

ІНСТИТУТ УКРАЇНСЬКОЇ АРХЕОГРАФІЇ
ТА ДЖЕРЕЛОЗНАВСТВА
ІМ. М. С. ГРУШЕВСЬКОГО



НАЦІОНАЛЬНА АКАДЕМІЯ НАУК УКРАЇНИ

Національна академія наук України
Інститут української археографії
та джерелознавства
імені М. С. Грушевського
Львівське відділення



Український
католицький університет
Гуманітарний факультет



Львівський
музей історії релігії

Видання здійснюється
у рамках публічного проекту
«Соборна Україна та Київська традиція»

*за жертовної підтримки
українських меценатів*



Godaukelz

Ярослав ДАШКЕВИЧ

У країна
на перехресті
СВІТІВ:
релігієзнавчі й соціокультурні студії

Jaroslav DASHKEVYCH

UKRAINE
at the Crossroads
of Worlds:
Religious, Social and Cultural Studies

ІНСТИТУТ УКРАЇНСЬКОЇ АРХЕОГРАФІЇ ТА ДжЕРЕЛОЗНАВСТВА
ІМЕНІ М. С. ГРУШЕВСЬКОГО

ВИДАВНИЦТВО
УКРАЇНСЬКОГО КАТОЛИЦЬКОГО УНІВЕРСИТЕТУ

Львів 2016

УДК [94+316.7+2](477):930.2(081)Я.Дашкевич
ББК Т3(4Укр)я44+Э210(4Укр)я44
Д21

Упорядники:
Лілія Моравська, Ірина Сковчиляс

Редакційна колегія:
Мирон Капраль, Орест Малиць, Марія Омельчук,
Ігор Сковчиляс, Надія Халак, Андрій Ясіновський

Рекомендовано до друку рішенням вчених рад:
Львівського відділення Інституту української археографії
та джерелознавства ім. М. С. Грушевського НАН України
(протокол № 3 від 07.09.2016)

Львівського музею історії релігії (протокол № 2 від 14.09.2016)
Гуманітарного факультету Українського католицького університету
(протокол № 7 від 12.09.2016)

Дашкевич Я.

Д21 Україна на перехресті світів: релігієзнавчі й соціокультурні студії /
Львівське відділення Інституту української археографії та джерелознав-
ства ім. М. С. Грушевського НАН України; Львівський музей історії релігії;
Гуманітарний факультет Українського католицького університету; Упоряд.
Л. Моравська, І. Сковчиляс. – Львів: Інститут української археографії та
джерелознавства ім. М. С. Грушевського НАН України; Видавництво УКУ,
2016. – xlvі + 602 с. + 8 с. іл.

ISBN 978-966-02-8013-7 (ІУАД НАН України)

ISBN 978-966-2778-65-6 (Видавництво УКУ)

У збірнику подано 55 статей, розвідок, есеїв і спогадів відомого історика, політв'язня та громадського діяча, професора Ярослава Дашкевича (1926-2010), що охоплюють широку палітру досліджень у категоріях тяглості української традиції – від східних слов'ян (язичництво) до сучасних феноменів доби незалежності. Учений фокусує увагу на генезі й історичному розвитку українського християнства (православні та греко-католики) в тісному взаємозв'язку з іншими конфесіями і релігіями – монофізитами (вірменами), римо-католиками (поляками, німцями, угорцями і литовцями), а також юдеями, мусульманами і буддистами. Особливістю творчого доробку дослідника є розгляд культурних та релігійних феноменів у глобальному цивілізаційному контексті та водночас у межах ширших процесів державотворення і націотворення в українських землях.

Для всіх, хто цікавиться культурною та релігійною історією України.

УДК [94+316.7+2](477):930.2(081)Я.Дашкевич
ББК Т3(4Укр)я44+Э210(4Укр)я44

за підтримки  NB Arts Foundation (Ontario, Canada)

ISBN 978-966-02-8013-7
(Інститут української археографії та джерелознавства
ім. М. С. Грушевського НАН України)

ISBN 978-966-2778-65-6
(Видавництво УКУ)

© Ярослав Дашкевич, тексти, 2016
© Ігор Сковчиляс, передмова, 2016
© Львівське відділення ІУАД, 2016
© Видавництво УКУ, макет, 2016

ЗМІСТ

<i>Ігор Сkochиляс</i> . Примордіалізм, цивілізаційний підхід і нації в «довгому триванні»: Соціокультурні та релігієзнавчі студії Ярослава Дашкевича	ix
Від упорядників	xliii

Розділ 1

Історія релігій в Україні: теорія, методологія і практика академічних досліджень

2000-річчя Ісуса Христа та українська історична наука	3
Етноконфесійна ситуація обабіч Великого кордону XIV–XVIII ст. Спроба синтетичного узагальнення	7
Проблеми дослідження історії Української Греко-Католицької Церкви нового і найновішого періодів	9
Дослідження історії Української Греко-Католицької Церкви в порівняльному аспекті	20
<i>Silva rerum</i>	23
Берестейські читання очима провідного науковця	29
З перспективи 400 років	32

Розділ 2

Релігійна культура

Конфесійні відносини обабіч українського Великого кордону (XIV–XVIII ст.)	37
Символіка проквітлого хреста	43
Руські чи сурські письмена. Роль святого Костянтина у становленні слов'янської писемності	51
Мистецтво вірменських колоній в Україні	55
Вірменський сакральний комплекс із часів княжого Львова	61
Армянские рельефные кресты Львова и Каменца-Подольского XIV–XVIII вв.	69
Охорона пам'яток церковного мистецтва	91

Розділ 3
Українське Середньовіччя:
Становлення християнської Ойкумени

Аль Масуді про релігії слов'ян	99
Легенда про св. Андрія Первозваного та її трансформації	103
Київ у церковно-національній ідеології Русі-України	105
Початки християнства на західноукраїнських землях. Реінтерпретація проблеми	162
Русь і Вірменія. Конфесійні та культурні контакти IX – першої половини XIII століть	168
Сирійські елементи в релігійному житті України-Русі (IX–XIII ст.)	191
Вірменська церковна адміністрація в Україні: початковий розвиток	196
Армяне в Києве (до 1240 г.)	206
Данило Романович і єпископ Петро в освітленні караїмського джерела	299
Початки вірменської церковної адміністрації у Львові (друга половина XIII – XIV ст.)	335
Початки Галицької митрополії у світлі історичної полеміки	342

Розділ 4
Від Ренесансу до Просвітництва:
Східні Церкви між унією та ортодоксією

«Ожидовілі» в Україні	355
Анджей Любельчик і його книги про українських вірмен	363
Ян Ласицкий и его очерк об армянах на Украине в 70-х гг. XVI ст.	375
Унія українців та унія вірменів: порівняльні аспекти	385
«Берестейські читання»: виступи у дискусіях	415
Три армяно-кыпчакских записи Львовского армянского духовного суда 1625 г.	423
Договор Н. Торосовича с львовскими и каменецкими армянами 1627 г. как памятник армяно-кыпчакского языка	449
Переяслав 1654 року: наслідки для Київської Церкви	468
Вірменські метричні книги в Україні XVII–XVIII ст.	473
Львівська вірменська колегія	487
Постаті науки, культури, релігії XVI–XX ст. (біограми)	488

Розділ 5
Нехристиянські спільноти
в історії та культурі України

Кримські татари: етноконфесійний аспект	499
Іслам в Україні: львівські сарацени	511
З історії буддизму в Україні. Калмики Північного Причорномор'я і Лівобережжя середини XVII – XVIII ст.	516
Депортації євреїв з Гетьманщини XVIII ст.: релігійний аспект російської внутрішньої політики	520
Євреї-конвертити в гетьманській Україні XVIII ст.	526

Розділ 6
Держава та релігійне життя України в XX ст.

Три епізоди. [Про Андрея Шептицького]	533
Йосиф Сліпий: сторінка зі спогадів	538
Владика у буремні роки	541
Гавриїл Костельник – постать складна чи ускладнена?	543
Ліквідація Вірмено-Католицької Церкви в Галичині 1945 р.	549
Новоязичництво в Україні: джерела і наслідки	552
З Німеччини: західний католицизм та громадянське суспільство	558
<i>Географічний покажчик</i>	563
<i>Іменний покажчик</i>	575

ПРИМОРДІАЛІЗМ, ЦИВІЛІЗАЦІЙНИЙ ПІДХІД І НАЦІЇ В «ДОВГОМУ ТРИВАННІ»: СОЦІОКУЛЬТУРНІ ТА РЕЛІГІЄЗНАВЧІ СТУДІЇ ЯРОСЛАВА ДАШКЕВИЧА

Лицар Духу

Минуло вже понад шість років від того часу, коли похмурої, незвичної для Львова дощової днини 25 лютого 2010 р. у своєму скромному помешканні на вул. Зеленій відійшла у Вічність одна з найхаризматичніших постатей української гуманітаристики другої половини ХХ – початку ХХІ ст. – Ярослав Романович Дашкевич (1926-2010). Це не такий уже й малий як для нашого швидкоплинного часу відрізок, аби спробувати глибше оцінити його роль і вплив на академічну сферу та публічний простір пострадянського Львова й України загалом. Ярослав Романович мав численні наукові й суспільні титули, непроминальні громадянські заслуги, всеукраїнську славу видатного вченого та широке міжнародне визнання. З-поміж інших дослідників тієї доби його виділяла горда і незалежна постава, підкреслено індивідуальний стиль одягу, довге волосся, повільна і виважена манера говорити, чітка й послідовна логіка викладу думок, вміння акцентувати на головному, принциповість і навіть певна різкість у відстоюванні своїх поглядів. Водночас він залишався харизматичним і турботливим учителем та наполегливим і послідовним будівничим наукового середовища. Дашкевич умів органічно поєднувати наукову діяльність із безкомпромісністю речника українства й творця національної історичної парадигми, якій він залишався відданим до кінця свого земного життя.

Учений виявився одним із небагатьох інтелектуалів України, котрі як особистим прикладом, так і на інституційному рівні не тільки підняли рівень вітчизняної академічної науки¹, намагаючись позбавити її провінційності,

¹ Сучасний стан наукових досліджень та історичної політики в Україні частково висвітлено у працях: *Касьянов Г.* Ще не вмерла українська історіографія // *Критика*. – 2002. – Ч. 4. – С. 20-22; *Стрижак Т.* Невловимі категорії: нариси про гуманітаристику,

а й надали їй справжнього національного виміру, вдихнули у неї нові ідеї та зробили «впізнаваною» в сучасному гуманітарному дискурсі. Водночас Я. Дашкевич перетворився на одного з найталановитіших у незалежній Україні дослідників-популяризаторів історичної спадщини, опублікувавши сотні блискучих есеїв і полемічних текстів². У роки незалежності дослідник зумів не тільки реалізувати свій творчий потенціал, сформований у добу радянського тоталітаризму (це унікальний для тодішнього СРСР випадок!), а й розвинути і «вписати» його в українську гуманітаристику. Тим самим він неформально очолив в Україні цілий науковий напрям, що зберіг тяглість історіографічної традиції, яка опиралася на концепції й підходи державницької й почасти народницької шкіл, кодифікованих 10-томною «Історією України-Руси» Михайла Грушевського, та його наступників³. Я. Дашкевич наполегливо пропагував (особливо в роки зростання автономістичних настроїв у Галичині) киевоцентризм у наукових дослідженнях і послідовно наголошував на загальноукраїнському характері культурних, соціальних і політичних процесів в історичному розвитку різних регіонів.

Учений залишив величезний науковий доробок – близько 1700 публікацій⁴. Причому він охоплює не лише українознавчу тематику (від часів Київської Русі й Галицько-Волинського князівства до національно-визвольних змагань ХХ ст.), а й східознавчі студії, візантиністику, українсько-єврейські

історію і політику в сучасній Україні, Польщі та Росії. – К., 2015; Українська історіографія на зламі ХХ і ХХІ століть: здобутки і проблеми / За ред. Л. Зашкільняка. – Львів, 2004. – С. 7-23, 43-73; *Hrycak J.* Ukrainian Historiography, 1991-2001. The Decade of Transformation // *Österreichische Osthefte*. – 2002. – Bd. 44. – № 1-2. – S. 107-126; *Strzyjek T.* Jakiej przeszłości potrzebuje przyszłość? Interpretacje dziejów narodowych w historiografii i debacie publicznej na Ukrainie. 1991-2004. – Warszawa, 2007.

² Див.: *Дашкевич Я.* «...Учи неложними устами сказати правду»: Історична есеїстика (1989-2008). – К., 2011.

³ Найважливіші дослідження належать перу: *Plokhy S.* Unmaking Imperial Russia: Mykhailo Hrushevsky and the Writing of Ukrainian History. – Toronto; Buffalo; London, 2005; *Прицак О.* Історіософія та історіографія Михайла Грушевського. – К.; Кембрідж, 1991; *Тельвак В.* Теоретико-методологічні підстави історичних поглядів Михайла Грушевського (кінець ХІХ – початок ХХ століття). – Нью-Йорк; Дрогобич, 2002; *Тельвак В., Педич В.* Львівська історична школа Михайла Грушевського. – Львів, 2016. Критичний погляд на історіософію Михайла Грушевського представляє Лукаш Адамський: *Adamski Ł.* Nacjonalista postępuowy: Mychajło Hruszewski i jego poglądy na Polskę i Polaków. – Warszawa, 2011.

⁴ Їхній перелік оприлюднено в: Дашкевич Ярослав Романович: Бібліографічний показник праць. – Львів, 2008; Львівське відділення Інституту української археографії та джерелознавства ім. М. С. Грушевського НАН України. Бібліографічний показник (1992-2012). – Львів, 2012. – С. 137-240.

й українсько-польські взаємини, дослідження в галузі спеціальних історичних дисциплін, джерелознавства, історіографії, картографії⁵. Його статті, есеї, нариси, розвідки, критичні рецензії й огляди розпорошені в сотнях наукових збірників, часописах і матеріалах конференцій. На сьогодні видано лише частину інтелектуального доробку – насамперед праці з біографістики, просопографії, джерелознавства, історичної публіцистики й есеїстики і сходознавства (зокрема вірменістики)⁶, а також розпочато публікацію його багатой епістолярної спадщини⁷. До одного з важливих напрямів наукового пошуку Ярослава Дашкевича належать релігієзнавчі та соціокультурні студії, на які він звернув увагу ще на початку 1960-х рр., але почав активно займатися вже у незалежній Україні.

Перш ніж перейти до аналізу академічного доробку вченого, необхідно з'ясувати, що ж ми розуміємо під словосполученням «релігієзнавчі та соціокультурні студії», в якому ключове значення відіграє поняття «культура». На сьогодні існують різні підходи, зокрема структуралістичні, які розглядають культуру як сталу систему, та постструктуралістичні, що тлумачать культуру як змінну дискурсивну практику. Сучасну стислу інтерпретацію терміна запропонували Вікторія Боннелл і Лін Гант: «Культура – це система

⁵ Дослідницький доробок ученого частково підсумований у: *Богачевська-Хом'як М.* Наука – його життя // *Marra Mundi*: Зб. наук. праць на пошану Ярослава Дашкевича з нагоди його 70-річчя. – Львів; К.; Нью-Йорк, 1996. – С. 33-39; *Гирич І.* Від короля Данила до Омеляна Пріцака: штрихи до історіографічних студій Ювіляра // *Дашкевич Я.* Постаті: Нариси про діячів історії, політики, культури. – 2-ге вид., виправл. й доповн. – Львів, 2007. – С. 9-26; *Його ж.* Ярослав Дашкевич: нерозривність науки і суспільно-політичного життя // *Дашкевич Я.* «...Учи неложними устами сказати правду». – С. 9-39; *Лицар Духу: Меморіальний зб., присв. професору Ярославу Дашкевичу.* – Львів, 2011; *Портнов А.* Ярослав Дашкевич і Ярослав Ісаєвич: два обличчя величі історика // *Його ж.* Історії істориків: Обличчя й образи української історіографії ХХ століття. – К., 2011. – С. 201-223; *Українське джерелознавство та спеціальні історичні дисципліни на порозі ХХІ ст.: Матеріали міжнар. конф., присв. 85-літтю від дня народження Ярослава Дашкевича (13-14 грудня 2011 р., м. Львів).* – Львів, 2013. – С. 9-147; *Stryjek T.* Jakiej przeszłości potrzebuje przyszłość?... – S. 418-458.

⁶ *Дашкевич Я.* Армянские колонии на Украине в источниках и литературе XV–XIX в. – Ереван, 1969; *Його ж.* Вірмени в Україні: дорогами тисячоліть: Зб. наук. пр. – Львів, 2012; *Його ж.* Вірменія і Україна / Упоряд. Г. Сварник, А. Фелонюк. – Львів; Нью-Йорк, 2001; *Його ж.* Майстерня історика: джерелознавство та спеціальні історичні дисципліни. – Львів, 2011; *Його ж.* Постаті. – Львів, 2006 (друге і третє доповнені видання побачили світ у 2007 і 2016 рр.); *Його ж.* Україна вчора і нині: Нариси, виступи, есе. – К., 1993; *Його ж.* Україна і Схід. – Львів, 2016.

⁷ *Листування Юра Меженка з Ярославом Дашкевичем / Упоряд. Р. Дзюбан, Г. Сварник.* – Львів, 2009; *Листування Ярослава Дашкевича та Івана Бутича (1960-1986) / Упоряд. А. Фелонюк.* – Львів, 2012.

відносно сталих, але й змінних символів, значень і практик»⁸. Відповідно, «релігійна культура» в цій системі координат виступає як система символів, значень і практик, що антропологічно пов'язані з релігійною свідомістю індивіда чи групи індивідів або ж певного соціуму. Опираючись на теорії західних учених, які наголошували на необхідності культурної інтерпретації історії світової цивілізації⁹, концепт «релігійна культура» щодо історії України в сучасних категоріях спопуляризував Франк Сисин. Однією з характерних рис релігійної культури дослідник вважає «націоналізацію» Київської Церкви й виникнення «особливої руської свідомості, заснованої на погляді на Церкву як властиво національну інституцію, та кшталтування однакової релігійної культури для двох різних Церков – Православної та Унійної»¹⁰. Нещодавно італійська дослідниця Джованна Броджі Беркофф звернула увагу на таку особливу рису цієї домодерної культури, як «поліморфізм» (багатовимірність, змінність і схильність до абсорбції й синтезування зовнішніх впливів)¹¹.

На відміну від культури, академічна дисципліна «релігієзнавство» є новою для України. Вона генетично поєднана з науковим атеїзмом радянських часів і лише віддалено має спільні риси з класичними релігійними студіями (*religious studies, scientific studies of religion*) чи історією релігії (*history of religion*), що надзвичайно активно розвиваються в західному світі й мають порівняльний характер (*comparative religion*)¹². Релігієзнавство зародилося на Заході в 70-х рр. XIX ст., виокремившись від богослов'я внаслідок процесів секуляризації та дехристиянізації європейського суспільства. Характерною його особливістю є трактування Церкви та еклесіальних і культурно-релігійних феноменів як середовища для циркулювання секулярних ідей у ширшому соціологічному, психологічному, антропологічному й інших контекстах. Загалом релігієзнавство є науковим емпіричним знанням про релігії світу (сучасні й «історичні») в усіх їхніх проявах. На відміну від бо-

⁸ *Bonnell V. E., Hunt L.* Introduction // *Religion and the Conceptual Boundary in Central and Eastern Europe Encounters of Faiths* / Ed. Th. Bremer. – Berkeley; Los Angeles, 1999. – P. 1-32. Див. також: *Sewell W. H.* The Concept(s) of Culture // *Ibid.* – P. 35-61.

⁹ Див., наприклад: *Burke P.* What is Cultural History? – Cambridge, 2005.

¹⁰ *Sysyn F. E.* The Formation of Modern Ukrainian Religious Culture: The Sixteenth and Seventeenth Centuries // *Religion and Nation in Modern Ukraine.* – Edmonton; Toronto, 2003. – P. 1-22.

¹¹ *Broggi Bercoff G.* Ruś, Ukraina, Ruthenia, Wielkie Księstwo Litewskie, Rzeczpospolita, Moskwa, Rosja, Europa Środkowo-Wschodnia: o wielowarstwowości i polifunkcjonalizmie kulturowym // *Contributi italiani al XIII congresso internazionale degli slavisti* / Ed. A. Alberti et al. – Pisa, 2003. – P. 325-387.

¹² Початки релігієзнавства сягають часів Просвітництва, а його становлення як емпіричної науки приписують Фрідріху Максіві Мюллеру та Корнелієві-Петру Тіле (Див. про це докладніше: *Mensching G.* *Geschichte der Religionswissenschaft.* – Bonn, 1948).

гослов'я, воно не заторкує проблеми існування/неіснування Бога й не дає оцінки догматичним засадам і конфесійному світоглядові певної конфесійної спільноти (наприклад, Церкви). Оскільки така дисципліна має в Україні традиційно описово-пізнавальний характер, вона не запропонувала власних спеціальних методів наукового дослідження. У реаліях української незалежності найбільшого розвитку набули академічний, етнологічний, конфесійно-інформативний і, почасти, практичний напрями¹³. Адепти академічного (світського) релігієзнавства свідомо уникають інтерпретації релігії з погляду віруючої людини та не застосовують теологічних підходів. Водночас вони не практикують «світського нігілізму й критицизму» щодо релігії, наголошуючи на світоглядному плюралізмі, позаконфесійності та історизмі в наукових дослідженнях і практичній діяльності дослідників¹⁴.

