyj's Palinodija*. Cambridge, Mass., 1987 (=Harvard Library of Early Ukrainian Literature, Texts, vol. 3].
35. Lev Krevzas. *Obrona iednosci cerkiewney and Zaxarija Kopystens'kyj's "Palinodia" Texts*. Translated with a Foreword by Bohdan Struminski. Cambridge, Mass., 1995 (=Harvard Library of Early Ukrainian Literature, English Translations, vol. 3. pt. 1]. Cambridge, Mass., 1995).
36. *The Old Rus' Kievan and Galician-Volhynian Chronicles: The Ostroz'kyj (Hlebnikov) and Ćetvertyns'kyj (Pogodin) Codices*, With an Introduction by O.Pritsak (Cambridge, Mass., 2003) [Harvard Library of Early Ukrainian Literature. Texts, vol. VIII]. 761 p.
37. *The Paterik of the Kievan Caves Monastery*, trans. M. Heppel. Cambridge, Mass., 1989 (=Harvard Library of Early Ukrainian Literature, English Translations, vol. 1). 262 p.
38. Sakowicz Kasjan. *Sobor kijowski schyztnatycki przez ojca Piotra Mohiłę zložony I Odprawowany* (Krakow, 1641), РИБ. Санкт-Петербург, 1878. Т. 4, С. 21–48.
39. TERATOURGEMA lubo Cuda przez W. Oyca Athanassiusza Kalnofoyskiego... Z drukami Kijowo Pieczarskiej R. P. 1638. *Seventeenth-Century Writings on the Kievan Caves Monastery* [=Harvard Library of Early Ukrainian Literature. Volume IV], 464 p.
40. Архипова Е. О месте погребения Ярослава Мудрого (проблема княжеской усыпальницы), *Российская археология*. 2001. № 1. С. 37–44.
41. Архипова Е. Шиферний саркофаг «княгині Ольги» з Десятинної церкви: проблема атрибуції. *Наукові записки Інституту української археографії НАН України, 9: Біографічна некрополістика в контексті сучасної історичної науки*. Київ, 2002. С. 20–33.

- 42.Архипова Є. Саркофаг князя Володимира Святославича: історія пошуків і атрибуція. *Opus mixtum*. 2015. Т. 3. С. 7–27.
- 43.Александрович В. Проблема інтерпретації групового портрета княжої родини в головній наві Софійського собору. *Софійські читання. Проблеми та досвід вивчення, захисту, збереження і використання архітектурної спадщини: Матеріали Перших науково-практичних Софійських читань* (Київ, 27-28 листопада 2002 р.). Київ, 2003. С. 14–16.
- 44.Евгений (Болховитинов), митрополит. Описание Киево-печерской лавры. – Киев, 1826.
- 45.Высоцкий С.А. Светские фрески Софийского собора в Киеве. Київ: Наукова думка, 1989. 216 с.
- 46.Голубев С. Т. Киевский митрополит Петр Могила и его сподвижники (Опыт церковно-исторического исследования). В 2 т. Киев, 1898. Т. 2. 524 с.
- 47.Грабович Г. До історії української літератури. Дослідження, есеї, полеміка. Київ: Критика, 2003. 604 с.
- 48.Грушевський М. Чи маємо автентичні грамоти кн[язя] Льва? Критично-історична розвідка. Грушевський, Михайло Сергійович. Твори: у 50 т. Львів: Видавництво «Світ», 2005. Т. 7. С. 442–460.
- 49.Грушевський М. Історія української літератури. Київ: Обереги, 1995. Т. 6 (Київська бібліотека давнього українського письменства. Студії; Т.1). 709 с.
50. Дашкевич Я. Україна і Схід / упоряд. Г. Сварник, А. Фелонюк. Львів: «Коло», 2016. 960 с
- 51.Джираудо Дж. «Русское» настоящее и прошедшее в творчестве Иннокентия Гизеля. *Mediaevalia Ucrainica*. 1992. Т.1. С. 92–103.
- 52.Жиленко І.В. Описи знайдення мощей святого рівноапостольного князя Володимира святителем Петром Могилою. *Могилянські читання 2002 року: Зб. наук. праць: Музейна справа в Україні на зламі тисячоліть*. Київ, 2003. С.196–204.