Уважний аналіз дослідницького доробку Я. Дашкевича в царині релігієзнавства та соціокультурних студій засвідчує, що визначальний вплив на зміст, характер, тематичну й хронологічну палітру праць ученого в цій ділянці мали: 1) *особистий життєвий досвід*, акумульований родинним середовищем, здобутою освітою, академічною кар'єрою й активною публічною діяльністю; 2) *суспільно-політичні та культурні реалії* другої половини ХХ – початку ХХІ ст., з якими співвідносилася *ідея інтелектуального служіння нації й державі*; 3) універсально застосовувана в наукових дослідженнях *методологія позитивізму й ідеї примордіалізму*; 4) особливості *інституційної заангажованості та організаційної діяльності*. Тому необхідно докладніше розглянути вплив усіх цих факторів на формування «історіософії» Ярослава Дашкевича¹⁵, артикульованої не лише в науковій сфері, але й у публічному просторі України і світу.

¹³ Підсумок розвитку релігієзнавчих студій в Україні підбиває збірник: Релігієзнавство України / Наук. ред. А. Колодний. – К., 2010-2013. – Кн. 1-2.

¹⁴ Цей напрям характеризує «світоглядна нейтральність щодо релігії, певна рівновіддаленість стосовно конфесій, толерантність до кожної з них», адже завданням релігієзнавців є «відтворити насамперед усе багатоманіття форм буття релігійної людини та релігійних спільнот у їхньому відношенні з надприродним і окремими сферами довкілля, репрезентуючи релігію в історичній зумовленості її течій» (Колодний А., Філіпович Л. Актуальні проблеми і перспективи релігієзнавчої науки України (до 25-річчя Відділення релігієзнавства Інституту філософії НАНУ) // Історія релігій в Україні: Наук. зб. світлій пам'яті професора Ярослава Дашкевича (1926–2010). – Львів, 2016. – Ч. 2-3. – С. 70-72).

¹⁵ Свою «історіософію» вчений виклав, серед іншого, в: Дашкевич Я. Дорогами української Клію. Про становище історичної науки в Україні // Україна в минулому: Зб. ст. – Львів, 1996. – Вип. 8. – С. 54-63; Його ж. Постмодернізм та українська історична наука // Українські проблеми. – 1999. – № 1-2. – С. 109-119.

Особистий життєвий досвід

Професор, доктор історичних наук Ярослав Романович Дашкевич народився 13 грудня 1926 р. у відомій своїми національно-патріотичними традиціями і шляхетським походженням родині Романа Дашкевича (1892-1975), організатора парамілітарних товариств «Січ» і «Луг», генерала артилерії армії Української Народної Республіки, та Олени Степанівни (1892-1963), хорунжої Українських Січових Стрільців. Саме в сімейному колі молодий Ярослав запізнався з християнськими обрядовими практиками (збереглися теплі спогади його батька про святкування Різдва і Великодня¹⁶) та родинною традицією душпастирського служіння в лоні Греко-Католицької Церкви. Як згадує сам Дашкевич, «мої діди по батьківській і по материнській лініях були священиками, і про роль духовенства на місцях я знаю з дитинства. Про те, що мої предки були непоганими священиками й одночасно українськими патріотами, свідчить бодай той факт, що дід по батьківській лінії не лише збудував муровану церкву в Тустановичах (тепер частина Борислава), [... але і] в 1914 р. власним коштом вивінував (забезпечив мундурами, крісами, кулеметами) чоту Січових стрільців П. Батько моєї матері також звів мурований храм у Вишнівчику на Перемишлянщині, зберігши стародавню дерев'яну дзвіницю, а в парафії в Заболотцях на Бродівщині взагалі зберіг дерев'яну церкву з XVIII ст.» (с. 25-26*).

Свій яскравий і водночас тернистий шлях у науку Ярослав Дашкевич розпочав на студентській лаві філологічного факультету Львівського державного університету. Після здобуття вищої освіти працював бібліографом у Львівській науковій бібліотеці та Інституті суспільних наук Академії наук УРСР (1944-1949, 1957-1966 рр.), завідувачем відділу в Музеї етнографії та художнього промислу (1967-1972 рр.), начальником відділу допоміжних історичних дисциплін і старшим науковим співробітником Центрального державного історичного архіву УРСР у Львові (1973, 1974-1980 рр.). Маючи змогу, з наближенням до Львова Червоної армії влітку 1944 р., податися на еміграцію, Я. Дашкевич разом з матір'ю свідомо ухвалили рішення залишитися в рідному місті й в умовах радянського тоталітаризму відстоювати національну ідею. Такий життєвий вибір дорого йому коштував, однак, наскільки відомо, він ніколи про це не шкодував, хоч і неодноразово зазнавав арештів, необґрунтованих звільнень з роботи, переслідувань і брутальних цькувань за свої політичні переконання та участь в дисидентському

¹⁶ Олена Степанів – Роман Дашкевич. Спогади і нариси / Упоряд. Г. Сварник, А. Фелонюк. – Львів, 2009. – С. 283-287.

* Тут і далі в дужках покликаюся на сторінкові рамки статей Я. Дашкевича, що публікуються в цьому збірнику.

русі (зокрема в діяльності Української Гельсинської Спілки). Тривалий час (1949-1956 рр.) Ярослав Романович був в'язнем сумління радянських конц-таборів, а згодом, вимушено, безробітним (1980-1990 рр.).

Самі життєві й політичні реалії, в яких формувалися світогляд і переконання Я. Дашкевича, наполегливо виштовхували його за межі радянської системи. У комуністичній Україні він був одним з небагатьох (поряд з Оленою Апанович, Сергієм Білоконом, Михайлом Брайчевським та ін.), хто не йшов на болісні компроміси з панівним режимом, залишаючись внутрішньо вільною людиною, відданою незалежній українській історичній науці. У той час Ярослав Романович писав тексти переважно «в шухляду», водночас винахідливо підтримуючи контакти із західним науковим світом та публікуючи свої численні статті у провідних американських і європейських журналах (зокрема в «*Harvard Ukrainian Studies*» та «*Revue des Études Arméniennes*»).

Незламний дух, самодисципліну і вражаючу відданість справі Дашкевича засвідчують спогади Марти Богачевської-Хом'як про відвідини його засніженого помешкання на Глинянському тракті в одну із холодних зим ще радянських часів: «Півхатини, без води, з пічкою на дрова. Науковець десяток літ без праці, після тюрми і Сибіру, вдома за працею. Не сподівається нікого. Та двері відчиняє у піджаку і в краватці»¹⁷. У роки горбачовської перебудови та із здобуттям незалежності України Я. Дашкевич, на щастя, «не пішов у велику політику» й «депутатство», як багато його близьких приятелів по дисидентському руху, а залишився до кінця вірним історії – «вчительці життя». У 1990-х і в перше десятиліття 2000-х рр. Ярослав Романович відігравав унікальну роль в інтелектуальному житті рідного міста та всієї України. І для пересічних львів'ян, і для місцевої влади й інтелігенції, він залишався живою легендою періоду національно-визвольних змагань. Дашкевич був носієм українських «до мозку костей»¹⁸, некомуністичних за своєю суттю вартостей, що різко контрастували з назагал пострадянською ментальністю і бюрократичними практиками доби незалежності.

¹⁷ *Богачевська-Хом'як М.* Наука – невід'ємна частина його життя... – С. 37.

¹⁸ Одну з найвлучніших оцінок цієї легендарній постаті дав Ярослав Грицак: «Він був українським – і то до мозку костей, щиро і твердо. Але про нього, як про Франка, хочеться сказати: він світив на всю Україну, а його світло променувало набагато далі [...]. Він створив острівок власної інтелектуальної свободи, котрого його ніхто не міг позбавити – і який слугував предметом заздрости тих численних інших, котрі робили таку-сяку кар'єру за радянських умов, але ніколи не були вільними. [Дашкевич] був одним з небагатьох українських істориків, про котрих знають у світі. [Тому] їх українство не було провінціальне – воно було світове. Таким, як і подобає бути якісному українству». (Цит. за інтернет-публікацією: *Грицак Я.* Пам'яті Великої Людини. [Електронний ресурс]. Режим доступу: <http://www.zaxid.net/blogentry/60324>; 26.ІІ.2010).

Мабуть, найуспішнішою ініціативою вченого стало заснування в 1992 р. Львівського відділення Інституту української археографії та джерелознавства імені М. С. Грушевського НАН України¹⁹ (водночас став незмінним заступником директора цього Інституту). Він також стояв біля витоків відновленого 1990 року Наукового товариства ім. Шевченка, Історико-філософською секцією якого керував, а також очолював (з 1997 р.) Історичне товариство Нестора-Літописця в Києві й Експертну комісію з історичних наук Вищої Атестаційної Комісії України (1996-1997 рр.). Дашкевич активно (поряд з Іваном Вакарчуком і Франком Сисиним) долучився до відкриття 1992 р. Інституту історичних досліджень, підтримував діяльність створеного того ж року Інституту історії Церкви, низки інших організацій.

З його ініціативи у Львові відновлено сходознавчі студії (зокрема з вірменістики та гебраїстики). Ярослав Романович брав діяльну участь у роботі Інституту сходознавства імені А. Кримського, Інституту Східноєвропейських досліджень (тепер – Інститут Європейських досліджень), а з 1998-го очолив кафедру сходознавства Львівського національного університету імені Івана Франка²⁰. Для мене, як і для інших його учнів, друзів, приятелів і знайомих, Ярослав Романович Дашкевич назавжди залишиться Лицарем Духу. Він поєднував у собі шляхетність родинного середовища, запальність національно-патріотичної атмосфери міжвоєнної Галичини, безкомпромісність часів Другої світової війни, товарицькість табірного життя, критичність і виразну громадянську позицію дисидентства, ошадливість і скромність років вимушеного безробіття в радянську добу, інтелектуальну універсальність і вірність улюбленій справі, відкритість до іншого та безмежну любов до своєї батьківщини.

¹⁹ Товариську, майже родинну атмосферу у Львівському відділенні, створену Ярославом Дашкевичем, тепло описує один з його учнів: *Федорук Я.* Археографія в «Парнасі» (1990–1995) // Пам'ятки України: історія та культура. – 2012. – Ч. 1. – С. 36-46; Ч. 2-3. – С. 52-63.

²⁰ Його заслуги в організації українського наукового життя відзначені, серед іншого, орденами Ярослава Мудрого V ступеня (Україна, 2006 р.) та Св. Саака і Св. Месропа (Вірменія, 1998 р.), медалями Михайла Грушевського (НТШ, 1994 р.) і «80 років НАН України» (1998 р.) та Міжнародною премією ім. Антоновичів (США, 1995 р.) і Державною премією ім. А. Кримського (2006 р.). Свідченням високого авторитету вченого в науковому світі є його обрання почесним доктором Академії наук Вірменії (2007 р.) й Української вільної академії наук (США, 1994 р.), членом Українського історичного товариства (США, 1991 р.), Російського палестинського товариства (Росія, 1986 р.), дійсним членом Географічного товариства СРСР (1986 р.), членом Міжнародної асоціації істориків паперу (Німеччина – Швейцарія, 1974 р.). Дослідникові також присвоєно почесне звання «Заслужений діяч науки і техніки України» (2001 р.).

Суспільні реалії, інтелектуальне служіння та публічна діяльність

На формування «історіософії» Ярослава Дашкевича та його дослідницьких пріоритетів у сфері релігієзнавства і соціокультурних студій суттєвий вплив мали суспільно-політичні реалії й духовна атмосфера міжвоєнного періоду, Радянського Союзу та незалежної України. З-поміж багатьох інших яскравих сюжетів свого тернистого життєвого шляху вчений згадує особисте знайомство з найвизначнішими представниками українського клиру – митрополитами Андреем Шептицьким і Йосифом Сліпим (с. 533-540), гімназійні уроки катехизму від Гавриїла Костельника (с. 543-548), табірний досвід спілкування із заарештованими греко-католицькими священиками в 1950-х рр. у Спаському таборі біля Караганди, свою участь у підпільних богослужіннях («коли на Службу Богу ми збирались у Спаську в закутині табірному бараку», с. 26-27) тощо. Загальним контекстом «релігієзнавчого досвіду» Ярослава Романовича була поступова секуляризація українського суспільства першої половини ХХ ст. (а особливо у Львові), «цивілізаційні дискусії» між «восточниками» і «западниками» в Греко-Католицькій Церкві, заангажованість духовенства в український національно-визвольний рух та панівна в Радянському Союзі політика воєвничого атеїзму.

Після Другої світової війни ті науковці, які залишилися в Україні чи згодом були виховані в новій радянській системі освіти, постали перед непростим вибором: 1) стати в «тиху» чи відкрити опозицію до комуністичної ідеології; 2) здійснити максимально можливу в умовах тоталітаризму «інтелектуальну втечу» від нав'язуваних марксистських схем і концепцій, обмежившись вивченням формально нейтральних «ідеологічно» тем²¹; 3) вірою й правдою служити радянській системі на кафедрах релігієзнавства, у Товаристві «Знання» й у відповідних відділах обласних і республіканських організацій КПРС та радянських державних органів влади, «викриваючи реакційну роль релігії» і ставлячи під сумнів репутацію історичної науки. У радянський період не могло бути й мови про фахове опрацювання тем, пов'язаних з релігійною культурою, а нова комуністична ідеологія з її воєвничим атеїзмом детермінували усунення з дослідницьких програм наукових

²¹ Назагал позитивну оцінку праць провідних українських дослідників-«медієвістів» радянської доби дають: *Ісаєвич Я.* Наші три відродження – не лише здобутки, але й втрати // *Сучасність.* – 1998. – № 12. – С. 136; *Портнов А.* Научная среда и академические культуры в современной Украине: вступительные соображения // *Его же.* Упражнения с историей по-украински. – Москва, 2010. – С. 104-127); *Pelenski J.* Soviet Ukrainian Historiography after World War II // *Jahrbücher für Geschichte Osteuropas.* – 1964. – Bd. 12. – Heft 3. – S. 384.

інститутів та університетів релігієзнавчих сюжетів. Ярослав Романович обрав другий шлях, вимушено здійснивши «професійну втечу» від марксистської ідеології у світ вірменістики й джерелознавства. Публікувати наукові статті дослідник міг лише в Ленінграді чи Москві, далекій Вірменії, сусідній Польщі або ж на Заході.

Нові горизонти для реалізації творчого потенціалу як організатора науки й дослідника соціокультурних і релігійних феноменів в історії України для вченого відкрилися у другій половині 80-х – на початку 90-х рр. ХХ ст. Проголошення Михайлом Горбачовим політики «перебудови» в СРСР, процеси культурно-національного відродження, масовий рух за легалізацію церковних спільнот, небувале релігійне пожвавлення та, врешті, здобуття Україною 1991 року незалежності значною мірою визначили коло наукових зацікавлень, характер інституційно-організаційної діяльності й публічної активності Ярослава Дашкевича як інтелектуала і громадського активіста. Думаю, саме ці обставини зумовили привернення уваги дослідника до таких нових для вітчизняної гуманітаристики напрямів, як релігієзнавство, церковна історія, релігійна культура (чи в ширшому значенні – соціальна культура). Однією з причин «наукового повороту» Ярослава Романовича було усвідомлення потреби подолання наслідків панування наукового атеїзму в радянський період: «Довга перерва в дослідженнях історії християнської Церкви в Україні, викликана комуністичним пануванням не просто атеїстів, але й войовничих антирелігійників, відбилася дуже негативно на духовності суспільства України» (с. 3).

Без сумніву, на заангажування Ярослава Романовича в нові напрями досліджень відчутний вплив мало феноменальне відродження релігійного життя в Україні наприкінці 80-х – на початку 90-х рр. Цей процес відбувався на тлі «великого повернення» релігії у приватне життя й публічну сферу сучасного глобалізованого світу, зокрема в країнах Африки, Латинської Америки та Центрально-Східної Європи²². За підрахунками фахівців, упродовж 1991-1996 рр. в Україні втричі зросла кількість релігійних громад (з 6000 до 18000), було зареєстровано понад 100 конфесій, суттєво зросла статистика практикуючих вірян, публічно декларованої релігійності й пожвавлення релігійних практик. У той час активно розбудовувала свої структури Українська Греко-Католицька Церква (далі – УГКЦ), відродилася Українська Автокефальна Православна Церква, з'явилася Українська Православна Церква Київського патріархату, постала мережа юдейських і мусульманських гро-

²² На цей феномен нещодавно звернув увагу: *Сленський В.* Велике повернення: Релігія у глобальній політиці та міжнародних відносинах кінця ХХ – початку ХХІ століття. – Львів, 2013 (український випадок розглядається на с. 343-480).

мад, динамічно розвивалися протестантські спільноти, особливо на півдні та сході країни²³. Присутність релігієзнавчої проблематики в публічному просторі суттєво зростає з огляду на потребу протистояння ідеології «руського мира» в Україні²⁴. Іншими словами, релігійний чинник вже на зорі української незалежності почав відігравати помітну роль не лише в соціальному та суспільно-політичному, а й культурному і науковому житті держави.

Для вибору дослідницьких пріоритетів Ярослава Дашкевича не менш важливою була і суспільно-політична атмосфера першого десятиліття незалежності. Тоді в Україні почали формуватися інституційний і неформальний суспільний підходи до інтерпретації минулого та встала розроблятися комеморативна політика історичної пам'яті як базової функції держави. Вона полягала в «реабілітації» вітчизняної історії, а її метою було створення спільного гуманітарного простору й досягнення загальнонаціонального консенсусу щодо інтерпретації ключових питань минулого. До цілеспрямованої політики конструювання нової української ідентичності від початку 1990-х рр. активно долучилися інституції Національної академії наук України, в т. ч. новостворений Інститут української археографії та джерелознавства імені М. С. Грушевського, в якому працював Ярослав Романович.

Так у 1900-х рр. у Дашкевича з'явилася унікальна можливість фактично «з чистого аркуша» освоювати нову для незалежної України царину релігієзнавства, релігійної культури й церковної історії. Особиста переконаність в особливій ролі творчої інтелігенції, почуття громадянської відповідальності та наукова мотивація визначили заангажування вченого в «органічну працю» з розбудови мережі гуманітарних осередків у Львові й Києві. У поєднанні з необхідністю подолати постатеїстичну комуністичну спадщину з її діалектичним матеріалізмом²⁵ це зумовило появу низки громадських ініціатив Ярослава Дашкевича, до яких він долучався особисто або які сам започаткував. Його виразна публічна постава й ініціативи суттєво впливали на зміст, характер і масштаби академічних досліджень відповідного профілю.

²³ *Gudziak B.* Ukrainian Religious Life during the First Five Years of Independence // Towards a New Ukraine I: Ukraine and the New World Order 1991-1996'. Proceedings of a Conference held at the University of Ottawa, March 21–22 1997. – Ottawa, 1999. – P. 49-72 (скорочений український варіант статті опубл. у: *о. Гудзяк Б.* Релігійне життя в Україні у перші п'ять років незалежності // Ковчег: Наук. зб. із церковної історії. – 2000. – Ч. 2. – С. 165-175).

²⁴ *Портнов А.* Між «Центральною Європою» та «Русским миром»: Сучасна Україна у просторі міжнародних інтелектуальних дискусій. – К., 2009; «Русский мир» патріарха Кирила не для України: Зб. наук. ст. / За ред. А. Колодного. – К., 2014.

²⁵ Див. критику цієї спадщини у вітчизняній гуманітаристиці: *Глистюк Я., Комар Ю.* «Діалектична історія» Церкви // Ковчег. – 2003. – Ч. 4. – С. 322-329.

З духовних, національно-патріотичних і політичних мотивацій львівський професор рішуче виступав за інституційну єдність греко-католиків в Україні, а шлях до поєднання вбачав у наданні УГКЦ статусу патріархату й долученні Мукачівської єпархії на Закарпатті до тодішньої Києво-Галицької митрополії (с. 17). Тому Ярослав Дашкевич підтримав звернення представників української інтелігенції до папи римського Івана Павла II з проханням канонічного визнання патріархату УГКЦ: «Цього історичного акту ми віддавна чекаємо в Україні – і не тільки вірні греко-католики, а й багато православних українців-патріотів, які прагнуть, аби Церква стала вельми потрібним потужним чинником не лише релігійного, а й загальнодуховного відродження нашого народу та якнайскорішого виходу Української держави з теперішнього тяжкого стану»²⁶.

З огляду на провідні позиції греко-католиків у західноукраїнському регіоні та зокрема у Львові, дослідник як експерт і публічний інтелектуал діяльно співпрацював з духовенством УГКЦ. Він уболівав за справу беатифікації Андрея Шептицького, ратував за встановлення у сквері навпроти собору Св. Юра у Львові пам'ятника митрополитові (с. 26-27), що був урочисто відкритий вже після смерті вченого, у липні 2015 р. Вказуючи на труднощі в діалозі з єврейськими і польськими колами щодо визнання українського Мойсея, професор згадує свою зустріч в Ізраїлі з рабином Давидом Кагане, якого від смерті ще малим хлопчиком врятував кир Андрей. На прохання тодішнього єпископа-помічника, протосинкела Львівської архієпархії Юліана Гбура, Ярослав Дашкевич у січні 1995 р. підготував аналітичну довідку про історичні джерела ідентичності УГКЦ. У своїх пропозиціях до проекту пособорового документа «Місце УГКЦ у Вселенській Церкві» він наголошував: «На мою думку, найкраще – на сьогодні – сутність даної Церкви визначає назва Українська Католицька Церква (УКЦ)». Причому термінологічні проблеми дослідник уписував у ширший контекст ідеї патріархального устрою УГКЦ та соборноправних традицій Східних Католицьких Церков²⁷.

Загалом Ярослав Романович був прихильником активного залучення Церкви в суспільно-політичне життя України, побоюючись, що її «залишають поза бар'єром духовного національного життя» та намагатимуться «розбити зсередини» (с. 28). У числі інших громадських, культурних та акаде-

²⁶ Опубл. у: Його святості Іванові Павлу II Папі Римському: [Відкритий лист членів НТШ про необхідність створення Патріархату Української Греко-Католицької церкви] // Львівська газета. – 2004. – 9 квітня. – № 64. – С. 4.

²⁷ Дашкевич Я. Зауваження до документу «Скликання Собору 1996 року – Собор Всесвітньої Української Католицької Церкви» // Меморіальна бібліотека-архів Ярослава Дашкевича. – С–6/10: Церква (4 стор.).

мічних діячів, науковець напередодні Помаранчевої Революції підтримав «Звернення синоду єпископів Києво-Галицької митрополії УГКЦ до вірних і всіх людей доброї волі щодо соціально-політичної ситуації в Україні». Автори заяви наголошували, що «Церква за своєю природою не може бути байдужою до політичних подій, які стосуються морально-етичних аспектів життя українського суспільства, оскільки вона, поряд з державою, покликана самим Богом служити цьому суспільству [...]. Церква закликає вірних до змін, які можливі, лише якщо змінимо себе, себто зайmemo активну позицію, підкріплену нашою суспільною жертвою та подвигом»²⁸.

В одному з інтерв'ю наприкінці 1990-х рр. Дашкевич зауважив, що «Україна упродовж кількох століть була симбіозом західної та східної культур». Тому дослідник не бачав для держави внутрішніх загроз з боку ісламу, зокрема появи глобального мусульмансько-християнського конфлікту, інспірованого кримськими татарами. Водночас безпосередню загрозу, на його думку, несуть російські політики, які спеціально розігрують «кримську карту» супроти України²⁹. Як на одну з перешкод у національній, культурній і духовній інтеграції українського народу Я. Дашкевич називав діяльність Московського патріархату в Україні (с. 18). У 2001 р. він виступив одним з ініціаторів Відкритого листа Президенту України Леонідові Кучмі «Російська православна церква проти незалежної України!». У документі наголошувалося, що «РПЦ ставить перед собою не релігійні, а політичні цілі: утримання частини громадян нашої держави в суто колоніальній залежності, духовній зомбованості та знеціненні здобутків національного державотворення і – в остаточному результаті – повернення України у відновлювану Російську імперію»³⁰. Учений так само застерігав релігійні середовища й усе українське суспільство від «фальшивого екуменізму»: «Може, треба краще підбирати приятелів для екуменічних розмов і не бути тут під впливом антинаціонального глобалізму» (с. 27).

Дослідник активно підтримував заходи зі збереження культурної релігійної спадщини в Україні. Свого часу він став свідком нищення, розкрадання і розпорошення після Львівського псевдособору 1946 р. унікальної книгозбірні «Студіону». Тому він так наполегливо заохочував сучасні єпархіальні управління засновувати локальні церковні архіви й бібліотеки (ідея

²⁸ Своєчасне і потрібне слово [На підтримку «Звернення синоду єпископів Києво-Галицької Митрополії УГКЦ до вірних і всіх людей доброї волі щодо соціально-політичної ситуації в Україні»] // Львівська газета. – 2004. – 12 лютого. – № 26. – С. 4.

²⁹ Дашкевич Я. Ісламська загроза – міф чи правда? // Експрес. – 1999. – 9-17 жовтня. – № 40. – С. 7.

³⁰ Російська православна церква – проти незалежної України!: Відкритий лист Президенту України Л. Кучмі // Молода Галичина. – 2001. – 19 квітня. – № 36. – С. 6.

Центральної бібліотеки УГКЦ), видавати шематизми, ретельно опрацьовувати «пам'ятки усної історії» та іншу інформацію, яка є продуктом сучасного технологічного світу (с. 11-12, 15). У середині 2000-х рр. Дашкевич очолив Комітет захисту архівів України, що був створений у зв'язку із львівською «архівною справою» як реакція громадськості на масове пограбування унікальних колекцій Центрального державного історичного архіву України у Львові, в т. ч. і рідкісних документів греко-католицької консисторії (зокрема з «Архіву історії унії»)³¹.

Ярослав Романович закликав церковні інституції й мирян докласти всіх зусиль для запобігання руйнації дерев'яних храмів в Україні – шедеврів сакральної архітектури: «Згоріло вже близько 80-ти, але ні в одному випадку паліїв не знайдено» (с. 27). У 2003 р., разом з іншими провідними громадськими, культурними і релігійними діячами Львова, він підтримав «Звернення духівництва та представників інтелігенції Львова» як протест проти некваліфікованого перенесення ікон з давньої вірменської катедри в не пристосовані для їхнього зберігання приміщення, що загрожувало втратою безцінної колекції українського мистецтва Національного музею у Львові³². Так само Ярослав Романович рішуче став на захист давнього 500-літнього єврейсько-караїмського кладовища у Львові, яке із середини 1990-х рр. почали по-варварськи руйнувати. У червні 2001 р. вчений вимагав створення на території цвинтаря «історико-меморіальної зони», а наступного року поставив свій підпис під колективним зверненням львів'ян на ім'я міського голови Василя Куйбіди з вимогою «негайно припинити будь-які будівельні роботи на місці поховань юдеїв і караїмів» та встановити там пам'ятний знак³³.

У зв'язку з дискусіями, що спалахнули 1996 р. у Львові після встановлення фігури Богоматері на фонтані в центрі міста (проспект Свободи), Дашкевич на прохання міської ради підготував кваліфіковану «Експертну оцінку». Він наголошував, що «культ Богоматері характерний для більшості християнських конфесій – він не є національною монополією». Водночас, на його думку, «скульптурні зображення культового змісту не протирічать

³¹ Вісник Комітету захисту архівів / Голов. ред. Я. Дашкевич. – 2006. – Вип. 1-2.

³² Опубл. за: Звернення духівництва та представників інтелігенції Львова до голови Львівської обласної державної адміністрації п. Мирона Янків, до Львівського міського голови п. Любомира Буняка: [Протест проти перенесення ікон з Вірменської церкви в не пристосовані для їх зберігання приміщення] // Поступ. – 2003. – 4-5 березня. – № 32. – С. 10.

³³ Дашкевич Я. «Львівське старе єврейське кладовище...» // Меморіальна бібліотека-архів Ярослава Дашкевича. – С-5/10: Львів: пам'ятки, меморіальні таблиці (в т. ч. Львівська обл.) (2 стор.).

українській греко-католицькій традиції; також Православна Церква відноситься тепер до них толерантно»³⁴.

Інституційна заангажованість та «органічна праця»

З-поміж іншої інституційної активності професора Дашкевича вартує згадати його головування з 1997 р. в Історичному товаристві Нестора Літописця в Києві, незмінне співредакторство (з 1992 р.) у науковому збірнику «Історія релігій в Україні», співпрацю з часописом «Київська Церква» (Львів), ініціативне членство в редколегії історично-теологічного щорічника «Український богослов» (Київ, 1999-2003 рр., вип. 1-2) та журналі «Пам'ять століть». На ці академічні середовища львівський учений покладав великі надії, сподіваючись за їхньої підтримки створити комунікативну мережу напівформальних осередків релігієзнавчих, церковно-історичних і соціокультурних студій. Одним з найяскравіших епізодів публічного заангажування Ярослава Романовича була його участь у першій половині 1990-х рр. в «Берестейських читаннях», організованих Інститутом історії Церкви. За підсумками дискусій з провідними богословами, істориками й культурологами з багатьох країн світу, вчений тоді виснував: «Ми відкрили чимало нових аспектів [...] досліджень не лише з історико-церковної точки зору, але також і з богословської». Водночас він наголошував, що науковцям треба завжди «говорити правду, якою б гіркою і часом страшною вона не була» (с. 29-33).

Ярослав Дашкевич виступив організатором (співорганізатором) й учасником низки академічних форумів в Україні та за її межами. Дослідник також брав активну участь у міжнародних і національних конференціях, круглих столах, семінарах, робітнях³⁵. Зокрема, львівський професор був запрошений на міжнародний симпозіум «*Social, Economic and Religious Status of the Christians in the Ottoman Empire*», що відбувся в Белграді в жовтні 1999 р., та конгрес до 1000-ліття Хрещення Русі в Равенні (Італія) у квітні

³⁴ Дашкевич Я. «Вважаючи, що ухвала ЛМР...» // Там само (1 стор.).

³⁵ У Меморіальному музеї-бібліотеці Ярослава Дашкевича збереглися запрошення, програми й тексти його доповідей на Міждисциплінарному семінарі «Собор Святого Юра у Львові: історична, архітектурна та мистецька традиція (XIII – перша половина XVIII століть)» (Львів, 12 березня 2009 р.) та низці конференцій: «Християнин і політика» (Брюховичі-Львів, 15–22 травня 2001, 5–7 червня 2002 р.), «Галицька митрополія і її роль в історичному, культурному та духовному житті Європи» (Івано-Франківськ, 7–9 червня 2001 р.), «Князь і король Данило: проблеми суспільства, держави, церкви» (Галич, 13 жовтня 2001 р.), «Петро Могила і проблеми сучасності» (Львів, грудень 2001 р.), «Митрополит Андрей Шептицький: дилема гуманістичного вибору в умовах тоталітарних режимів» (6–7 листопада 2005 р.) тощо.

1988 р., на якому український вчений, як «невиїзний», так і не зміг виголосити свою доповідь «Rus' and Armenia: Religious and Cultural Contacts, 9 to mid-13 centuries».

Однак найважливішим внеском Ярослава Дашкевича і його партнерів з Музею історії релігії й Інституту філософії імені Г. Сковороди НАНУ в розбудову релігієзнавчих студій в Україні стало започаткування у Львові в 1992 р. традиції щорічних наукових конференцій відповідного профілю³⁶. Після проголошення української незалежності тогочасному суспільству бракувало незаангажованої й науково обґрунтованої інформації про особливості релігійного життя, історичні й соціокультурні зумовленості численних конфліктів на релігійному ґрунті. За спогадами співробітників Львівського музею історії релігії, саме неспокійна міжконфесійна ситуація в державі, особливо в Західній Україні, спонукала збиратися за круглим столом представників різних конфесій, щоб віднайти шлях до примирення й порозуміння³⁷. Перша така зустріч відбулася 27-31 травня 1991 р., а її спікером став Ярослав Дашкевич. Він і сформував основні завдання форуму, незмінно їх дотримуючись упродовж наступних двадцяти років: «Перша й основна мета – відновити наукову течію студій традиційних і нетрадиційних релігій в Україні»³⁸. Фактично, йшлося про «відродження української духовної культури»³⁹, «фундацію релігієзнавства в сучасній Україні» та консолідацію навколо цієї ідеї широкого кола фахівців як з України, так і з-за кордону.

Накреслені вченим основні напрями досліджень охоплювали: 1) історію релігій в Україні; 2) історію культури і науки в Україні «у зв'язку з діяльністю різних конфесій»; 3) «практично-видавничі проблеми» (зокрема впорядкування «Української релігієзнавчої енциклопедії»)⁴⁰. Щорічний цикл кон-

³⁶ Їхні наукові здобутки узагальнено в: *Киричук О.* Двадцятий щорічник «Історія релігій в Україні»: спроба аналізу // *Історія релігій в Україні: Наук. щорічник.* 2010 рік. – Львів, 2010. – Кн. 1. – С. 3-16.

³⁷ *Білик З., Моравська Л.* Спогади про великого вчителя // *Лицар духу.* – С. 124-126. Інша, давніша версія спогадів побачила світ у: *Моравська Л.* Початок дослідницької праці. Спогади про професора Ярослава Дашкевича // *Вісник Львівського музею історії релігії.* – 2010. – Ч. 7. – С. 9-10.

³⁸ *Дашкевич Я.* Міжнародні круглі столи «Історія релігій в Україні» // *Музей.* – Львів, 2003. – Ч. 3. – С. 21; *Його ж.* Початок дослідницької праці // *Релігія в Україні: Дослідження. Матеріали.* – Львів, 1992. – Вип. 1. – С. 3-7; *Його ж.* Працювати задля піднесення духовного рівня народу. [Інтерв'ю Т. Різун] // *Арка: Суспільно-релігійна газета.* – 2003. – Ч. 11. – С. 4.

³⁹ *Дашкевич Я.* Чи є духовна криза в Україні? // *Меморіальна бібліотека-архів Ярослава Дашкевича.* – С-3/3: Інтерв'ю, статті. (3 стор.).

⁴⁰ *Моравська Л.* Початок дослідницької праці... – С. 10.

ференцій «Історія релігій в Україні», а також незмінно публіковані його матеріали, створили відкритий інтелектуальний простір для вільного обміну досвідом науковців з різних регіонів України та закордону, стимулювали координацію зусиль археологів, архітекторів, богословів, істориків, культурологів і мистецтвознавців у вивченні найрізноманітніших аспектів релігійного життя християнських та інших конфесійних спільнот, а також уведення в науковий обіг нових джерельних матеріалів і фахових напрацювань⁴¹.

Душею, академічним лідером й промотором цієї неформальної спільноти був саме львівський професор. Як згадує один з координаторів конференцій – Лілія Моравська, «до сьогодні бачу щасливу постать проф. Ярослава Дашкевича з яскравим букетом квітів у руках та осяйними мудрими очима»⁴². Одним із здобутків майже двадцятирічної діяльності щорічного форуму була поява численної когорти релігієзнавців⁴³ та публікація низки тематичних збірників з історії Церкви в Україні, упорядкованих за редакцією Ярослава Дашкевича. Зокрема, побачили світ такі видання, як «Різдво Христове 2000» (2001 р.); «Українські землі часів короля Данила Галицького: церква і держава» (2005 р.); «Галицька митрополія 1303–1807–2007» (2007 р.); «Катакомбна Церква» (двадцятиліттю виходу Української Греко-Католицької Церкви з підпілля присвячується) (2009 р.); «200-ліття з дня народження Маркіяна Шашкевича» (2011 р.), а також нариси про греко-католицького митрополита Михайла Левицького (1816-1858). Окрім того, за академічного патронату професора оприлюднено унікальний каталог надмогильних пам'ятників караїмського кладовища в околицях Галича⁴⁴.

⁴¹ Деякі з програмних статей ученого опубл. у: *Дашкевич Я.* Переяслав 1654 року: наслідки для Київської Церкви // *Історія релігій в Україні: Наук. щорічник.* 2004 рік. – Львів, 2004. – Кн. 1. – С. 224-228; *Його ж.* 2000-річчя Ісуса Христа та українська історична наука // *Історія релігій в Україні: Матеріали VIII Міжнар. круглого столу* (Львів, 11-13 травня 1998 р.). – Львів, 1998. – С. 82-84; *Його ж.* Унія українців та унія вірменів: порівняльні аспекти // *Берестейська унія (1596-1996): Ст. й матеріали.* – Львів, 1996. – С. 74-86.

⁴² *Білик З., Моравська Л.* Спогади про великого вчителя... – С. 126.

⁴³ Як зауважив сам Ярослав Романович, «тут були не лише наукові досягнення [...], а й утворення своєрідної наукової спільноти, яка має свої відгалуження по цілій Україні» (*Дашкевич Я.* Початок доброго шляху // *Релігія в Україні (Матеріали. Дослідження. Вип. I–III). Історія релігій в Україні (Тези повідомлень II–V круглого столу): Бібліографічний покажчик / Упоряд. Л. Моравська.* – Львів, 2009. – С. 3-4).

⁴⁴ *Караїмське кладовище біля Галича: Каталог надмогильних пам'ятників / І. Юрченко, О. Кефелі, Н. Юрченко, О. Береговський; Наук. ред. Я. Дашкевич.* – Львів; Галич, 2000.

Методологічні засади досліджень

Примордіалізм та український «генетичний ланцюг»

Дашкевич ніколи не вважав себе теоретиком-історіографом і критично ставився до філософії історії й історіософії, не розглядаючи їх як фахові дисципліни («філософія не наука, а система поглядів», с. 24). Між тим стрижнем методології Ярослава Романовича був позитивізм⁴⁵ у його неоромантичній версії, адже «основна підстава досліджень, фактологічна і фактографічна, [...] була встановлена якраз за допомогою позитивістичної методики» (с. 24). На переконання вченого, «наукова – справді наукова, а не голослівна – дискусія дозволить дійти якнайближче до істини [...]», а серцевиною такого підходу мають стати засади «науковості, критичності, джерельності»⁴⁶. «Історіософія» вченого опиралася на «українську тріаду» – ідею нації, держави й території, в чому він убачав основний зміст історії своєї вітчизни. Це означає, що Дашкевич був переконаним примордіалістом, у своїх дослідженнях поєднуючи здобутки державницької школи та народницької історіографії з її романтичними уявленнями про народ. Основою позитивістичної методології Ярослава Романовича були ретельні джерельні студії. Джерело в такій парадигмі виступає як «носій адекватної інформації про минуле» й об'єктивно відображає історичну реальність⁴⁷. Тому завдання української науки, як уважає вчений, полягає в реабілітації «повноцінного використання історичних джерел та відновленні раціонального співвідношення джерельних і позаджерельних знань»⁴⁸.

Згідно із сучасною західною класифікацією, Ярослава Дашкевича можна зарахувати до «переконаних переніалістів», які вважають, що нації існують віддавна, щонайменше від часів Середньовіччя (теорія т. зв. «генетичного

⁴⁵ Позитивізм розглядає суспільство як соціальний організм, по-соціологічному тлумачить історичні явища, де об'єктами пізнання стають соціальні структури, в т. ч. нація і держава. Він надає історичним дослідженням раціональної основи й об'єктивності, з наголосом на еволюціонізмі як основі методологічного підходу щодо підтвердження тягlosti української культурної традиції.

⁴⁶ Дашкевич Я. Із вступного... // Меморіальна бібліотека-архів Ярослава Дашкевича. – С–6/10: Новоязичництво (рукопис, укр. мова, 1 стор.).

⁴⁷ Як слушно зауважив Леонід Зашкільняк, «позитивізм як увага до джерела та його неодмінне включення у вивчення історичних структур є науковим кредо Я. Дашкевича» (Зашкільняк Л. Про нові шляхи в сучасному історіописанні (з Ярославом Дашкевичем у тлі) // Українське джерелознавство... – С. 63-69 (цитата на с. 65)).

⁴⁸ Див.: Дашкевич Я. Джерельне та позаджерельне знання в історичному дослідженні // Його ж. Майстерня історика. – С. 233. Цій сфері наукових зацікавлень історика присвячена стаття: Капраль М. У майстерні історика: Ярослав Дашкевич як джерелознавець та дослідник спеціальних історичних дисциплін // Там само. – С. 5-43.

ланцюга»)⁴⁹. Водночас він не належить до «чистих примордіалістів», які сповідують натуралістичні ідеї про «вічність» та органічність (примордіальність) існування націй, з наголосом на іманентній потребі самовідтворення і наявності наперед визначених «культурних кодів», властивих лише певному суспільству. І справді, вчений сповідував реалістично-історичний підхід у трактуванні подій минулого і сьогодення, був переконаним прихильником раціоналізму та позитивізму як об'єктивістичного методу пізнання. Дашкевич уважав, що основним об'єктом уваги історика мають бути *народ (нація) і держава* – поєднання народницьких концепцій М. Грушевського⁵⁰ (етнічний критерій концепції нації) та державницького напрямку, репрезентованого насамперед Іваном Крип'якевичем. За Я. Дашкевичем, українська нація має етногенетичний характер, що виводиться з «етнічного ядра» (етнос – народ – нація). Ці погляди опираються на теорії примордіалізму й переніалізму – переконання в тому, що нації (в т. ч. українська) існували.

Таким чином, примордіалісти трактують нації як «природні спільноти», хоч вони мають перерви й прогалини у своєму історичному розвитку, відносно повільні ритми колективної культурної ідентичності нівелюються домінуючим тяглим характером їхнього розвитку⁵¹. Тому поява наприкінці XVIII – на початку XIX ст. модерного націоналізму та, як у випадку «малих народів» Центральної і Східної Європи, національних визвольних рухів, не означала «винайдення» націй, а лише їхній перехід в якісно нову фазу розвитку⁵². Отже, Ярослав Дашкевич є прихильником українського національного нарративу, який трактує націю не як «винахід» модерної епохи, а як етнокультурну спільноту, що виводить свою генеалогію від часів Київської Русі. Іншими словами, вчений не акцептував культурної зумовленості людського пізнання та історії як конструктору сучасної культури. Нові віяння⁵³ він

⁴⁹ Так уважає, зокрема, польський дослідник Томаш Стрик, з огляду на те, що Дашкевич дає появу українського народу часами Київської Русі (*Stryjek T. Jakiej przeszłości potrzebuje przyszłość?...* – S. 418).

⁵⁰ *Дашкевич Я.* Михайло Грушевський – історик народницького чи державницького напрямку? // *Його ж.* Постаті. – Львів, 2016. – С. 405.

⁵¹ «Безперервний переніалізм» наголошує на тягlostі існування етносів/народів/націй, з вірою в те, що безперервну присутність історичної й культурної традиції можна довести за допомогою наукових методів (*Stryjek T. Jakiej przeszłości potrzebuje przyszłość?...* – S. 417-423).