53. Жуковський А. Петро Могила і питання єдності церков. Київ: Мистецтво, 1997. 304 с.
54. Заснування Софійського собору в Києві: проблеми нових датувань. Матеріали Круглого столу. Київ: Інститут історії України НАН України, 2010. 120 с.
55. Затилюк Я. Грамота Андрія Боголюбського Києво-Печерському монастирю. *Ruthenica*. 2008. Т. 7. С. 215-235.
56. Затилюк Я. Підроблена грамота князя Романа Мстиславича Києво-Печерському монастирю: текст, джерела та «пам'ять» про киево-руське минуле її творців (перша половина XVII століття). *Київська академія*. Вип. 5. К., 2008. С. 102-112.
57. Затилюк Я. Перший київський митрополит: утвердження культу протягом XVIII століття. В орбіті християнської культури : науковий збірник / за ред. Ігоря Скочиляса, Максима Яременка. Львів: Український католицький університет, 2020. С. 27–43.
58. Затилюк Я. «Моці» князя Володимира у посольствах київських церковних ієрархів до Москви XVII століття. Україна в Центрально-Східній Європі. Київ, 2015. Вип.15. С. 165–191.
59. Затилюк Я. Историческая память о древнерусском прошлом в киевских текстах эпохи Петра Могилы (на материале «Патерикона Киевопечерского» Иосифа Тризны). *Историческая память: Люди и эпохи: Тезисы науч. конф. (Москва, 25–27 ноября 2010 г.)*. Москва, 2010. С.110.
60. Ёлшин Д., Ивакин Г. Церковь Рождества Богородицы Десятинная Петра Могилы (история, археология, изобразительные источники). *Ruthenica*. 2010. Т. IX. С.74-109.
61. Ісаєвич Я. Братства та їх роль в розвитку української культури XVI–XVIII ст. Київ: Наукова думка, 1966. 248 с.
62. Ісаєвич Я. Джерела з історії української культури доби феодалізму XVI–XVIII ст. Київ: Наукова думка, 1972. 144 с.

63. Каргер М. Портреты Ярослава Мудрого и его семьи в Киевской Софии, *История искусства: Ученые записки Ленинградского государственного университета. Серия исторических наук*. 1954. Вып. 20. № 160. С. 143–180.
64. Кінан Е. Російські історичні міти. Київ: Критика, 2003. 283 с.
65. Когут З. Коріння ідентичности. Студії з ранньомодерної та модерної історії України. Київ: Критика, 2004. 351 с.
66. Козак Н.Б. Образ і влада. Княжі портрети у мистецтві Київської Русі XI ст. Львів: Ліга-Прес, 2007. 156 с.
67. Кондратюк А. Ю. Образ святого князя Володимира у розписах церкви Спаса на Берестові, Труды Київської духовної академії. 2013. №19. С. 61–72.
68. Купчинський О. Акти та документи Галицько-Волинського князівства XIII – першої половини XIV століть: Дослідження. Тексти. Львів, 2004. 1286 с.
69. Лазарев В.Н. Новые данные о мозаиках и фресках Софии Киевской. Групповой портрет семейства Ярослава, *Византийский временник*. 1959. Т. 15. С. 148–169.
70. Лебединцев П.Г. Возобновление Киево-Софийского собора в 1843–1853 гг. (окр. відбитка з: Труды Киевской духовной академии, 1878).
71. Литвина А.Ф., Успенский Ф.Б. Выбор имени у русских князей в X — XVI вв. Династическая история сквозь призму антропонимики. Москва: Индрик, 2006. 740 с.
72. Люта Т. Документи про юрисдикційний статус та економічне становище Святософіївської митрополичої катедри і Києво-Печерської архимандрії в перші роки після Берестейської унії. *Ковчег: Науковий збірник з церковної історії*, ч. 2. Львів 2000. С. 313–328.
73. Люта Т. Митрополича катедра Святої Софії в Києві та її володіння в часи уніатської адміністрації: 1596–1633 рр. *Наукові записки „Національний*