⁵² *Сміт Е. Д.* Націоналізм: Теорія, ідеологія, історія / Пер. з англ. Р. Фешенко. – К., 2004. – С. 51-54. Див. також: *Касьянов Г. В.* Теорії нації та націоналізму. – К., 1999. – С. 268-270.

⁵³ Ярослав Дашкевич рішуче відкидає модерні теорії націотворення (див.: *Дашкевич Я.* Постмодернізм та українська історична наука // *Українські проблеми.* – 1999. – № 1-2. – С. 109-119). Їхніми репрезентантами передовсім виступають Ернест Гелнер,

трактував як «вплив глобалізації з походом проти національної історії» (с. 24). У культурологічному сенсі Ярослав Дашкевич був близький до поглядів польської дослідниці Антоніни Клоковської⁵⁴, котра наголошувала на етнічних основах генези націй, тривалому процесі соціальної інтеграції середньовічних і ранньомодерних суспільств як повноцінних «націй».

Водночас львівському професорові не була властива антропологізація підходу до минулого, концентрація уваги на людині. Він радше волів студіювати територіальні групи, для яких характерною є спільна ідентичність. У своїх поглядах дослідник поєднував як ідеї переніалізму, так і методи, вперше чітко сформульовані Омеляном Прицаком на своїй відкритій лекції у Києві 1990 р.⁵⁵, що їх можна назвати «територіальною концепцією історії України». Згідно з візією видатного сходознавця, необхідно вивчати всі етноконфесійні групи, що проживали в минулому в межах сучасної України, а також усі регіони, що входили до складу її сучасної території, адже сукупно вони творили спільний простір з різними цивілізаціями, де домінували українці. Так сформувався ще один принцип, на якому наполегливо наголошував Дашкевич, – «*соборність українських земель*», тобто ідея єдності різних історичних земель та первинність загальнонаціональних рис порівняно з партикулярними регіональними відмінностями.

Ідея Великого степового кордону на етноконфесійному пограниччі

Ярослав Дашкевич першим серед українських дослідників, опираючись на свій досвід сходознавчих студій (насамперед з вірменістики), звернув увагу на феномен Великого кордону (цей термін він уживав з 1989 р.) як досить широкої рухливої степової смуги на півдні сучасної України, що розділяла

Бенедикт Андерсон, Мірослав Грох та Ерік Гобсбаум. Як необхідну умову формування націй, вони постулюють узгодження кордонів держав з межами культурно однорідних соціальних груп, тобто наголошують на головному принципі націоналізму: «кожна нація повинна мати свою державу». Серед іншого теоретики модерного націоналізму опираються на конструктивістський підхід, що наголошував на появі націй у XIX ст. як продукту, свідомо створеного місцевими інтелектуалами й політиками, а самі націотворчі процеси були наслідком процесів модернізації й індустріалізації (появи промислової революції) тогочасних традиційних суспільств, які щораз більше ставали масовими й організованими, а також маніпуляцій тогочасних еліт з культурою. Згідно з інтерпретацією Гелнера, нація (народ) є творінням націоналізму, має масовий характер і є культурно однорідною спільнотою. (Андерсон Б. Уявлені спільноти. Міркування щодо походження і поширення націоналізму. – К., 2001; Винайдення традиції / За ред. Е. Гобсбаума, Т. Рейджера. – К., 2010; Гелнер Е. Нації та націоналізм. Націоналізм / Пер. і наук. ред. Г. Касьянова. – К., 2003).

⁵⁴ Kłoskowska A. Kultury narodowe u korzeniu. – Warszawa, 1996.

⁵⁵ Див.: Прицак О. Що таке історія України? // Слово і час. – 1991. – № 1. – С. 53-60.

осіле християнське (землеробське) населення і мусульман-кочівників⁵⁶. Артикулюючи концепт українського пограниччя, він опирався на теорію відомого американського науковця Фредерика Джексона Тернера про фронтір (*frontier theory*) як зону взаємодії й протистояння полікультурних домодерних спільнот, де відбувається динамічна комунікація, наслідком якої стають запозичення, пристосування й відкинення тих чи інших культурних і соціальних практик⁵⁷. На думку Я. Дашкевича, «співвідношення прикордоння й гінтерланду в конфесійній сфері» є одним з найважливіших дослідницьких завдань сучасної історіографії на стику вивчення проблем «релігія та етнос», «прозелітизм і конверсія» і «релікти попередньої конфесії в новоприйнятій релігії та взаємопроникання елементів різних релігій» (с. 37-38). Наявність Великого кордону в Північному Причорномор'ї, де зустрілися три великі релігії – буддизм, іслам і християнство, дуже різнила історію України від минулого інших, «континентальних» країн. Цей кордон між Азією та Європою, як і «велике пограниччя» Ф. Тернера на Американському континенті (*borderlands*), був взаємопроникним (інклюзивним) і передбачав міжкультурний діалог та обмін соціальним досвідом між різними етноконфесійними спільнотами регіону (с. 37). Упродовж XIV–XVIII ст. участь у цьому духовному, економічному, культурному й політичному взаємообміні на теренах сучасної України брали не лише українці, поляки й росіяни, з одного боку, і татари, ногайці й турки – з другого, але й менш численні спільноти – кримські татари, євреї, караїми, вірмени, черкеси тощо (с. 7-8).

Релігійна ситуація на Великому кордоні залишалася складною, але загалом для неї «були характерними відносини толерантності» (с. 8); стабільність цих відносин залежала від низки економічних, мілітарних і політичних факторів. Я. Дашкевич наголошує на еластичності релігійної ситуації, коли періоди відносної толерантності й віротерпимості чергувалися

⁵⁶ Український переклад класичної праці Ф. Дж. Тернера «The Frontier in American History» опубліковано у: *Тернер Ф. Дж. Значення фронтиру в американській історії // Україна модерна.* – 2011. – Ч. 18. – С. 11-44. Сучасна інтерпретація концепту, в т. ч. на українському матеріалі: *Чорновол І. Компаративні фронтири: світовий і вітчизняний вимір.* – К., 2016. На важливість релігійних і культурних фронтірів для формування локальних і регіональних ідентичностей на пограниччі також вказує Андреас Каппелер: *Каппелер А. Южный и восточный фронтір России в XVI–XVIII веках // Ab Imperio.* – 2003. – № 1. – С. 47-64.

⁵⁷ Водночас слід розуміти теоретичні та світоглядні обмеження теорії Тернера про Великий кордон, адже вона «великою мірою покликана виправдати європейський імперіалізм» (*Леп'явко С. Ярослав Дашкевич і сучасна українська історіографія Великого кордону України XV–XVIII століть // Українське джерелознавство...* – С. 70-82 (автор розглядає переважно військово-політичний аспект феномена Великого кордону)).

зі спалахами ксенофобії, переслідувань і релігійного фанатизму (включно з фізичним винищенням, с. 7-8, 40-41). Учений звертає увагу на феномен конверсій, який мав як добровільний (перехід калмиків-буддистів у православ'я та поява Чугуївського козацького полку, приклад татів – ісламізованих християн у Криму), так і примусовий характер, до якого зараховує згін (сюрдюн), депортації й погроми. Зазвичай конверсії на Великому кордоні провадили до зміни національності (етноконфесійної тотожності), однак за одним суттєвим винятком церковної – унії русинів (українців і білорусів) з Римом (с. 38).

Дослідник докладно зупиняється на питанні культурних взаємообмінів та «взаємопроникнення елементів однієї конфесії в іншу». Він намагається пояснити, чому внаслідок ісламізації частини українського населення в Криму не утворився окремий етнос, як у випадку боснійців, або ж чому унія вірмен-монофізитів з Римом детермінувала остаточну втрату ними своєї національної тотожності. Ярослав Дашкевич констатує, що формування в межах окремого етносу/нації кількох конфесійних ідентичностей у випадку України (православні й уніати, євреї-ашкеназі та євреї-хасиди) не призводило до появи нових націй, як це сталося, наприклад, у випадку сербів (с. 8, 38-39). Водночас учений категоричний у тому, що «добровільна зміна конфесії» тогочасною елітою «вела до денационалізації» (с. 39), а за конфесійною самоідентифікацією «насправді приховувалися національні й політичні антагонізми» (с. 8). Розглядаючи духовний (релігійний) аспект функціонування Великого кордону, Ярослав Романович переконує, що це пограниччя досі залишилося актуальним для України та буде відігравати помітну роль і в майбутньому (йдеться передовсім про Крим, с. 37).

Загальний висновок Дашкевича досі залишається дослідницьким дороговказом для сучасних науковців, як можна вивчати історію своєї країни в компаративному ключі. «Великий кордон у цивілізаційному та духовному розумінні не був герметичним, непроникним бар'єром. Він був вибіркоким фільтром, через який в обидва боки проникали явища релігійної культури народів Заходу і Сходу. А методи вирішування конфесійних конфліктів по обох сторонах Великого кордону були практично однакові – як з боку Європи, так і з боку Азії» (с. 41). Якщо ж трактувати концепт Великого кордону в категоріях пограниччя між цивілізаціями, то він є надзвичайно продуктивним для української історіографії, адже допомагає конструювати й артикулювати власні оригінальні методологічні підходи до вивчення специфічних географічних, культурних і соціальних умов формування української нації в «довгому триванні».

Національні культури та міжкультурна комунікація

Матеріали Меморіальної бібліотеки-архіву Ярослава Дашкевича у Львові переконують у тому, що дослідник віддавна цікавився питаннями теорії та історії української культури⁵⁸. Його соціокультурні студії назагал були детерміновані методологією національно-демократичної позитивістичної історіографії, стрижнем якої виступала вже згадувана «українська тріада»⁵⁹. У цій схемі культурі відводилося підрядне, допоміжне значення⁶⁰. Тож цілком очікувано, що Ярослав Романович трактує її інструментально: «За протиріччями, які назовні моделювалися як релігійні, приховувалися політичні й національні конфлікти» (с. 39). В інтерпретації української культури засадничим підходом вченого було екзистенційне переконання, що така культура може успішно й динамічно розвиватися лише в умовах існування власної держави⁶¹. Критикуючи радянські та пострадянські концептуальні підходи, дослідник ототожнював історію національної культури з українськими етнічними землями «у всій її історичній динаміці, в т. ч. поза межами сучасної незалежної України». І полемічно запитував: «Як має будуватися та історія української культури: чи це частина європейської культури, чи це набір ультрапатріотичних просвітянських та, одночасно, фальсифікаторських відкриттів останніх років»⁶².

Ярослав Романович звертав увагу на потенційні можливості застосування структуралістського підходу в дослідженнях з історії культури, заохочував до швидкого проходження т. зв. «реабілітаційного періоду» в засвоєнні діаспорної та західної історіографічної спадщини. Він принципово опонував спробам застосування «фальшивої теорії безконфліктності» в категоріях «вічної дружби народів», відкидав тези про «вічну двомовність у літературі» і «двокультуровість в інших ділянках культури» (с. 40). Ще на початку 1990-х рр. науковець звертав увагу на «значення релігії та релігійного

⁵⁸ У цьому архіві серед іншого збереглися рукописні нотатки Я. Дашкевича про курс лекцій «Українська культура» за редакцією Дмитра Антоновича (Подебради, 1940) (Меморіальна бібліотека-архів Ярослава Дашкевича. – III-1/4: Історія української культури (3 стор.)).

⁵⁹ Див. його міркування: *Дашкевич Я.* «Не може бути української культури без духу української нації»: [Про історію української культури] // Родовід: Етнографічні, археологічні, історичні, фольклорні, мистецтвознавчі записки. – 1991. – № 2. – С. 6-7.

⁶⁰ На цю обставину звернув увагу: *Зашикільняк Л.* Про нові шляхи в сучасному історіописанні... – С. 63-69.

⁶¹ *Гирич І.* Ярослав Дашкевич: історик, що вчив неложними устами // Лицар духу. – С. 31.

⁶² *Дашкевич Я.* Куди показує компас? Про концепцію п'ятитомної «Історії української культури» // *Його ж.* Україна вчора і нині: нариси, виступи, есе. – Львів, 1993. – С. 34.

мотивування в житті людей середньовіччя та ранніх нових часів» (с. 39). Відповідно до цього підходу, вчений заохочував досліджувати «роль християнства в українській культурі – у зв'язку з цим виникає потреба організації відповідних виставок у музеях, архівах, освітлення їх мас-медіа» (с. 5).

Виразно розмежовуючи різні національні культури, що функціонували на теренах сучасної України, Ярослав Дашкевич відкидав тези й підходи, що наголошували на існуванні спільного культурного простору в українських землях. Вчений у своїх судженнях виступав як антиглобаліст, що засадничо не сприймає культурної нівеляції⁶³. Відповідно до його візії, культуру інших етносів і народів, що населяли в минулому Україну, не можна зараховувати до історії української культури: «Ми [...] розуміємо, що на Україні, крім культури корінного українського народу, були також інші культури: [...] представників таких народів, як німці, євреї, вірмени, татари, караїми та багатьох інших. Всі ці народи мали і мають власну культуру – і право на цю власну культуру»⁶⁴. Критерієм належності до національної культури Ярослава Романович уважав «не кровне походження носіїв [...], а приналежність витвору культури до питомо українського культурного кола». Науковець виступав за чітке розмежування спільної «вітчизняної культури» на українську, російську та інші складові. Він наголошував, що «немає інтернаціональної культури», критикував антинаукові псевдопатріотичні легенди про Трипілля як «питомо українську культуру», язичництво як унікальне явище, вище за рівнем цивілізаційного розвитку від християнства, засуджував етнографізм і шароварництво в культурологічних дослідженнях⁶⁵.

Ярослав Дашкевич був прихильником компаративістичного підходу в культурологічних студіях, який, на його думку, «може пояснити особливості української культури», адже це «дасть розуміння [...] в контексті світової – і остаточно відстібне її від досі єдиної порівнювальної російської»⁶⁶. Учений виступав за фахове вивчення феномена «взаємовпливу, проникнення, засвоєння культур – перетворення периферійної візантійської в киево-руську, засвоєння романської галицькою княжих часів, вплив польської і російської на українську (як і зворотний процес)»⁶⁷. Серед інших питань культурного обміну й міжкультурної комунікації львівський професор виокремлює явище реліктів «попередньої конфесії в новоприйнятій релігії та взаємопроникання елементів різних релігій», феномен двоконфесійності

⁶³ *Гирич І.* Ярослав Дашкевич: історик, що вчив неложними устами... – С. 29.

⁶⁴ *Дашкевич Я.* Куди показує компас?... – С. 36.

⁶⁵ Там само. – С. 36-40.

⁶⁶ Там само. – С. 34.

⁶⁷ Там само. – С. 36.

та «крипторелігійності новонавернених» (ісламізовані греки в Криму, вшанування Богородиці серед кримських татар і тюркських кам'яних баб у степу українським населенням тощо (с. 40-41)). Учений акцентував на проблемі культурно-релігійної толерантності, співіснування різних культурних моделей і їхній взаємодії з обох боків Великого цивілізаційного кордону, де періоди відносно мирної взаємодії етноконфесійних спільнот чергувалися «з часами фанатизму та насильницького наступу на етноси з т. зв. релігійних мотивів» (с. 39).

За одну з найбільших проблем української релігійної культури дослідник уважав польське й угорське посередництво в контактах із Заходом, особливо після Люблінської унії 1569 р. Це посилювало польські інспірації в категоріях сарматизму та *antemurale christianitas*, тобто бастиону «західного католицизму» на «варварському Сході», до якого зараховували і мусульман, і східних християн (православних і навіть уніатів)⁶⁸. Трактуючи Польщу й Угорщину як «чужі держави», вчений фактично виключав їх зі схеми тяглості української історії. Він був переконаний, що Україні потрібно взагалі уникати такого посередництва, бо це призводило до денаціоналізації, втрати народного потенціалу та провокувало появу «імперіалізму» і «культурного завоювання (kulturträger)». Дослідник критикував ту культурну самоідентифікацію українців (йшлося зокрема про уніатів), яка не корелювала з політичною лояльністю до ідеї незалежності України (Козацька держава). За Дашкевичем, такі конвертити вчинили «національну зраду», адже прагнули політичної легітимації та збереження своєї етноконфесійної й культурної ідентичності в межах Польсько-Литовської держави чи Угорського королівства⁶⁹.

Академічні студії (вибрані тексти)

Загалом з-під пера Ярослава Романовича вийшло понад 50 статей, розвідок, есеїв та інтерв'ю, які можна віднести до праць з релігієзнавства і релігійної культури в її соціальному вимірі. Умовно ці тексти поділено на шість тематичних розділів: 1) теорія, методологія та практика культурно-релігійних студій в Україні; 2) феномени релігійної культури; 3) предтеча і генеза

⁶⁸ Дашкевич Я. Україна вчора і нині. – С. 129-130; Stryjek T. Jakiej przeszłości potrzebuje przyszłość?... – S. 438-439.

⁶⁹ Дашкевич Я. Перегук віків: три погляди на минуле і сучасне України // Наука і культура України. – 1993. – Т. 27. – С. 51-52; Його ж. Проблеми дослідження історії України: Перший круглий стіл істориків (Славське, 4-6 вересня 1990 р.): Доповіді, виступи, дискусія / Відп. ред. Я. Дашкевич, Я. Грицак. – Львів, 1993. – С. 40; Stryjek T. Jakiej przeszłości potrzebuje przyszłość?... – S. 440-441.

християнства в добу українського Середньовіччя; 4) Східні Церкви (вірменське григоріанство, православ'я та унія) в ранньомодерний період; 5) діяльність нехристиянських спільнот (буддисти, євреї, караїми, кримські татари); 6) церковно-державні відносини і релігійне життя України в ХХ ст. Хронологічно свої культурно-релігійні студії Я. Дашкевич публікував упродовж півстоліття. Перша його розвідка стосувалася початків вірменської громади в Києві (1962 р.), а загалом у радянський період Ярослав Романович написав бл. 20 статей цього тематичного блоку, причому більшість із них стосувалася сходознавчих аспектів⁷⁰, джерелознавства й інших спеціальних дисциплін. Решта ж праць дослідника (понад 30 наукових публікацій) з'явилася саме в роки незалежності, їхня лівова частка припадає на щорічник «Історія релігій в Україні» та збірники статей з історії українського християнства, що їх видавав Львівський музей історії релігії.

Професор у своїх роботах заторкує найрізноманітніші аспекти церковної історії, культури і релігії українських земель – від ранніх слов'ян до сучасних феноменів духовного життя. Його публікації стосуються широкої палітри дослідницьких проблем міждисциплінарного характеру, які виокремлено в такі тематичні блоки:

- *статті теоретично-методологічного характеру* (зазвичай написані з нагоди 2000-річчя християнства та 400-ліття Берестейської унії), з особливою увагою до генези віри Христової в Україні й феномена унії в ширшій порівняльній перспективі;
- *студії про культурне, релігійне й конфесійне пограниччя*, з наголосом на цивілізаційній межі між християнським і мусульманським світом у Північному Причорномор'ї, на взаємовпливах Сходу-Заходу та міжкультурній взаємодії та етноконфесійних контактах (вірмени (григоріанці й уніати) – українці, євреї – українці, калмики (буддисти) – українці, кримські татари – українці, поляки – українці, росіяни – українці);
- *початки християнства в Україні-Русі* (язичництво і християнство в ранніх слов'ян, кирило-мефодіївська традиція в Україні, Київ як центр православної віри в Східній Європі тощо);
- *інституційна історія християнських Церков* (заснування Галицької митрополії, структури Вірменської Апостольської Церкви (зокрема в Києві та Львові), духовні навчальні заклади, церковний суд тощо);
- *новітня мартирологія Католицької Церкви в Україні* (ліквідація Вірменської Церкви у 1945 р., Львівський псевдособор 1946 р., греко-католицьке підпілля);

⁷⁰ Про цей аспект творчості вченого пише: *Фелонюк А.* Схід у науковій спадщині Ярослава Дашкевича // *Дашкевич Я.* Україна і Схід. – Львів, 2016. – С. 7-76.

- *біографістика і просопографія* (галицький єпископ Петро, вірменські культурні й церковні діячі XVI–XIX ст., Гавриїл Костельник, митрополити Андрей Шептицький і Йосиф Сліпий, «пастир скитальців» Іван Бучко);
- *державно-церковні взаємини* (візантійська «симфонія» на Русі, Переяславська рада 1654 р. і перехід Київської митрополії під зверхність Московського патріархату, політика Австрії, Польщі, Росії та Римського Апостольського престолу щодо Української Церкви);
- *історія ідей* (легенда про св. Андрія Первозваного, «Київ – мати городів руських», «Київ – другий Єрусалим», св. Костянтин і руські (сурьські) письмена, течія «ожидовілих» у Київській митрополії тощо);
- *артефакти релігійної культури* (сакральна архітектура й іконографія (Вірменська катедрa у Львові), символіка проквітлого хреста, настінні й надгробні хрести-хачкари);
- *феномени культурно-релігійного життя в Україні* (міжконфесійні поділи та проблема єдності української культури, польське й угорське посередництво в контактах із Заходом, стосунок інших народів до української культури, депортації євреїв з Гетьманщини у XVIII ст., євреї-конвертити, вплив буддизму, ісламу та юдаїзму на релігійну культуру українців);
- *джерелознавство історії Церкви* (акти духовних судів; джерела усної історії, метричні книги тощо);
- *публічне релігієзнавство* (проголошення патріархату УГКЦ, виховна, освітня і суспільна функції релігії, протистояння «руському православному миру», сучасні міжконфесійні й міжрелігійні взаємини, політика Української держави щодо релігій);
- *охорона сакральних пам'яток* (протести проти спалення храмів, справа перенесення колекції ікон з вірменського собору у Львові на початку 2000-х рр., порятунок єврейського цвинтаря тощо).

Концептуальним завданням релігієзнавчих студій у незалежній Україні Ярослав Романович уважав фахове вивчення широкого кола питань, до яких зараховував «всі релігії українців в Україні та поза її межами, релігії всіх народностей, які заселяли або заселяють територію нашої держави». Методологічною основою таких опрацювань мали стати «принципи об'єктивності, толерантності, рівноправності всіх конфесій та віровизнань»⁷¹. Вчений наголошував, що «ми дотримуватимемося об'єктивного підходу до дослідницького матеріалу, не надаючи переваги жодному релігійному напрямку,

⁷¹ Білик З., Моравська Л. Спогади про великого вчителя... – С. 124.

визнаючи одночасно думку, що релігійне життя в сучасній Україні вимагає консолідації, зокрема в межах української нації, та усунення будь-яких причин до міжконфесійних конфліктів»⁷². Саме екуменічний, об'єднавчий вимір наукового пошуку Ярослав Романович виокремлював особливо виразно: «Велич 2000-річного Ювілею вимагає від усіх нас дотримання основної конструктивної ідеї: не фіксувати увагу на різницях між окремими християнськими конфесіями, на конфліктах, розколах, яких вистачало також в історії Церкви, а зосередитися на тому спільному для всіх християн, в основі якого лежать слова Ісуса Христа й великі морально-етичні цінності Євангелій та інших творів Нового Завіту» (с. 4-5). Дашкевич також звертав увагу на перспективи прикладного релігієзнавства, зокрема в такій важливій сфері, як «паломництва до Святої Землі та до Святого міста Єрусалима». На думку вченого, «ці паломництва повинні відбуватися не лише за продуманими маршрутами, але й під певною науковою опікою, щоб вони принесли паломникам якнайбільше знань про місця, по яких на початку XII ст. ходив і які описав тоді ж Данило Паломник з Русі» (с. 5).

У церковно-історичних дослідженнях Ярослав Романович виокремлював апологетичний, агресивний негативістський та об'єктивний напрями. Він констатував, що історіографія історії Церкви має «відчутні прогалини», а для об'єктивного вивчення минулого українського християнства необхідно застосовувати компаративістичний підхід, зокрема порівнювати унійні моделі вірмен, українців, маронітів та інших спільнот Середземномор'я, Близького Сходу й Індії. До пріоритетних дослідницьких напрямів Дашкевич відносив генезу християнства в Юдеї, дослідження джерел канону Святого Письма, поширення віри Христової, зокрема в Північному Причорномор'ї, початки церковної організації на Русі (с. 4). Львівський професор звертав увагу дослідників на потребу враховувати специфіку греко-католицького підпілля, адже «основне завдання УГКЦ полягало у збереженні, хоча б в обмеженій формі, своєї структури, віровизнання, вірних». На його думку, написана за сучасними науковими канонами історія українських Церков, зокрема історія катакомбної УГКЦ, «залишається вимогою духовного життя України» (с. 9). Ярослав Дашкевич заохочував наукові середовища до написання багатотомної історії Української Церкви, підготовки багатотомного видання документів з історії християнства (с. 5), особливо щодо XX ст., наголошував на потребі видання біографічного словника «репресованих і вбитих священиків на Сході та Заході». За його участю впродовж 1999-2000 рр. розроблявся амбіційний проект видання «Енциклопедії

⁷² Дашкевич Я. Міжнародні круглі столи «Історія релігій в Україні»... – С. 21.

історії Української Церкви». Запропонована вченим періодизація церковної історії другої половини ХХ ст. (с. 10-11) досі залишається актуальною.

Ярослав Дашкевич був переконаний, що історію Церкви в Україні «не можна зводити до історії лише єрархії», адже в східному християнстві «авторитарність єрархів помітно обмежена, а під поняттям УГКЦ (чи просто Церква) [необхідно] розуміти не тільки церковну організацію, а й чернечі чини та згромадження» (с. 9, 14). Науковець заохочував своїх колег охоплювати якнайширшу тематичну палітру досліджень з минулого українського християнства – як внутрішню історію («вузько внутрішні дії та події [...] теж вимагають історичного підходу»), так і зовнішні контакти, «виходячи з переплетіння як церковних, так і політичних факторів» (с. 10, 15). Зокрема, йшлося про діяльність єпархіальних структур у соціальній й екологічній сферах та капеланство у Збройних силах України, парамілітарних організаціях і навчальних виховних закладах (с. 13, 15-16). Дослідник уважав цілком доречним вивчати також сучасну діяльність релігійних громад (с. 9). Водночас він критикував свідоме ігнорування багатьма науковцями таких дражливих питань, як реальна допомога від Папського престолу, посередницька роль польського й угорського католицизму в стосунках між Римом та Україною, т. зв. проблема «уніатизму» в сучасних переговорах між Ватиканом і Москвою (с. 20).

Учений не уявляв собі вирішення цих та багатьох інших дослідницьких завдань без формування сучасної богословської школи в Україні: «Ми не маємо справжньої української теології», яка «мусить брати до уваги не лише становище української Церкви на межі між католицизмом і православ'ям, але – що важливіше за сучасних умов – на межі між християнством і мусульманством» (с. 24-25). Ярослав Романович незмінно наголошував, що нове покоління українських богословів не має права жити «в якійсь недоступній башті зі слонової кості», вони мусять бути вірними «нашій Українській католицькій церкві, Українській державі – хоч би які вони були недосконалі – і повинні знати про різні важливі проблеми правду»⁷³.

Вправне перо, ґрунтовне знання національної історіографії, добра обізнаність із західною наукою та її сучасними методологічними пошуками,

⁷³ Саме з такими словами 5 липня 2008 р. Ярослав Романович звернувся до випускників Українського католицького університету та Львівської духовної семінарії Св. Духа на урочистостях з нагоди вручення їм дипломів (див: *Дашкевич Я. Silva rerum: Виступ на урочистості з нагоди вручення дипломів випускникам Українського католицького університету та Львівської духовної семінарії Св. Духа 5 липня 2008 р. // «Катакомбна Церква» (двадцятиліттю виходу Української Греко-Католицької Церкви з підпілля присвячується): Ст. і матеріали. – Львів, 2009. – С. 114).*

міждисциплінарний підхід, наполеглива відданість засадам фаховості, професійної етики й академічної ретельності в науці зробили Ярослава Дашкевича одним з найавторитетніших дослідників культурно-релігійних феноменів в історії України. Його інтелектуальне новаторство досі залишається творчим стимулом для критичного розгляду різних аспектів релігієзнавчих і соціокультурних студій. Фахову майстерню вченого, віртуозне володіння сучасними методами екзегези, високу ерудицію, сміливість у судженнях виразняють дві його статті – про невізантійські джерела християнства в Україні та про напівлегендарного єпископа з Русі Петра (Акеровича).

Критика Ярославом Романовичем киевоцентричної концепції зародження віри Христової в західноукраїнських землях передбачала набагато ранішу євангелізацію цих земель, ніж у Середньому Подніпров'ї. Я. Дашкевич вказує на впливи у Прикарпатському регіоні кирило-методіївської слов'янської традиції та навіть розповсюдження тут християнства за латинським обрядом. На переконання дослідника, це створило «проміжну ланку між Візантією і Римом ще до Великого [...] розколу між ними, сприяло злагідненню релігійних антагонізмів [...] та [стало] місцем зустрічі двох великих християнських систем – західної та східної»⁷⁴. Така «невізантійська» концепція баптизмального (хрещального) дару допомагає зрозуміти, на думку науковця, чому, із приєднанням до Київської держави Червонських гродів та офіційним наверненням Русі, «князь Володимир Святославич поширив свою державу на вже християнізовану країну»⁷⁵.

Своє вагоме слово Ярослав Дашкевич сказав і в академічній дискусії щодо походження й еклезіального статусу «архиепископа Петра», який у 1244-1245 рр. здійснив дипломатичну місію до Італії та Франції й узяв участь у Ліонському соборі Латинської Церкви. На підставі скрупульозного аналізу тексту колофону з караїмського пергаментного молитовника, що свого часу зберігався в кенасі міста Галича, дослідник з'ясував, що Петро фігурує серед свідків у грамоті князя Данила Романовича (бл. 1248 р.) для караїмів як владика⁷⁶. І хоча нещодавно естонський історик Анті Селарт виявив в архівах м. Лінца (Австрія) нові джерельні свідчення, котрі неспростовно ідентифікують Петра як єпископа Білгорода неподалік Києва⁷⁷, гіпотеза Дашкевича про те, що після повернення із Заходу «архиепископ Петро»

⁷⁴ Дашкевич Я. Початки християнства на західноукраїнських землях... – С. 137-140.

⁷⁵ Там само. – С. 140-141.

⁷⁶ Дашкевич Я. Данило Романович і єпископ Петро в освітленні караїмського джерела // Його ж. Постаті. – С. 36, 56-59.

⁷⁷ Селарт А. Архиепископ Петр и Лионский собор 1245 года // *Rossica antiqua*. – 2011. – № 1 (3). – С. 100-113.

подався не у сплюндрований Білгород чи Київ, а залишився у відносно безпечному княжому Галичі, досі залишається актуальною.

До одного з ключових питань вітчизняної гуманітаристики Ярослав Романович зараховував генезу Берестейської унії та рецепцію унійної ідеї в українсько-білоруських землях упродовж наступних століть. Він розглядав цю проблематику як добру нагоду глибше зрозуміти місце України у Вселенській Церкві, на пограниччі між латинським християнством і московським православ'ям, тобто в категоріях Великого кордону як буферної зони між Сходом і Заходом. Загалом дослідник позитивно оцінював мотиви владик Київської митрополії, розглядаючи їх у дискурсі реформи і відродження Церкви як рух «під егідою папства». Однак, на його переконання, в появі унійних проектів важливу роль відіграли не лише богословські, а й політичні мотиви (с. 21). Тому науковець заперечував позитивну роль Берестя 1596 року, називаючи унію «внутрішньою зрадою», а тих православних, які визнали зверхність Риму та прагнули своєї легітимізації в Речі Посполитій політичними методами, «національними зрадниками». Погляди львівського професора значною мірою пояснюються його інтерпретацією історії Хмельниччини й Козацького Гетьманату як Другої після Київської Русі національної держави⁷⁸. Відповідно до такого підходу, унія втратила свій шанс стати політичною основою відновлення Української держави (Великого князівства Руського) за моделлю «одна нація – одна релігія»⁷⁹, розгубила свій потенціал і перетворилася на «польське знаряддя асиміляції українців». Причому «національної зради» допустилася лише невелика частина русинів-католиків (переважно шляхетська і духовна еліта), яка виступила проти боротьби за українську незалежність. Загальний висновок Ярослава Романовича більш ніж очевидний: у протистоянні «Русі з Руссю» програли і уніати, і православні, які підпорядкувалися Московському патріархату.

Порівнюючи унійні проекти в Україні та на Близькому Сході, Дашкевич переконував, що на Близькому Сході Апостольський престол справді надавав захист католикам східного обряду від мусульманської загрози, однак від латинської польської й угорської єрархії русини такої підтримки не здобули. Як він уважав, «Рим ніколи не толерував окремої української національної ідеї», а «Унійна Церква та її римське зверхництво [...] протягом тривалого часу кидали українців в обійми денационалізації шляхом (формально

⁷⁸ Дашкевич Я. Перегук віків... – С. 51-52; Див. коментування цих поглядів у: Гурч І. Ярослав Дашкевич: історик, що вчив неложними устами... – С. 30; Stryjek T. Jakiej przeszłości potrzebuje przyszłość?... – S. 438.

⁷⁹ Дашкевич Я. Перегук віків... – С. 51-52; Stryjek T. Jakiej przeszłości potrzebuje przyszłość?... – S. 441-442.

забороненого) переходу на римо-католицизм» (с. 21). Причину такої ситуації він убачав у «ксенофобії римських католиків до схизматиків» і в поширених серед польських кіл уявленнях про культурну вищість латинників над русинами. Головну ж провину в неуспіху унії, яка так і не перетворилася в «національну Церкву», вчений покладає на «специфічний характер польського войовничого католицизму, підпорядкованого в XVII–XVIII ст. ідеям фундаменталістської контрреформації» (с. 22).

На відміну від, скажімо, Бориса Гудзяка і Михайла Дмитрієва, джерела українського культурно-релігійного оновлення Ярослав Дашкевич убачав у суспільній активності «знизу», основою якої була народна стихія братств. На його думку, унаслідок Берестейської унії в Унійній Церкві запанував авторитарний стиль управління, що де-факто призвів до ліквідації «братського народовладдя». Дискримінаційне наставлення латинського клиру до русинів, трактування унії як «помилки», політика прозелітизму спричинили втрату підтримки соціуму та внутрішній поділ української нації на православних і уніатів, що дослідник оцінює різко негативно (с. 385-414). Так, спроба зближення України з Римом за посередництва Берестейської унії, констатує науковець, себе не виправдала. Річ у тім, що Апостольська столиця не добачала потенціалу України як «держави пограниччя» на східних окраїнах «Великого кордону» та сприймала унію через «польські окуляри». Загальний висновок Дашкевича полягає в тому, що намагання українців у XVII–XVIII ст. опертися на зовнішні сили (Москва, Рим, Стамбул) у боротьбі за незалежність виявилися невдалими. Тому оптимальним варіантом для них було збереження православ'я як єдиного репрезентанта народу, оскільки моноконфесійна держава вважалася для тих часів класичною європейською моделлю побудови ранньомодерного суспільства⁸⁰.

Зовсім по-іншому Ярослав Романович трактує роль УГКЦ у подіях XIX–XX ст., схвально характеризуючи роль духовенства в національному русі галицьких українців: «Унійна (Греко-Католицька) Церква [...] відіграла дуже позитивну роль в українському відродженні, у зміцненні національної свідомості, врешті – у національно-визвольній боротьбі» (с. 32-33). Нові конотації виразно простежуються в оцінці ролі УГКЦ у процесах націотворення і державного будівництва: «Бо ця Церква існує та свого часу відродилася саме як національна церква, церква українців і для українців. Якщо заперечувати національний характер УГКЦ, то це значить, що така церква, з її давніми якраз національними традиціями, тепер вже цілком непотрібна і її можна ліквідувати». Саме в модерну добу, на переконання Дашкевича, унія себе «реабілітувала» через участь клиру в національному русі та «ви-

⁸⁰ Дашкевич Я. Перегук віків... – С. 52-53.

зволенні від польського національного утиску». Тож «діяльність УКЦ – крім релігійної, церковної, дуже важливої сторони – має також важливу патріотичну, національну сторону, без якої, мабуть, УКЦ не дожила б до нашого часу або була б зведена до якогось рудиментарного мінімуму [...]. Бо треба зрозуміти, що якраз в національному характері УКЦ закладене і її майбутнє»⁸¹.

* * *

З огляду на своє родинне походження, ґрунтовну міждисциплінарну освіту, інтелектуальну відвагу, свідому опозиційність до комуністичної ідеології й радянського тоталітарного режиму та публічну впізнаваність, Ярослав Дашкевич відіграв важливу роль у вітчизняній гуманітаристиці другої половини ХХ – початку ХХІ ст. Коштом семи років табірної життя і тривалого вимушеного безробіття він не тільки зберіг внутрішню свободу і дух вільнодумства, а й заклав тривкі підвалини якісної, світового рівня компаративної україністики, яку репрезентував на батьківщині та за кордоном. Виняткова ерудиція, універсалізм, відкритість до інших, ненаукових сфер публічного життя та дивовижно широкі особисті контакти сприяли перетворенню вченого на невтомного будівничого широкої академічної (формальної і неформальної) мережі, насамперед у Львові й Києві. Найтривкішою його спадщиною є виховане ним покоління дослідників, а особливо формування Львівської археографічної школи – однієї з небагатьох в українській гуманітаристиці доби незалежності. У величезному науковому доробку Я. Дашкевича помітне місце посідають релігієзнавчі й соціокультурні студії. Це, однак, не означає, що Ярослава Романовича можна назвати, у класичному розумінні, «релігієзнавцем» чи «культурологом». Даний напрям досліджень у його інтелектуальній спадщині відіграв допоміжну, підрядну роль. Праці вченого в ділянці релігієзнавства та історії культури вписувалися в ширшу модель конструювання національної парадигми українського державотворення. Методологічною основою такого підходу був позитивізм у його неоромантичній версії, з особливою увагою до джерелознавчого аналізу як обов'язкової умови об'єктивного пізнання «історичної правди». Наукове кредо дослідника полягало в трактуванні «української тріади» (ідея нації, держави й території) як основного змісту історії свого народу. Я. Дашкевич був примордіалістом («переконаним переніалістом»), який уважав, що нації існували з часів Середньовіччя, а отже, існує тяглість культурних і релігійних явищ та української національної традиції загалом. В інтерпретації релігійної культури засадничим підходом львівського професора було переконання, що така культура може успішно й динамічно розвиватися лише

⁸¹ Дашкевич Я. Зауваження до документу «Скликання Собору 1996 року...».

в умовах існування власної держави. Найвагоміший внесок ученого в сучасне релігієзнавство та студії з релігійної культури й історії Церкви полягає в тому, що він першим запропонував цивілізаційний підхід, сформулювавши ідею Великого степового кордону на етноконфесійному пограниччі як межі між християнським і мусульманським світами. Академічні дослідження та публічна діяльність Ярослава Романовича є прикладом успішної інтеграції нових для української науки напрямів у сучасну вітчизняну гуманітаристику, а також вдалою спробою легітимації української національної культурної традиції. Подальші перспективи розвитку цих студій, як і доля самої наукової спадщини професора Дашкевича, будуть залежати як від «інтелектуального замовлення» українського суспільства, так і від їхньої «впізнаваності» в західному науковому світі та відповідності сучасним науковим стандартам.

Ігор Скочиляс

ВІД УПОРЯДНИКІВ

Пропонований увазі читачів збірник соціокультурних і релігієзнавчих студій Ярослава Дашкевича (13.12.1926 – 25.02.2010) видається з нагоди 90-річчя з дня його народження. У ньому міститься 55 статей, розвідок, виступів, доповідей, енциклопедичних гасел відомого українського вченого. Більшість із них уже була введена в науковий обіг, значна їх частина припадає на часописи Львівського музею історії релігії – матеріали конференцій «Історія релігій в Україні», тематичні альманахи. Подано також неопубліковані рукописи з Меморіальної бібліотеки-архіву Ярослава Дашкевича у Львові. Книга складається з шести тематично-хронологічних розділів, що охоплюють праці теоретично-методологічного характеру, роботи присвячені культурі, християнським і нехристиянським спільнотам, державі та релігійному життю в Україні IX–XXI ст. Упорядники не ставили за мету подати весь доробок історика, який стосується запропонованої тематики, тому до збірника не ввійшли окремі інтерв'ю¹, публічні заяви і листи, одним із підписантів яких був Я. Дашкевич², а також тези конференцій³ тощо.

¹ Дашкевич Я. Науково-практична конференція «Роль засобів масової інформації в підготовці відзначення 2000-ліття Різдва Христового» (Київ, 1998 р.) // Музей. – Львів, 2003. – Ч. 3: Спец. вип. до 2000-ліття Різдва Христового. – С. 11; Його ж. Міжнародні круглі столи «Історія релігій в Україні» // Там само. – С. 21; «Завжди у таких випадках були два аспекти» // Вірую. – 1996. – Ч. 10 (травень). – С. 4-5 (текст Я. Дашкевича вміщено у ст.: Петрук О. Реліквія з Берестя).

² Наприклад: Звернення духовництва та представників інтелігенції Львова до голови Львівської обласної державної адміністрації п. Мирона Янківка, до Львівського міського голови п. Любомира Буняка: [Протест проти перенесення ікон з Вірменської церкви в не пристосовані для їх зберігання приміщення] // Поступ. – 2003. – № 32. – 4-5 березня. – С. 10; Російська православна церква – проти незалежної України!: Відкритий лист Президенту України Л. Кучмі // Молода Галичина. – 2001. – № 36. – 19 квітня. – С. 6; Своєчасне і потрібне слово. [На підтримку «Звернення синоду єпископів Києво-Галицької Митрополії УГКЦ до вірних і всіх людей доброї волі щодо соціально-політичної ситуації в Україні»] // Львівська газета. – 2004. – № 26. – 12 лютого. – С. 4.

³ Дашкевич Я. Аль Масуді (X ст.) про релігії слов'ян // Його ж. Майстерня історика: Джерелознавство та спеціальні історичні дисципліни. – Львів, 2011. – С. 163-164; Його ж. Аль Масуді (X ст.) про релігії слов'ян // Історія релігій в Україні: Тези повідомл. IV круглого столу (Львів, 9-10 травня 1994 р.). – К.; Львів, 1994. – С. 66-68;

Львівське відділення ІУАД імені М. С. Грушевського НАН України, популяризуючи спадщину Я. Дашкевича, все активніше запроваджує до наукового обігу неопубліковані матеріали, що зберігаються у Меморіальній бібліотеці-архіві Ярослава Дашкевича⁴. Виявлені тут чотири статті друкуються вперше, підставою для них стали рукописні та машинописні тексти автора. Йдеться про «Сирійські елементи в релігійному житті України-Русі (IX–XIII ст.)», «Аль Масуді про релігії слов'ян», «Новоязичництво в Україні: джерела і наслідки» та «“Ожидовілі” в Україні». Усі вони були виголошені як доповіді на конференціях, при цьому три з них оприлюднені лише як тези. Натомість стаття «“Ожидовілі” в Україні»⁵ відома ширшому колу за її електронною версією, розміщеною на одному із сайтів⁶.