- університет “Києво-Могилянська академія”: *Історичні науки*, Т. 19. Київ 2001. С. 42-47.
- 74.Люта Т. Уніатська церква в Києві 1596-1637 рр. *Наукові записки „Національний університет “Києво-Могилянська академія”: Історичні науки*, Т. 18. Київ 2000. С. 56-62.
- 75.Люта Т. Земельна власність Києво-Печерського монастиря в Києві та його околиці в XVI– першій пол.XVII ст. *Наукові записки НаУКМА*. 1999. Т. 14. С. 29–37.
- 76.Люта Т. Документи про юрисдикційний статус та економічне становище Святософіївської катедри і Києво-Печерської архимандрії в перші роки після Берестейської унії. *Ковчег*. Вип. 2. Львів, 2000.
- 77.Люта Т. Конфлікт навколо собору святої Софії у Києві у першій половині XVII століття. *Die Union von Brest (1596) in Geschichte und Geschichtssreibung: Versuch einer Zwischenbilanz*. Lviv, 2008. P.194–207.
- 78.Мицик Ю.А. Україна в описі німецького мандрівника XVI ст. Лаврентія Мюллера. *Наукові записки НаУКМА*. Т. 21: Історичні науки. Київ, 2003. С. 54–61.
- 79.Мозер М. Причинки до історії української мови. Вінниця: Нова Книга, 2011. 848 с.
- 80.Никитин А. Л. О Радзивиловской рукописи. *Герменевтика древнерусской литературы*. Москва, 2004. Вып. 11. С. 526–557.
- 81.Никитенко Н.Н. Русь и Византия в монументальном комплексе Софии Киевской. *Историческая проблематика*. Київ, 1999. 291 с.
- 82.Никитенко Н. Княжеский портрет в Софии Киевской: парадоксы дискуссии. *Софія Київська: Візантія. Русь. Україна*. 2014. Вип. 4. С. 510-562.
- 83.Нічик В. М. Петро Могила в духовній історії України. Київ: Український центр духовної культури, 1997. 328 с.

- 84.Радишевський Р. «Mnemosyne sławy» – емблематична композиція, присвячена Петру Могилі. *Київські полоністичні студії*. 2016. Т. 28. С. 57–67.
- 85.Ричка В. Лицар Духу: Володимир Великий в історії та пам'яті. Київ: Ін-т історії України НАН України, 2015. 132 с.
- 86.Ричка В. Пригадування Русі (осмислення спадщини св.Володимира в українській суспільно-політичній думці XVII ст.). *Український історичний журнал*. 2012. № 1. С. 29-45.
- 87.Русакова Ю. «Грамоти» Андрія Боголюбського і Романа Галицького в контексті землеволодіння Києво-Печерського монастиря, *Просемінарій. Медієвістика, історія Церкви, науки і культури*. Вип. 5. Київ, 2003. С. 79–115.
- 88.Русакова Ю. Фальшована грамота князя Андрія Боголюбського 1159 року: спроба комплексного аналізу текстів. *Просемінарій. Медієвістика, історія Церкви, науки і культури*. Вип. 10. Київ, 2007. С. 228–302.
- 89.Полотнюк Я. Є. Мандрівні записки Павла Халебського як джерело до історії культури України XVII ст. *Дзвін*, 1990. №9. С. 124-129.
- 90.Плохій С. Наливайкова віра: козацтво та релігія в ранньомодерній Україні. Київ: Критика, 2006. 495 с.
- 91.Плохій С. Походження слов'янських націй. Домодерні ідентичності в Україні, Росії та Білорусі. Київ: Критика, 2015. 456 с.
- 92.Пріцак О. Чому катедри українознавства в Гарварді? Вибір статей на теми нашої культурної політики (1967-1973). Кеймбридж, Масс., 1973. 189 с.
- 93.Преображенский А. С. Ктиторские портреты средневековой Руси. XI – начало XVI века. Москва: Северный паломник, 2012. 542 с.
- 94.Сінкевич Н.. «Патерикон» Сильвестра Косова: переклад та дослідження пам'ятки. Київ: «Фенікс», 2013. 712 с.
- 95.Синкевич Н. Культы святых Могилянского времени между Римом, Константинополем и Москвой (на примере «Патерикона» Сильвестра Косова и «Тератургимы» Афанасия Кальнофойского). *Европа святых*.