Ще кілька робіт у збірнику вперше перекладено з вірменської на українську мову. Це, зокрема, енциклопедичні гасла з «Вірменської радянської енциклопедії» («Հայկական սովետական հանրագրություն»), що вийшли у Єревані в 1970–80-х роках. Більшість із них ніколи не була надрукована в Україні. Тому із запропонованих восьми позицій – три переклала українською Рузанна Мкртчян («Львівська вірменська колегія», «Франциск-Ксаверій Захаряевич», «Клементе Галяно»), а ще п'ять подано російською за

Його ж. Релігії слов'ян в освітленні аль Масуді (X ст.) // На честь заслуженого діяча науки України Андрія Петровича Ковалівського 1895-1969 рр.: Тези Міжнар. наук. конф., присвяч. 100-річчю від дня народження. – Харків, 1995. – С. 40-41; *Його ж.* Сирійські елементи в релігійному житті України-Русі (IX–XIII ст.) // Історія релігій в Україні: Тези повідомл. II круглого столу, Львів, 4-5 трав. 1992 р.). – К.; Львів, 1992. – С. 17-19; *Його ж.* Новоязичництво в Україні: джерела і наслідки // Історія релігій в Україні: Тези повідомл. VI Міжнар. круглого столу (Львів, 3-8 травня 1995 р.). – Львів, 1995. – С. 71-75.

⁴ Йдеться, зокрема, про 17 статей із фондів Меморіальної бібліотеки-архіву Ярослава Дашкевича, які було вперше опубліковано у: *Дашкевич Я.* Постаті. Нариси про діячів історії, політики, культури. – 3-тє вид., доповн. – Львів, 2016. – 924 с.

⁵ У Меморіальній бібліотеці-архіві Ярослава Дашкевича зберігається рукопис (та машинопис) тез доповіді «Жидовствующие в Украине XV–XVII вв.» (Меморіальна бібліотека-архів Ярослава Дашкевича. – С-6/7: Жидівствующі. «“Ожидовілі” в Україні». – Арк. 89-101, 102-114), яка була виголошена на Шостій щорічній Міжнародній міждисциплінарній конференції з юдаїки у Москві, 1-3 лютого 1999 р. (див. програму конференції (Там само. – Арк. 41-50)). Стаття «“Ожидовілі” в Україні» містила авторський напис олівцем: «Текст з грудня 2001 р.» (Там само. – Арк. 2-8). Її електронний варіант вдалося виявити на сайті «История евреев Украины. История холокоста». Листування з Центром юдаїки у Києві підтвердило відсутність друкованого видання. Стаття подається за україномовним варіантом із деякими технічними змінами.

⁶ *Дашкевич Я.* «Ожидовілі» в Україні // Еврейская энциклопедия: Розділ I. Давні часи та середньовіччя: Параграф 2. Ашкеназійські євреї на українських землях. [Електронний ресурс]. Режим доступу до збірки: http://holocaust-ukraine.net/ru/razdel_i.htm.

матеріалами, що збереглися як підстави для вірменського перекладу в Меморіальній бібліотеці-архіві Ярослава Дашкевича («Матеуш Бембус», «Захария Бернатович», «Луи-Мари Пиду де Сент-Олон», «Грегорио Петрович», «Клеменс Ходыкевич»).

Для франкомовної статті «Les Arméniens à Kiev (jusqu'à 1240)»⁷, яка у 1973-1976 роках видана у Парижі, а 2001-го з'явився її передрук у Львові⁸, було віднайдено російськомовний рукопис і машинопис (обсягом 131 ст.) серед архівних документів Ярослава Дашкевича⁹. Робота складається з 13 розділів, кожен з яких є цілісним дослідженням із чітко окресленої проблематики. Публікацію окремих частин вдалося виявити в українських та російських журналах і збірниках, це, зокрема, «Армяне в Исландии XI в.»¹⁰ та «Грамота Федора Дмитровича 1062 року: Нарис з історії дипломатики»¹¹. Як зазначав 2001 року сам Я. Дашкевич, його іншомовні праці не втратили своєї актуальності: «Для практично майже відрізаної від Заходу української історичної науки мої арменістичні дослідження французькою та англійською мовами 1964-1989 рр. залишилися фактично невідомими. Проглядаючи їх недавно заново, я подумав, що вони особливо не втратили актуальності та навіть свіжості»¹².

Зважаючи на те, що запропоновані читачам роботи побачили світ у різних періоди (з 1960-х до початку 2000-х рр.), виникла потреба в їхній уніфікації. Тому у виданні усталено понятійний апарат. Стосувалося це, зокрема, терміна «уніатський», який замінено на «унійний», через те що у православно-католицькій полеміці назва «уніати» набула зневажливого значення і сприймається

⁷ *Dachkévytch Ya.* Les Arméniens à Kiev (jusqu'à 1240): Première partie // *Revue des Études Arméniennes. Nouvelle série.* – Paris, 1973-1974. – Т. 10. – Р. 305-358; *Ejusd.* Les Arméniens à Kiev (jusqu'à 1240): Deuxième partie // *Ibid.* – Paris, 1975-1976. – Т. 11. – Р. 323-375.

⁸ *Dachkévytch Ya.* Les Arméniens à Kiev (jusqu'à 1240): Première partie // *Його ж.* Вірменія і Україна / Упоряд.: Г. Сварник, Я. Федорук. – Львів; Нью-Йорк, 2001. – С. 229-282; *Ejusd.* Les Arméniens à Kiev (jusqu'à 1240): Deuxième partie // Там само. – С. 283-335.

⁹ *Дашкевич Я.* Армяне в Києве (до 1240 г.) // Меморіальна бібліотека-архів Ярослава Дашкевича. – С–VI/1: Вірмени в Києві I: Армяне в Києве (до 1240 г.). – Арк. 2-132 (рукопис + плівка і фото ілюстрації, рос. мова); *Ejusd.* Les Arméniens à Kiev (jusqu'à 1240) // Там само. – Арк. 138-248 (рукопис, фран. мова); *Его же.* Армяне в Києве (до 1240 г.) // Там само. – С–VI/1: Вірмени в Києві II. – Арк. 2-134 (машинопис, рос. мова).

¹⁰ *Дашкевич Я.* Армяне в Исландии (XI век) // *Його ж.* Вірмени в Україні: дорогами тисячоліть. Зб. наук. праць. – Львів, 2012. – С. 269-278.

¹¹ *Дашкевич Я.* Грамота Федора Дмитровича 1062 року: Нарис з історії дипломатики // Науково-інформаційний бюлетень Архівного управління УРСР. – К., 1962. – № 4. – С. 9-20; *Його ж.* Грамота Федора Дмитровича 1062 року // *Його ж.* Вірмени в Україні. – Львів, 2012. – С. 787-801.

¹² *Дашкевич Я.* Замість передмови // *Його ж.* Вірменія і Україна. – Львів; Нью-Йорк, 2001. – С. X.

як образлива. Проведено заміни у написанні таких лексем, як «архієпископ», «архістратиг», «архімандрит» і т. ін. (стало – архиепископ, архистратиг, архимандрит тощо), «ієрарх», «ієрархія» і т. ін. (стало – ерарх, ерархія) тощо.

Також було впроваджено однаковий підхід до вживання великої і малої літер, особливо це стосується особових назв релігійних інституцій¹³. Застосовано вживання великої літери для офіційних сучасних назв, наприклад: Вірменська Апостольська Церква, Українська Православна Церква, Українська Греко-Католицька Церква тощо; географічно-національних означень, наприклад: Київська Церква, Візантійська Церква, Вірменська Церква, Московська Православна Церква, Римська Церква; конфесійно-канонічних означень: Східні Церкви, Вірмено-Католицька Церква, Латинська Католицька Церква, Унійна Церква тощо¹⁴.

Виправлено помилки та друкарські огріхи, зведено до єдиного знаменника покликання, більшість із них верифіковано. Тексти і примітки вірменською мовою вичитав та звірив А. Месропян – подекуди, поряд із латинкою чи кирилицею, ту саму бібліографічну позицію подано вірменською (у квадратних дужках). У кінці книги розміщено понятійний апарат, який складається з географічного та іменного покажчиків¹⁵, що, сподіваємось, спростить її читачам пошук осіб чи географічних об'єктів. Завершують видання ілюстрації, які підбрала Л. Моравська. Це світлини, що відображають науково-громадську та культурну співпрацю Я. Дашкевича і Львівського музею історії релігії протягом 1994-2009 років.

До підготовки збірника на різних етапах долучалося багато людей, починаючи від формування назви і відбору матеріалів до їхнього пошуку в бібліотеках та архівах, сканування, набору, вичитування, стандартизації приміток, перекладів, консультацій щодо вживання того чи іншого терміна, пошуків, пов'язаних із виходом (чи невиходом) друком окремих бібліографічних позицій. Упорядники висловлюють щирю подяку всім, хто в різний спосіб спричинився до публікації цього видання.

Ірина Скоциляс

¹³ Орієнтиром для таких змін слугував: Термінологічно-правописний поради́ник для богословів та редакторів богословських текстів / Гол. ред. М. Петрович. – Львів, 2005. – 130 с.

¹⁴ Там само. – С. 82.

¹⁵ Укладачем покажчиків є І. Альмес за участі І. Скоциляс та Н. Паславської. Окрема подяка А. Месропяну, Л. Луцан, У. Кришталович, І. Гаюк та ін. за консультації щодо іншомовних термінів.

РОЗДІЛ I

**ІСТОРІЯ РЕЛІГІЙ В УКРАЇНІ:
ТЕОРІЯ, МЕТОДОЛОГІЯ І ПРАКТИКА
АКАДЕМІЧНИХ ДОСЛІДЖЕНЬ**

2000-РІЧЧЯ ІСУСА ХРИСТА ТА УКРАЇНСЬКА ІСТОРИЧНА НАУКА

Довга перерва в дослідженнях історії християнської Церкви в Україні, викликана комуністичним пануванням не просто атеїстів, а й войовничих антирелігійників, відбилася дуже негативно на духовності суспільства України. Виникли антихристиянські стереотипи, різко знизився морально-етичний стан народу. Історики Церкви зникли з української історичної науки, їх репресували, знищували. Історія християнської Церкви – правдива, справжня – перетворилася в заборонену ділянку. Було знайдено штучний фальсифікаторський сурогат у вигляді «наукового атеїзму».

Проголошення незалежності Української держави в основному зупинило цей наступ на християнство та вивчення його історії, але ряди повноцінних істориків Церкви зростають поволі, їх усе ще мало, хоча потреба в них – з погляду відродження духовності українського народу – дуже велика.

Швидко наближається величавий двотисячорічний ювілей, що незвичайно широко і з особливою святковістю відзначатиметься християнами цілого світу. В Україні Історичне товариство Нестора-літописця разом з журналом «Пам'ять століть» бере на себе ініціативу створення – за участі та підтримки традиційних для України християнських конфесій – координаційного центру для проведення наукових досліджень та здійснення науково-популяризаційної праці для відзначення епохальної події в житті всього людства – 2000-річчя з дня народження Ісуса Христа. Історичне товариство Нестора-літописця не має найменшого наміру втручатися в суто церковні заходи зі святкування ювілею (хоча, зрозуміло, не відмовляється від участі в них), вбачаючи своє завдання в згуртуванні тих установ та науковців, які займаються дослідженням історії християнської Церкви загалом і в Україні зокрема. Науково-дослідницькі установи з історії християнства існують у складі богословських академій (або при них) у вигляді окремих кафедр або центрів. Є подібні осередки також у деяких академічних установах (наприклад, в Інституті філософії, в Інституті української археографії та джерелознавства ім. М. Грушевського). В Україні діють музеї історії релігії та окремі відділи в інших музеях, присвячені сакральному мистецтву. Зростає

кількість індивідуальних дослідників, котрі займаються минулим та сучасним християнства в Україні з різноманітних точок зору: історичної, релігієзнавчої, літературознавчої, мистецтвознавчої, соціологічної. Інтенсивність їхньої дослідницької діяльності посилюється одночасно з наближенням до ювілейної дати. Ми вважаємо, що хоча б тимчасове об'єднання зусиль та імпульсів, які йдуть з багатьох сторін, тепер, напередодні ювілею, надзвичайно потрібне. З цією метою проводиться підготовка до наукової конференції, яка вирішить питання про доцільність такої координації та накреслить коло питань, довкола яких вестиметься дослідницька праця – та які, своєю чергою, заслуговують і потребують наукової популяризації.

Уже сьогодні можна загалом перелічити вузлові проблеми з історії християнства, що вимагають уваги науковців. Цілком зрозуміло, що такий перелік не обмежує тематики, а, навпаки, повинен наштовхувати на інші питання, що теж вимагають дослідження.

Ось головні проблеми з давньої історії Церкви, на які хочеться звернути увагу не лише фахівців, а й засобів масової інформації, щоб вони також мали змогу правдиво висвітлювати окремі події та явища з історії християнської релігії:

- Період народження Ісуса Христа, тогочасна Палестина. Вигадки про неіснування Ісуса, його неісторичність. Рукописи Мертвого моря та їхнє відношення до християнства.
- Перші століття поширення християнства; його переслідування в Римській імперії та в інших країнах античного світу.
- Перемога християнства – перетворення його в державну релігію у Вірменії, в Римській імперії. Боротьба за утвердження християнства та його поширення, зокрема в Чорноморському регіоні.
- Прихід християнства в Русь-Україну ще до його остаточного офіційного прийняття великим князем Володимиром Святим та перетворення також на цій землі в державну релігію. Початки церковної організації в Русі.
- Фальшиві теорії про те, що язичництво як релігія не дійшло до розвитку нижчого, ніж християнство, і що не було необхідності приймати християнство, яке нібито знищило народну культуру та поневолило людей. Значення християнства для розвитку культури Київської держави.

Немає сенсу перелічувати наступні етапи історії християнства в Русі-Україні аж до сучасного моменту. Ці питання, якщо навіть не є загально й докладно відомими, не викликають – на сьогодні – вже великих труднощів для пізнання у всіх тих, хто відчуває потребу з ними ознайомитися. Необхідно, однак, підкреслити, що велич 2000-річного ювілею вимагає від усіх нас дотримання важливої конструктивної ідеї: фіксувати увагу не на відміннос-

тях між окремими християнськими конфесіями, конфліктах, розколах, яких вистачало також в історії Церкви, а на тому спільному для всіх християн, в основі якого лежать слова Ісуса Христа і великі морально-етичні цінності Євангелій та інших творів Нового Заповіту.

Є бічні відгалуження від прямолінійної історико-церковної тематики, на які теж варто звернути увагу. Ось ще кілька прикладів. Це теми про роль християнства в українській культурі – у зв'язку з ними виникає потреба організації відповідних виставок у музеях, архівах, освітлення їх мас-медіа. Це також тема про роль пастиря в українському відродженні та в національно-визвольній боротьбі минулих століть і не дуже далеких від нас десятиріч. Бо криваві репресії падали і на голови церковних єрархів, і звичайних пастирів та вірних за любов до Бога, за любов до України. Їхні імена заслуговують на нашу пам'ять та пошану.

Маємо надію, що утворення координаційного центру істориків християнської Церкви сприятиме також вирішенню важливих видавничих проблем. Йдеться, зокрема, про публікацію джерел з історії християнської Церкви в Україні, значна частина яких десятиріччями, а то й сторіччями лежить припорошена пилом, бо до них ще не дотягнулася рука дослідника. А серед них є справжні скарби нашої духовності, що можуть засяяти невідомим досі блиском або розкрити цілком не вивчені сторони нашого церковного життя. У роках напередодні ювілею, треба думати, поживляться – такі вже традиційні ще з часів Давньої Русі – паломництва до Святої Землі та до Святого міста Єрусалима. На нашу думку, ці паломництва повинні відбуватися не лише за продуманими маршрутами, а й під певною науковою опікою, щоб вони принесли паломникам якнайбільше знань про місця, по яких на початку XII ст. ходив і які описав тоді ж Данило Паломник з Русі. Наскільки відомо, у зв'язку з 2000-річчям передбачається встановлення пам'ятників та пам'ятних знаків у різних місцях України. Зокрема у т. зв. Центрі Європи, який визначається географами на Закарпатті. Уявляється, що й такі заходи вимагатимуть допомоги й консультацій науковців.

Історичне товариство Нестора-літописця, його керівництво, редакція журналу «Пам'ять століть» у Києві дуже добре усвідомлюють складну міжконфесійну ситуацію в Україні. Разом з усіма людьми доброї волі товариство бажає злагодження і саме в такому дусі будуватиме свою конкретну працю на шляху до підготовки та здійснення Великого Свята.

Опубл. за: *Дашкевич Я.* 2000-річчя Ісуса Христа та українська історична наука // Історія релігій в Україні: Наук. щорічник: Матеріали VIII Міжнар. круглого столу (Львів, 11-13 травня 1998 р.). – Львів, 1998. – С. 82-84.

Інші публікації: *Дашкевич Я.* 2000-річчя Ісуса Христа та українська історична наука // Роль засобів масової інформації в підготовці відзначення 2000-ліття Різдва Христового: Матеріали наук.-практ. конф. головних редакторів засобів масової інформації (Київ, 29 квітня 1998 р.). – К., 1998. – С. 16-17; *Його ж.* 2000-річчя Ісуса Христа та українська історична наука // Шлях перемоги. – К.; Мюнхен; Нью-Йорк, 1998. – 13 травня. – Ч. 19. – С. 6; *Його ж.* 2000-річчя Ісуса Христа та українська історична наука // Свобода. – Нью-Йорк, 1998. – 16 червня. – С. 2.

ЕТНОКОНФЕСІЙНА СИТУАЦІЯ ОБАБІЧ ВЕЛИКОГО КОРДОНУ XIV–XVIII СТ. СПРОБА СИНТЕТИЧНОГО УЗАГАЛЬНЕННЯ

Великий кордон між європейською та азіатською цивілізаціями, що проходив, в основному, по степовій смузі Північного Причорномор'я (зі зміщенням – у різні періоди – кордону на північ або на південь), ніколи не був непроникним бар'єром для різних конфесій, з яких на перший план висуваються християнство, іслам, а також юдаїзм, караїмство, буддизм. Майже кожна з цих конфесій диференціювалася на окремі напрями, що також відбивалося на релігійній ситуації в зоні.

Аналізу підлягають як панівні етноси з північного (українці, росіяни, поляки) і південного боку кордону (татари, ногайці, турки-османи), так і етнічні утворення меншого обсягу. Всі вони перебували в динаміці, інтенсифікація або нетривала стабілізація якої залежали від політичних (з воєнними включно) та економічних обставин. З менших етносів – переважно не одноконфесійних – на північному боці кордону, що опинилися там унаслідок міграційних рухів, заслуговують на увагу кримські татари (спершу татари, пізніше мусульмани-сунніти), вірмени – вірмено- та кипчакофони (прихильники Вірменської Апостольської Церкви – т. зв. григоріанці, згодом частково уніати), євреї (т. зв. хозарські, сефарди, ашкенази – з різними напрямими, юдео-християни, тобто франкісти), караїми, черкеси (православні), цигани (шаманісти, православні). Існувала категорія перехристів. На південному боці кордону дослідження вимагають такі етнічні групи, як українці (православні, а також ісламізовані), греки-елліни та уруми за мовою (православні), молдаване (православні), італійці-генуезці (католики), вірмени (т. зв. григоріанці та уніати), євреї (кримчаки, як можливі потомки «хозарських» євреїв, сефарди, ашкенази), караїми, черкеси (з диференціацією на православних, католиків, мусульман і юдаїстів), калмики (буддисти), цигани (шаманісти). Окрему групу творили тати – ісламізовані вихідці з християнських середовищ.

Як на півночі, так і на півдні в різні періоди релігійна ситуація складалася по-різному. На зміну толерантності приходили нетерпимість і релігійні

переслідування. Поряд з добровільною конверсією – насильницька або й згін (сюржун), депортації чужоконфесійних етносів, погроми ззовні на конфесійному ґрунті. Здебільшого конверсія (крім уніатства) вела до зміни національності на користь панівних націй. Типовим, але все ще малодослідженим явищем є взаємопроникання елементів однієї конфесії в іншу (християнства в іслам, шаманізму в православ'я). Хоча конфесійні відмінності назовні не раз були причиною воєнних конфліктів, за ними насправді приховувалися національні й політичні антагонізми. Для півтисячорічного існування українського Великого кордону в XIV–XVIII ст. все ж таки були характерними відносини толерантності, які, однак, не були позбавлені взаємного недовір'я, настороженості, замкнутості в межах релігійних громад.

Опубл. за: *Дашкевич Я.* Етноконфесійна ситуація обабіч Великого кордону XIV–XVIII ст.: спроба синтетичного узагальнення // *Його ж.* Майстерня історика: Джерелознавство та спеціальні історичні дисципліни. – Львів, 2011. – С. 487.

Інші публікації: *Дашкевич Я. Р.* Етноконфесійна ситуація обабіч Великого кордону XIV–XVIII ст. Спроба синтетичного узагальнення // IV Сходознавчі читання А. Кримського: Тези Міжнар. наук. конф., присвяч. 2000-й річниці християнства (Київ, 13-15 вересня 2000 р.). – К., 2000. – С. 13-14; *Його ж.* Конфесійні відносини обабіч українського Великого кордону (XIV–XVIII ст.) // Історія релігій в Україні: Праці XI Міжнар. наук. конф. (Львів, 16-19 травня 2001 р.). – Львів, 2001. – Кн. 1. – С. 206-210.

ПРОБЛЕМИ ДОСЛІДЖЕННЯ ІСТОРІЇ УКРАЇНСЬКОЇ ГРЕКО-КАТОЛИЦЬКОЇ ЦЕРКВИ НОВОГО І НАЙНОВІШОГО ПЕРІОДІВ

Як це не дивно – та й не сумно – але ми на сьогодні не маємо написаної за сучасними науковими канонами історії українських християнських Церков тих десятиріч, що минули від часу Другої світової війни. Написано чимало статей, нарисів, кілька монографій, видано декілька збірників джерел, але все це не творить комплексної церковної історії. Така історія залишається вимогою духовного життя України, зрештою, її відсутність позначається й на сучасному стані наших Церков. Своє завдання обмежую загальним розглядом проблематики з історії УГКЦ, щоб виявити ті прогалини, які необхідно заповнити аналітично-синтетичним вивченням багатоджерельної бази, до вичерпання якої ще досить далеко.

Ще попередні зауваження. Існує два погляди на історію. Перший, що правдиве об'єктивне висвітлення подій можливе лише з дистанції кількох десятиріч (щоправда, тоді й легше вкласти у висвітлення історичного процесу цілком необ'єктивні теорії та ідеї). Другий погляд, що історію треба писати буквально по гарячих слідах, щоб на дальшому шляху досліджень не погубилися факти, явища, які є складовими процесу. Ці два погляди на історію – також на історію Церкви – не варто протиставляти. До них, мабуть, потрібно підходити як до «двох сторін однієї медалі». Робити висновки й узагальнення з дистанції інколи неможливо, бо деякі факти вже погубилися (або їх погубили). З іншого боку, у зв'язку з кардинальними змінами в характері джерел (джерела на електронних носіях, які через певний період часу втрачаються), зберегти окремі вияви церковного життя вдається тільки за допомогою т. зв. історії сучасності.

Розглядаючи історію Церкви в Україні, не можна зводити її до історії лише ерархії (незалежно від того, що діяльність наймаркантишних постатей заслуговує на всебічне висвітлення), бо, зокрема, УГКЦ належить до тих Церков зі східною генеалогією, у яких авторитарність ерархів помітно обмежена (порівняно із західною гілкою християнства). Деякі прогалини в історичних дослідженнях, які хочу викласти, вражають, вони не є приємними, але, незалежно від цього, про них треба згадувати, а прогалини заповнювати.

Отже, послідовно торкатимуся таких проблем: періодизація історії УГКЦ; джерела дослідження; внутрішні проблеми Церкви – наявність течій, напрями діяльності; зовнішні контакти та зв'язки; відносини Церкви і держави; чернечі чини; організації мирян, зорієнтовані на УГКЦ. На завершення – основні напрями та методи наукових досліджень та їхня структура. Дотримуюся також певних територіальних обмежень. Як відомо, Українська Греко-Католицька Церква має вже міждержавне та міжконтинентальне поширення. Предметом моїх міркувань буде територія, підпорядкована Києво-Галицькій митрополії (за сучасною назвою), враховуючи також межі архидієцезії на 1939 р. з т. зв. Апостольською адміністрацією Лемківщини включно.

Періодизація. Опрацювання задовільної періодизації історії УГКЦ на західноукраїнських землях натрапляє на перешкоди. У стабільних політичних умовах періодизацію можна встановлювати за подіями в церковному середовищі. Приблизно так було і є в більшості західних Церков. Однак УГКЦ діяла в дуже нестабільних політичних обставинах, тому потрібно брати до уваги не лише внутрішньоцерковні події, а й політичні чинники, які впливали на її становище, ця Церква після вибуху Першої світової війни опинилась у вирі політичних змін, що змушує конструювати періодизацію, виходячи з переплетіння як церковних, так і політичних факторів. Та й неможливо ізолювати періодизацію історії УГКЦ від загального становища українських Церков під різними окупаціями. Відповідно до цього, оптимальною виглядає така періодизація:

1. УГКЦ під першою російською (т. зв. радянською) окупацією 1939-1941 рр., що принесла посилену антирелігійну пропаганду, репресії духівництва, арешти та вбивства священників. Усі ці заходи проводилися державними й партійними, комуністичними, органами.
2. Німецька окупація 1941-1944 рр. з коротким спалахом надій на відновлення Української держави. Період умовної толерантності окупаційної влади до УГКЦ з можливостями її відносно нормального функціонування в умовах воєнного стану. Одночасно – вбивства священників боївками польської націоналістичної Армії крайової. Душпастирство для потреб Української повстанської армії. Акція порятунку євреїв – їх переховування по монастирях, видача священниками «арійських» метрик. Період німецької окупації не заслуговує на ідеалізацію, хоча б тому, що підковані гестапівські чоботи відбивалися гучним відгомонам на коридорах митрополичої палати у Львові під час проведення обшуку...
3. Друга російська окупація 1944-1991 рр. Цей довгий період можна поділити на кілька етапів:

- а) підготовка до т. зв. Львівського собору – арешти єрархів УГКЦ та значної кількості священників і монахів, проведені державними й партійними органами. Формування «Ініціативної групи» для проведення собору. Все це з активним використанням Російської Православної Церкви;
- б) т. зв. Львівський собор 8-9 березня 1946 р., проведений з метою ліквідації УГКЦ і переведення церковних установ і парафій у підпорядкування Російської Православної Церкви. Хвиля арештів священників, незгідних з ухвалами собору. Не можна погодитися з терміном «ліквідація УГКЦ», бо фактично провести таку ліквідацію органам не вдалося;
- в) нелегальна діяльність УГКЦ – підпільне виконання своїх обов'язків «невозз'єднаними» священниками, фактичне збереження греко-католицьких храмів без духовенства, але з використанням їх громадами вірних. Посилення репресій щодо «підпільних» священників та активних вірян. Продовження душпастирства для потреб Української повстанської армії;
- г) поступове пом'якшення репресивного режиму після 1956 р. (але не повне його послаблення – переслідування за спроби відновити українську греко-католицьку церковну єрархію в умовах підпілля). Намагання РПЦ зберегти захоплені позиції;
- г) період т. зв. перебудови від 1985 р. з повільним переходом УГКЦ з підпільного становища в напівлегальне, яке завершилося фактичною легалізацією Церкви в 1986 р. Відбудова структур УГКЦ на всіх її рівнях. Посилення міжцерковних конфліктів по лінії УГКЦ – РПЦ.

4. УГКЦ у незалежній Українській державі від 1991 р. Запровадження обрядових нововведень за прикладом УГКЦ на еміграції, поза межами Української держави. Поширення діяльності поза традиційну територію Східної Галичини на південні та східні (наприклад, Донецько-Харківський екзархат) українські землі, а також на т. зв. четверту хвилю української еміграції на Заході, щоб таким чином дати поштовх до виникнення там нових єпархій та зміцнення наявних екзархатів – уже не підпорядкованих юридично Києво-Галицькій митрополії.

Джерела історичних досліджень. Уже згадувалося про те, що нові (електронні – Інтернет, e-mail, зберігання інформації на дисках) види засобів масової інформації значно ускладнили базу для історичних студій. Також телефонні розмови не можна використати у вигляді документа – крім не дуже частих випадків запису телефонограм. Тому формуються нові вимоги до використання

та зберігання (некороткотривалого) матеріалів, які повинні входити до джерельної бази історичних досліджень.

Архіви т. зв. радянського періоду та німецького часу – ті, що збереглися та вже розсекречені (це стосується й тих архівних матеріалів, які знаходяться в Російській Федерації, частково перевезені з Кисва), є чи не основною підставою для вивчення відповідних періодів. Їх доповнюють мемуарні матеріали, тобто пам'ятки усної історії, значною мірою вже зібрані (зберігаються, зокрема, в Інституті історії Церкви Українського католицького університету у Львові, але залишаються неопублікованими, тобто доступні вузькому колу дослідників).

Набагато складніше з новими, частково поточними, архівами останнього сімнадцятиріччя. Теоретично такі архіви мають бути в кожній єпархії, проте за відсутності церковної архівної служби їхній стан незадовільний. Бо поточні справи існують не тільки для нагромадження документів, що надходять та виходять. Особи, які їх ведуть, зобов'язані стежити за Інтернетом та інформацією про церковні події, видруковувати матеріали на папір, на папері зберігати телефонограми, листування через електронну пошту, письмові заяви різних осіб та установ. Єпархіальні архіви, на мою думку, повинні займатися також накопиченням джерел: колекціонувати пресу, буклети, афіші, друковані відозви, програми різних заходів; мати власну фототеку з добре паспортизованими фотографіями не тільки людей, а й церковних об'єктів (храмів, каплиць, монастирів, меморіальних таблиць, цвинтарів тощо). Перелік того, що мало би бути в поточних архівах церковних, монастирських та взагалі пов'язаних з УГКЦ установ і організацій, можна продовжувати. Окреме місце в цих архівах необхідно відвести під дублети метричних записів із підпорядкованої території.

Крім архівів самої УГКЦ та установ і організацій, пов'язаних із Церквою, існують архіви державних органів, до функцій яких належить збирання матеріалів про церковне життя, про конфлікти, що виникають у цьому середовищі, та про втручання держави для їхнього вирішення. Йдеться насамперед про поточний архів Державного комітету у справах національностей та релігій (назва відображає досить дивне поєднання двох різних категорій). Документи про майнові справи УГКЦ відклалися й відкладаються в адміністративних (обласних, районних), а також у судових архівах, деколи й в архівах органів МВС.

На сьогодні УГКЦ не має у своєму розпорядженні центральної бібліотеки, у якій концентрувалися б видання та преса релігійного змісту. Цю прогалину (чи недогляд), на жаль, заповнити вже не вдасться. Єпархія УГКЦ позбавила дослідників (та й не лише їх) такого важливого джерела статистичного характеру, як шематизми, тобто довідники про парафії – священни-

ків, храми, кількість вірних, матеріальний стан парафій. Як не дивно, але останній шематизм був опублікований ще під час німецької окупації. А тепер – 17 років мовчанки*.

Кілька слів про публікацію джерел. Кількість збірників документів і матеріалів, сформованих шляхом використання архіву СБУ, обласних архівів, інколи матеріалів усної історії, вже досягає десяти. З новіших варто згадати двотомник «Ліквідація УГКЦ» (упоряд. С. Кокін, Н. Сердюк; Київ, 2006), «Хресною дорогою. Функціонування і спроби ліквідації Української Греко-Католицької Церкви в умовах СРСР у 1939-1941 та 1944-1946 роках» (упоряд. М. Гайковський; Львів, 2006). Були збірники, присвячені митрополитові Андрєєві Шептицькому, та ін. Документальні матеріали про УГКЦ є також у виданнях на загальні теми, окремі документи з'являлись друком у вигляді статей і додатків до статей. Без сумніву, це дуже цінна база для досліджень. Потрібно брати до уваги й те, що багато документів у центральних та обласних західноукраїнських архівах чекають ще на опрацювання та введення до наукового вжитку.

Критичне ставлення до джерел – це одна з основних вимог до дослідника. Та є ще один великий недолік публікацій: звичка видавати лише фрагменти з документів, насичуючи їх скороченнями – славними «трьома крапками». Археографія як допоміжна історична дисципліна допускає публікацію документа зі скороченнями, проте всі ці «три крапки» необхідно пояснювати у примітках: що і чому саме скорочено, про що мовиться у пропущеному тексті.

Тематика досліджень. Важка доля УГКЦ у роки Другої світової війни та діяльність у підпіллі після неї не дає змоги сформуванню для цих періодів увесь репертуар питань, що вимагають історико-церковного вивчення для часу після виходу Церкви з катакомб. У 1939-1986 рр. основне завдання УГКЦ полягало у збереженні, хоча б в обмеженій формі, своєї структури, віровізнання, вірних. Блоки дослідницьких завдань у менш-більш повному обсязі можна конструювати для періоду після легалізації Церкви, тим більше, для її функціонування в незалежній Українській державі. Виняток становлять лише течії (вживаю цей термін, не застосовуючи докладнішої класифікації), що існували, зберігалися, а навіть виникали в часи підпільної Церкви. Для узагальнення проблематики пропоную такі блоки питань: 1) течії всередині УГКЦ та їхнє поширення серед вірних; 2) внутрішня діяльність Церкви;

* В останні роки відновилися публікації шематизмів окремих єпархій, див., наприклад: Шематизм Стрийської єпархії Української Греко-Католицької Церкви. – Дрогобич, 2011. – 504 с.: іл. (коментар І. Я. Сковчиляса).

3) зовнішня діяльність (поділ на внутрішню та зовнішню діяльність значною мірою умовний, бо вони часто перепліталися); 4) історія чернечих орденів; 5) навколоцерковні установи та організації мирян; 6) структура й напрями наукових студій. Під поняттям УГКЦ (чи просто Церква) розумію не тільки церковну організацію, а й чернечі чини та згромадження, які входять у єдиний комплекс українського греко-католицизму та водночас вимагають також окремого дослідження.

Релігійно-церковні течії. Не підлягає сумніву, що Українська Греко-Католицька Церква протягом багатьох десятиріч у минулому та сучасному вважала необхідним збереження інтегральності Церкви, її ідентичності та монолітності. Різні чинники – внутрішні й зовнішні – впливали на виникнення течій, існування яких мотивувалося (та й мотивується) як диференційованими філософсько-теологічними поглядами, відмінностями у трактуванні вимог і правил обрядовості, так і зовнішнім політичним тиском, спрямованим на ліквідацію УГКЦ. Не всі вияви таких течій дійшли до рівня прихованої чи відвертої опозиційності, однак вони все ж відобразилися на внутрішньому та зовнішньому становищі Церкви й тому повинні бути об'єктом наукового дослідження. Від будь-якої оцінки цих явищ («добре» – «погано») я принципово утримаюся.

Протиріччя між т. зв. восточниками і западниками мають свою довгу історію, бо ці течії виникли та проявлялися ще в XIX та XX ст. (до 1939 р.) і, зрештою, існують досі. (До речі, виявляється тенденція замінити традиційні терміни новішими – латинофільство та візантинофільство. Таку термінологічну заміну складно вважати вдалою, бо, наприклад, візантійство в церковному житті означає насамперед підпорядкування Церкви світським володарям – імператорам, царям чи навіть секретарям ЦК. УГКЦ ж ніколи не намагалась опинитися в такому підпорядкуванні). «Восточництво» у другій половині XIX – на початку XX ст. мало своєрідну політичну підтримку, що відобразилась у москвофільській орієнтації певної частини клиру, пізніше ж перетворилось у винятково інтелектуальну релігійну течію.

Після т. зв. Львівського собору 1946 р. в церковному середовищі з'явилися – під зовнішнім тиском – три тенденції, які швидко перетворилися на фізично відчутні течії: 1) перехід духовництва та чернецтва на підпільну діяльність; 2) перехід священників і відповідних громад вірних – щиро або нещиро – на православ'я; 3) складення з себе священничих обітів та повернення до світського життя. Були, зрозуміло, також проміжні форми. Перехід на православ'я часто мотивували бажанням не залишити вірних без духовної опіки та закрити шлях для імпортованих «істинно православних» священнослужителів зі Сходу та Півночі. Частими були випадки, коли під час бого-

служинь «новонавернені» на російське православ'я священники пошепки або подумки згадували ім'я папи римського. Такий перехід цілком не гарантував відсутність репресій, бо як підпільне духівництво, так і «новонавернене», часто не розривало зв'язків із повстанським збройним підпіллям.

Покутники – течія, що сформувалась у кінці 1950-х рр. як своєрідна опозиція до ортодоксальної підпільної УГКЦ. Вона була заснована о. Ігнатієм Солтисом із культом почитання Середнянської гори, на якій, як вважалося, проявлялися чудеса, свого часу запустила досить глибоке коріння також серед вірних (діяльність Семена Скалича, виготовлення рукописної літератури). Течія була активною ще на початку 90-х рр. минулого століття.

Українські лефевристи – не дуже обґрунтована в українському церковному середовищі назва для напряму, заснованого й очоленого о. Василем Ковпаком, що виступає проти обрядових нововведень 1990-х рр., за повернення до церковної практики, яка існувала за часів митрополита Андрія Шептицького. Має підтримку кількох церковних громад, власну семінарію. Поширює свої погляди за допомогою друкованої літератури і преси.

Підгорецькі отці, тобто священники (а за самоназвою – навіть єпископи), які йменуються так від монастиря в Підгірцях, де заснували свій центр, опозиційний щодо сучасної єрархії УГКЦ. Свої погляди поширюють друкованим словом (невеликими брошурами).

Усі ці течії мають власну історію з відповідною джерельною базою. Вони також заслуговують на об'єктивне фактологічне дослідження, бо, так чи інакше, творять частку історії УГКЦ нового й найновішого часу. Рукописна і друкована продукція цих течій також повинна зберігатися в Центральній бібліотеці УГКЦ, не кажучи вже про те, що всі ці течії та напрями мусять бути віддзеркалені в матеріалах відповідних архівосховищ.

Внутрішня діяльність Церкви. Поняття «внутрішня діяльність» є, очевидно, умовне, бо йдеться передусім про ініціативи, програми, дії, які виходять (або мали б виходити) з надр УГКЦ, але скеровані духівництвом на вірних. Вузьковнутрішні дії та події (кадрові зміни, що стосуються єрархії, собори, адміністративна та економічно-фінансова сфера, заміщення парафій тощо) теж вимагають історичного підходу і без них наукова історія Церкви просто немислима, проте хочу концентрувати свою увагу на співвідношенні «Церква – вірні – миряни», вибираючи актуальні проблеми, про деякі з яких чомусь забувають.

У поняття «соціальні проекти» входить низка напрямів з ділянок, які варто перелічити. Гуманітарна діяльність, боротьба з алкоголізмом та наркоманією, ідея здорового побуту і здорової сім'ї, опіка над мігрантами (для чого існує окрема Комісія у справах з міграції), зміцнення контактів із вірними (Комісія у справах мирян). УГКЦ в останні роки поширила свою діяльність

на схід, причому не лише на Східну Україну, але й далі у східному напрямі. Поширення Церкви на Захід у зв'язку з «четвертою хвилею» еміграції спричинило виникнення нових єпархій, незалежних від Києво-Галицької митрополії, але генетично пов'язаних з нею. Так, як і подібне поповнення західноєвропейських екзархатів УГКЦ, у яких вже є власна вагома історія. Громадсько-політичний напрям діяльності, занедбаний, часто закамуюваний, теж вартий дослідницької уваги. Виникла проблема капеланства у Збройних Силах України та в парамілітарних організаціях.

Освітня ділянка вимагає об'єктивного аналізу, бо не завжди коректна й адекватна поведінка священників свідчить про великі прогалини в їхній освіті та в особистій культурі. Освітні заклади найвищого (Український католицький університет у Львові) та вищого типу (семінарії) мають право на монографічні студії в комплексі історії УГКЦ. До цієї ділянки приєднується проблема викладання християнської етики в загальноосвітніх школах, а також рівень навчання в тих школах, функціонування яких проходить під опікою Церкви. Необхідно відповісти на питання, чи діяльність католицьких за назвою установ не вихолощується якраз із католицизму, як на Заході. Виховання патріотизму теж належить до обсягу освітніх завдань.

Потребує дослідження видавнича діяльність Церкви (наукові, науково-популярні та дитячі книжки). Видавнича робота провадилася також у катакомбній Церкві. Болючою проблемою є справа засобів масової інформації – української католицької преси не лише місцевого, але й загальнодержавного звучання. Інтернет і радіо ще тільки розвиваються, а телевізійний канал далі залишається мрією. Друкована продукція вимагає церковного *imprimatur*.

Незрозуміла ситуація з охороною сакральної спадщини. На чиему сумлінні є спалення понад тридцяти дерев'яних церков, не тільки шедеврів української архітектури, а й святинь багатьох поколінь вірних? Протягом кількох останніх років знищено більше храмів, ніж за десятиріччя атеїстичної російської окупації. Нікого за ці злочини не притягнуто до відповідальності, а причетність духовних осіб до нечуваного варварства не викликає сумніву. До цього додається замальовування давніх розписів, обкрадання святинь (йдеться і про богослужбове начиння, і про давні ікони, стародруки). В історії УГКЦ мусить бути відзеркалена – з викладенням повного фактажу – також така злочинна діяльність, пояснено відсутність адміністративних розслідувань, дисциплінарних заходів. Екологічна праця Церкви поки що майже не помітна, але й вона має стати об'єктом науково-історичного аналізу.

Чернечі ордени та згромадження – наприклад, чини оо. василіян, студитів, редemptористів, згромадження сс. служебниць, св. Йосафата – є органічною складовою УГКЦ і як такі повинні посісти відповідне місце в її історії.

Коло питань щодо їхнього минулого, безперечно, специфічне та водночас покривається загальними проблемами.

Зовнішня діяльність Церкви. Відносини з окупаційними державами визначалися переслідуваннями, які досить часто доходили до апогею. В умовах т. зв. СРСР за легальною та нелегальною УГКЦ стежили державні й партійні органи (Наркомат внутрішніх справ, пізніше Наркомат чи Міністерство державної безпеки з їхніми територіальними управліннями; Рада у справах релігійних культів та Рада у справах Російської православної церкви при Раді народних комісарів СРСР – пізніше при Раді міністрів СРСР – та їхні уповноважені в Києві й на місцях; Центральний комітет Комуністичної партії (більшовиків) України та підпорядковані йому обласні й районні комітети партії). У наш час функції нагляду та збору інформації здійснює Державний комітет у справах національностей та релігій. Багато граней минулого цих державних, партійних, а також інших установ відображають історію УГКЦ.