- Социальные, политические и культурные аспекты святости в Средние века* / отв. ред. С. А. Яцык. Санкт-Петербург: Алетейя, 2018. С. 57–68.
96. Смирнов Я. Рисунки Киева 1651 г. по копиям их конца XVIII века // Труды XIII археологического съезда в Екатеринославе 1905 г. Москва, 1908. Т. 2. С. 197–512.
97. Соболев Л. Генеалогическая легенда рода князей Острожских. *Славяноведение*. 2001. № 2. С. 31–44.
98. Студинський К. Панегірик “Евфонія веселобрмячая”, посвячений Петрові Могилі в р. 1633, *ЗНТШ*. 1895. Т. 8. С. 1–14.
99. Толочко О. «Нестор-літописець»: біля джерел однієї історіографічної традиції. *Київська старовина*. 1996, № 4/5. С. 11–33.
100. Толочко А. Киевская Русь и Малороссия в XIX веке. Київ: Laugus, 2012. 256 с.
101. Толочко О.П. Так званий «напис Петра Могили» у Софії Київській та дата заснування собору. *Український історичний журнал*. 2010. № 5. С. 4–25.
102. Толочко О. Текстологічні спостереження над збірниками, що містять Густинський літопис (До питання про реконструкцію архетипу). *Український археографічний щорічник*. 1999. Вип.3/4. С.161–163.
103. Толочко А.П. Прорисовки зверей к миниатюрам Радзивиловской летописи и проблема происхождения рукописи. *Ruthenica*. 2005. Т. 4. С. 62–84.
104. Толочко А. П. «История Российская» Василия Татищева: Источники и известия. Москва: Новое литературное обозрение; Київ: Критика, 2005. 544 с.
105. Ченцова В. Киевская митрополия между Константинополем и Москвой. 1686. Київ: Дух і літера, 2020. 632 с.
106. Шевченко І. Україна між Сходом і Заходом: *Нариси з історії культури до початку XVIII століття*. Львів: Видавництво Українського католицького університету, 2014. 286 с.

107. Флоря Б. Н. Древнерусские традиции и борьбавосточнославянских народов за воссоединение, *Древнерусское наследие и исторические судьбы восточного славянства*, за ред. В. Т. Пашуто, Б. Н. Флоря, А. Л. Хорошкевич. Москва: Наука, 1982. С. 151–238.
108. Флоря Б. Н. Національно-конфесійна свідомість населення Східної України в першій половині XVII століття, *Берестейська унія і внутрішнє життя Церкви в XVII столітті*. Львів: Видавництво Інституту Історії Церкви Львівської Богословської Академії 1997. С. 125–134.
109. Яковенко Н. Українська шляхта з кінця XIV до середини XVII ст. (Волинь і Центральна Україна). Київ: Критика, 2008. 472 с.
110. Яковенко Н. Паралельний світ. Дослідження з історії уявлень та ідей в Україні XVI–XVIIст. Київ: Критика, 2002. 415 с.
111. Яковенко Н. Дзеркала ідентичності. Дослідження з історії уявлень та ідей в Україні в XVI – початку XVIII століття. Київ: Laugus, 2012. 472 с.
112. Ševčenko I. The Many Worlds of Peter Mohyla. *Harvard Ukrainian Studies*. 1984. Vol.VIII. №1/2. P. 9-44.