Взаємини з Папським престолом не можна вважати безхмарними. З політичних та партикулярних церковних причин УГКЦ протягом століть позбавлена свого офіційного патріархату, який мав би об'єднати греко-католиків у світовому масштабі та позбавити їхню місцеву єрархію часом дуже напружених стосунків із римо-католицькою єрархією помітно забарвлених нібито національних Церков (наприклад, конфлікти з польською Римо-католицькою церквою як у Польщі, так і в Україні). Патріархат, крім цього, міг би припинити або сповільнити асиміляцію вірних УГКЦ, які розпорошені в діаспорі чи неповноправні в сусідніх державах (Угорщина, Словаччина). В Україні, всупереч віковій церковній практиці, зберігається – з ласки Риму – поділ на Києво-Галицьку митрополію* УГКЦ та Закарпатську єпархію (часто з епітетом «рутенська!»), хоча вони в межах єдиної держави повинні творити єдине ціле. Відсутність українського греко-католицького патріархату є дискримінаційним заходом, особливо на тлі того, що сім східних унійних Церков сьогодні мають на чолі свого патріарха. Боротьба за український патріархат тому мусить знайти своє місце на сторінках історії УГКЦ нового й найновішого періодів.

До відносин з Римом належить також справа беатифікації та канонізації священиків і єрархів, які заслуговують на приєднання до лику блаженних і святих. Не можна сказати, що діяльність УГКЦ у цьому напрямі відбувалася без перешкод.

Попри екуменічні ідеї, незалежно від яких УГКЦ піклується про збереження своєї ідентичності, ставлення до РПЦ (до Московського патріархату)

* В оригіналі – «Києво-Галицьку архиспархію».

не могло покращитися чи просто нормалізуватися. Московський патріархат нічого не зробив для з'ясування неканонічності й політичного підґрунтя т. зв. Львівського собору 1946 р. Цей патріархат далі підтримує версію КДБ про смерть протопресвітера Гавриїла Костельника, єпископів Михайла Мельника й Антона Пельвецького, які очолювали «Ініціативну групу» для скликання собору 1946 р. Вони були ліквідовані органами як небажані свідки та за приховану прихильність до катакомбної Церкви. При цьому застосовувалися й провокаційні методи, щоб звинуватити у скоєнні злочинів українських націоналістів. Останнім часом Московський патріархат уживає всіляких заходів, щоб обмежити діяльність УГКЦ територією Східної Галичини, та веде запеклу боротьбу за збереження свого майна, здобутого за підтримки ще т. зв. радянської влади, влаштовуючи одночасно погроми греко-католицьких храмів на Сході та Півдні України, а тим більше, ліквідуючи ті парафії, які «наважилися» вийти поза східні кордони Української держави. Відносини із Вселенським патріархатом у Константинополі (Стамбулі) склалися коректно, але вселенський патріарх перебуває під тиском Москви, що перешкоджає встановленню щирих контактів хоча б по екуменічній лінії.

Напрями й методи дослідження історії Церкви. Зрозуміло, що виконання наукової програми під назвою «Історія Української Греко-Католицької Церкви нового і найновішого періоду» неможливе без проведення спершу або паралельно вступних і допоміжних досліджень. З таких допоміжних історичних наук треба виділити:

- архівознавство та археографію, тобто виявлення й використання писемних архівних джерел, укладення путівника по них, видання переліку документів з анотаціями, т. зв. регестів, та, врешті, публікацію джерел з належною археографічною обробкою, з поясненням пропусків, науковим апаратом (вступ, коментарі, покажчики тощо);
- бібліотекознавство та бібліографію – утворення колекцій видань на церковну тематику, виявлення підпільних друків, бібліографію видань та аналітичний розпис змісту відповідної періодики, матеріалів Інтернету (з їхнім видрукуванням для колекції);
- музейництво – збір експонатів, зокрема культових предметів з часів існування катакомбної Церкви;
- біографістику, не обмежуючи її лише видатними церковними діячами (Андрей Шептицький, Йосиф Сліпий), а враховуючи й діячів нижчого рангу, страчених, убитих, репресованих священників – з метою підготовки великого тематичного біографічного словника з додатком відомостей про представників окупаційного режиму та діячів РПЦ (до сьогоденного часу), які займалися цькуванням, переслідуванням, винищенням УГКЦ;

- емблематику – сфрагістику (вивчення печаток) і геральдику Церкви, а також специфічні церковні знаки – для укладення коментованого альбому всіх таких емблем.

* * *

Викладені завдання не можуть стати подвигом однієї людини, навіть найбільшого ентузіаста. Новий етап існування Української Греко-Католицької Церкви в незалежній Українській державі висуває вимогу утворення великого Інституту історії Церкви зі значним штатом фахівців, підпорядкованого безпосередньо митрополії. Такий інститут був би одночасно координаційним центром, що об'єднував би всіх тих науковців, які працюють у межах окресленої тематики. Інститут повинен би мати регіональні відділення, самостійні або приєднані до вищих навчальних закладів.

Намальована картина досліджень виглядає сьогодні віртуальною та ідеалізованою. Великі заслуги УГКЦ у формуванні та зберіганні духовності української нації, те, що Церква в минулому і в наші дні оберігала й оберігає не тільки релігійну, а й національну ідентичність народу, мають стати гарантією того, що велика історія Церкви нового й найновішого періодів перетвориться на реальність.

Опубл. за: *Дашкевич Я.* Проблеми дослідження історії Української Греко-Католицької Церкви нового і найновішого періодів // *Історія релігій в Україні: Наук. щорічник.* – Львів, 2009. – Кн. 1. – С. 300-308.

ДОСЛІДЖЕННЯ ІСТОРІЇ УКРАЇНСЬКОЇ ГРЕКО-КАТОЛИЦЬКОЇ ЦЕРКВИ В ПОРІВНЯЛЬНОМУ АСПЕКТІ

1. На стан історико-релігійних досліджень в Україні негативно впливає відсутність об'єктивної історії Української Греко-Католицької Церкви. Автори багатьох опрацювань цієї теми, незважаючи на те, що часто подають їх як «правдиві», «безсторонні», фактично викладають історію цієї Церкви або в апологетичному (католицька, зокрема українська католицька історіографія), або в агресивному, негативістичному (православна, т. зв. радянська історіографія) дусі. При цьому в апологетизованій історіографії уникають відповіді на запитання, яку реальну допомогу отримувала (або не отримувала) Унійна Церква від Папського престолу, а також не згадують про те, що в історії української нації роль і місце Греко-Католицької Церкви в різні періоди мінялися. Однією з причин становища, яке склалося, було намагання обмежувати історію Української Греко-Католицької Церкви минулим лише цієї конфесії та ігнорування порівняльного аналізу історії аналогічних (з погляду зв'язків з Римом) унійних Церков Сходу, навіть тих, виникнення яких частково пов'язане з територією України (Вірмено-Католицька Церква). Традиційно уникали – і уникають – також глибокого дослідження «посередницької» функції (між Римом та Україною) польського й угорського католицьких єпископатів; темою майже цілковитого табу стало питання про Українську Греко-Католицьку Церкву як предмет обговорення під час т. зв. екуменічних переговорів між Римом та Москвою.

2. Не підлягає сумніву, що вивчення історії Української Греко-Католицької Церкви необхідно вести в широкому компаративістичному плані. Унія в Україні не була єдиною такого типу церковною унією в світі. Рим неодноразово намагався налагодити – і налагоджував – унійні зв'язки з іншими християнськими Церквами, православними, а також неправославними. Більшість таких зв'язків, які не завжди можна кваліфікувати як невдалі, припадають на XVI – першу половину XVIII ст. Унійна діяльність поширювалася на досить широких просторах Близького Сходу, включаючи в це територіальне поняття насамперед т. зв. Левант, тобто східне присередзем-

номорське побережжя Азії та Африки. Історія цих унійних Церков, їхня характеристика з теологічного погляду мають багату літературу.

3. Конкретно для порівняльного аналізу треба залучати історію таких унійних Церков: у Сирії – 1. Маронітської (унія завершилась у XVIII ст.); 2. Мелькітської, або справжньої греко-католицької (для греків та інших еллінофонів, хоча б у церковному богослужінні – унію здійснено в XVII ст.); 3. Халдейської, або Сиро-Халдейської чи Ассиро-Халдейської (середина XVI ст.); 4. Сиріацької, або Сиро-Католицької (унія початку XVII ст.); в Україні та Туреччині – 5. Вірмено-Католицької (унія першої половини XVII ст.); в Єгипті – 6. Копто-Католицької (унія першої половини XVIII ст.). У виникненні та поширенні цих Церков важливу роль відігравали не лише теологічні, а й політичні мотиви. Рим обіцяв, безпосередньо чи опосередковано, захист від ісламу й оборону цю справді, принаймні в XVI–XIX ст., давав, добиваючись офіційного визнання підпорядкованих собі Церков у Османській імперії. Іншими словами, Рим намагався більш чи менш ефективно охороняти своїх вірних від панівного мусульманського оточення, перешкоджав їхній релігійній асиміляції, перекинчицтву. У деяких народів, наприклад, у вірмен, з унією були пов'язані національні сподівання – боротьба Ліги, очоленої Папським престолом, з Туреччиною, що могло довести до відновлення вірменської національної державності. Всі згадані унійні Церкви очолюють досі окремі патріархи, вони мають (часто навіть за відносно невеликої кількості вірних) розгалужену систему єпископської адміністрації. Ці Церкви вважалися і вважаються стабільними.

4. Функція, яку Рим наклав на Унійну Церкву в Україні, була якщо не цілком протилежною, то різко відмінною від ролі орієнтальних Церков. Уніатство не захищало від ворожої чи неприхильної панівної нації – польської, угорської, а, навпаки, ставило своїх вірних у залежність від неї та її конфесії. Рим не добивався рівноправності греко-католицької єрархії, що виявилось не тільки у відсутності в кінці XVI – XVIII ст. унійних владик у польському сенаті, а й у відсутності досі, як у єдиній Унійній Церкві, окремого патріархату. Унійна Церква та її римське зверхництво не підтримували, особливо у XVII – першій половині XIX ст., жодних українських національних сподівань, а, навпаки, протягом тривалого часу кидали українців в обійми денационалізації шляхом (формально забороненого) переходу на римо-католицизм. Рим ніколи не толерував окремої української національної ідеї, що вже в нових часах доводило до напружених відносин між патріотично налаштованим греко-католицьким духовенством (Андрей Шептицький) та Ватиканом. Ватикан один з останніх (103-й за чергою) визнав незалежність сучасної України. Унійна Церква розглядалася як перехідна та меншовартісна в релігійному та національному відношеннях (тому в XVII ст. українські

магнатські й взагалі шляхетські роди переходили безпосередньо на католицизм, а не на уніатство). Значну роль у такому ставленні до Української Греко-Католицької Церкви відіграв специфічний характер польського воєвничого католицизму, підпорядкованого в XVII–XVIII ст. ідеям фундаменталістської Контрреформації, а також, тоді та пізніше, переконанням про національну вищість. Аналогічними ідеями диктувалося ставлення угорського католицького єпископату.

5. У непослідовності Риму, в небажанні зрівняти становище Української Греко-Католицької Церкви хоча б із становищем унійних Церков Орієнту, у відмові від ефективного захисту унії від панівних націй, у запереченні української національно-визвольної ідеї треба шукати причину реального відступу унії в XVII ст., підставу неперетворення її в можливу національну Церкву, причину велетенських денаціоналізаційних втрат уніатства у XVIII–XX ст., остаточного занепаду унії на території Російської імперії в першій половині XIX ст. Всі ці питання – у компаративістичному плані, із залученням матеріалу з історії унійних Церков Сходу – необхідно вирішувати на базі об'єктивних досліджень.

Опубл. за: *Дашкевич Я.* Дослідження історії Української Греко-Католицької Церкви в порівняльному аспекті // *Історія релігій в Україні: Тези повідомл. Міжнар. V круглого столу* (Львів, 3-5 травня 1995 р.). – К.; Львів, 1995. – Част. 2. – С. 139-142.

SILVA RERUM*

Не маю наміру довго мучити присутніх своїм виступом, але на сьогодні зібралось багато наболілих питань – питань у нашому духовному та звичайному повсякденному житті, про які, мабуть, варто хоча б кілька слів сказати. Тому я буду свій виступ окремими блоками проблем, розуміючи, що не все, про що говоритиму, є приємне, але воно, на мою думку, слушне. Всі ми – також сьогоднішні «випускники» (не люблю цього слова, бо воно має якийсь виробничий конвеєрний відтінок) – не маємо права жити в якійсь недоступній башті зі слонової кості. Ми є вірні нашій Українській Католицькій Церкві, Українській державі – хоч би які вони були недосконалі – і повинні знати про різні важливі проблеми правду. Бо і ви знаєте, що істина є дуже дорога, і так вчили колись мене: *amicus Plato, sed magis amica veritas*¹.

А з іншого боку, частина відповідальності за те, що є і що діється, лежить також на нас, якщо ми справді вважаємо себе представниками української інтелігенції.

Оскільки торкатимуся низки проблем, я назвав свій виступ «*Silva rerum*»². Спробуємо якимось подивитися на цей ліс та вийти з нього. Хоча б частково.

Отже, спершу про пороги. Очевидно, не про Дніпрові пороги, а про ті, на які ми дуже часто наштовхуємося і через які треба перейти. У житті людини є кілька ліній розвитку: особисті, професійні, громадсько-політичні. Сьогодні ви маєте за собою дуже важливий поріг – освітній, науковий. І від вас залежить, чи шукатимете далші пороги – наукові, викладацькі, наприклад, чи зупинитеся на досягнутому.

Це вже залежить від особистих якостей: від сили волі, від стійкості переконань, від покликання (не лише духовного), щоб відбитися від грубого заробітчанства та різних інших спокус.

Якщо можна намовляти, то я намовляв би до долання таких порогів, бо це, між іншим, також вдоволення для самого себе. В ідеалі я бачив би

* Виступ на урочистості з нагоди вручення дипломів випускникам Українського католицького університету та Львівської духовної семінарії Св. Духа 5 липня 2008 р.

¹ Плагон – мені товариш, але істина – дорожка (*лат.*).

² Ліс речей (*лат.*).

продовження самоосвіти та освіти, в наших умовах і за кордоном, але з поверненням до України або до праці в українських колоніях поза Україною.

Існує великий дефіцит на людей високої кваліфікації. (Сьогодні легше знайти гроші, аніж справжніх спеціалістів.) Розгляну цей блок на прикладі української історичної та не лише історичної науки. Звісно, з ухилом до близької багатьом вам науки – історії української Церкви.

У цій ділянці дуже багато не доведеного до кінця або й ще не початого.

Спершу про деякі модні течії, які входять (а може, вриваються) в історичні дослідження.

Слово «позитивізм» уживається багатьма істориками та псевдоісториками як лайка, хоча основна підстава досліджень, фактологічна і фактографічна, для всесвітньої історії – була встановлена якраз за допомогою позитивістичної методики. Тому що багатьом т. зв. історикам скрупульозна праця над установленням та інтерпретацією фактів, історичних процесів стала дуже марудною, була опрацьована т. зв. постмодерністична методика. В історичних роботах з'явилися такі узагальнювальні терміни, як теоретична історія, віртуальна історія, хоча вони – з дослідницького погляду – абсолютно безпідставні, бо в історії не може бути умовного способу, «що би було, якби було». Відкрито ворота для суб'єктивізму.

В Україні постмодернізм укоренився досить глибоко, бо він дав змогу поверхово підходити до історії, заповнювати її необґрунтованими вигадками, міфами й легендами. На західний кшталт Біблію почали оголошувати збіркою міфів. Із Заходу почали залюбки запозичувати термінологію, так ніби немає українських слів (от хоча б «парадигма» – для цього слова існує сім значень, і автор часто сам не знає, що він хоче цим сказати). Потім – це вже і в мовознавстві – шукання архетипів. Зловживання словом «історіософія» (забуваючи про те, що філософія не наука, а система поглядів, як і про те, що історіософія у вигляді діалектичного й історичного матеріалізму не так давно завершилася повним крахом).

Наукою є історія філософії. Позначився вплив глобалізації з походом проти національної історії. Виявився джерелознавчий нігілізм, коли як джерело почали застосовувати Інтернет, який у цьому разі може відігравати лише роль інформаційну. Постмодернізм в Україні далі переможно мандрує, а прихильники західних течій в історичній науці якось прогледіли, що на Заході постмодернізм належить уже до майже забутого минулого, а як реакція на нього запанував такий зненавиджений постпозитивізм.

Якщо перекинути місток до історії української Церкви, то ми повинні визнати відчутні прогалини. Не маємо великої багатотомної історії української Церкви, в якій не просто переписувалося б те, що було зроблено ще в XIX ст. Не маємо збірок публікацій документів, наприклад, про переслі-

дування українських Церков у часах російської більшовицької окупації. Не маємо історії Української Греко-Католицької Церкви в катакомбах. Дуже потрібен біографічний словник репресованих і вбитих священників на Сході та Заході (включаючи Холмщину, Волинь, Надсяння, т. зв. радянські в'язниці й табори).

Хоч як це дивно і сумно, але ми не маємо наукового церковно-історичного журналу, бо львівського «Ковчега», незважаючи на його високий рівень, таки замало на цілу Україну.

Підсумовуючи історичний науковий блок, підкреслю, що варто пам'ятати: *historia est magistra vitae*³, і вона може дуже багато навчити наших сучасників – принаймні уникати помилок.

Є ще незвичайно болючі прогалини, які відкидають нас на десятки років назад. Ми не маємо справжньої української теології. Бо цитування західних авторів не є досягненням українського богослов'я. Якось забувається специфіка української теології, що мусить брати до уваги не лише становище української Церкви на межі між католицизмом і православ'ям, але – що, мабуть, важливіше за сучасних умов – на межі між християнством і мусульманством.

Про все це я можу говорити з власного досвіду як керівник протягом 11 років Міжнародної наукової конференції «Історія релігій в Україні».

Кілька слів хочу присвятити дуже популярному визначенню, що всьому винен конфлікт поколінь. Цю фразу вживають часто, не замислюючись над її змістом. У чому полягав і полягає за нормальних умов конфлікт поколінь? – «Наші батьки, діди робили погано, а ми, нове покоління, докладемо всіх зусиль, щоб робити краще».

Що ми маємо в Україні? Без сумніву, діди і батьки – ті, які після геноциду, чисток, війни залишилися живими – не були на висоті й до них можна мати багато слухних претензій. А ми? Молоде покоління? Нам взагалі робити нічого не потрібно, але ті погані батьки повинні нас утримувати.

Ідеалів і перспектив для основної маси сучасної молоді просто немає. Є одиниці, може, й гуртки, повні ентузіазму і надій. І велике щастя для Церкви, народу, нації, держави, якщо це не буде солом'яний вогонь і нове покоління зробить те, чого батьки й діди не зуміли, не змогли або й не хотіли зробити. Справжнього конфлікту поколінь в Україні, треба шкодувати, немає.

Будьмо оптимістами. Від вас також залежить, щоб цей оптимізм не був даремним.

Ще блок. Роль священників колись і тепер. Думаю, що маю повне право говорити на цю тему. Мої діди по батьківській і по материнській лініях були

³ Історія – вчителька життя (лат.).

священиками, і про роль духовенства на місцях я знаю з дитинства. Про те, що мої предки були непоганими священиками й одночасно українськими патріотами, свідчить бодай той факт, що дід по батьківській лінії не лише збудував муровану церкву в Тустановичах (тепер частина Борислава), залишаючи непорушною дерев'яну (на цьому я особливо наголошую), а й виховав сина – це вже мого батька Романа, – що став генерал-хорунжим армії Української Народної Республіки, а в 1914 р. власним коштом вивінував (забезпечив мундурами, крісами, кулеметами) чоту Січових стрільців П. Батько моєї матері також звів мурований храм у Вишнівчику на Перемишлянщині, зберігши стародавню дерев'яну дзвіницю, а в парафії в Заболотцях на Бродівщині взагалі зберіг дерев'яну церкву з XVIII ст. Ще в молоді роки він закликав селян до повстання проти польських панів (у зв'язку з цим відбувся судовий процес). Виховав Олену Степанівну, хорунжу Українських січових стрільців, чотаря Української галицької армії, яку сьогодні славлять як національну героїню, та сина – сотника УГА Ананія, який загинув 1919 р. в боях з поляками.

Священик у селі та містечку (маю на увазі 30-ті рр. минулого століття) був особою, довкола котрої концентрувалося не лише церковне, а й світське життя: «Просвіта», читальня, народний дім, боротьба селянства й міщанства за свої права. Тому так багато священичих синів пішли до Українських січових стрільців, до Української галицької армії, а пізніше – в 1940-х рр. – до Організації українських націоналістів та до Української повстанської армії.

1950-ті рр. – мої зустрічі зі священиками у в'язницях і таборах. Хочеться згадати непохитного в переконаннях отця Тимчука (пізніше єпископа католічної Церкви) та католицького діяча й ученого Костянтина Чеховича (тоді повного інваліда на двох милицях), яких я зустрічав у Спаському таборі біля Караганди.

Порівнювати із сучасним пересічним станом духовенства не буду. Є дуже жертівні, сповнені почуття відповідальності священики, котрі продовжують традиції 30–40-х рр. минулого століття, але є й зовсім не такі. Цю пісню може доспівати, мабуть, кожен з вас.

Є якісь справжні містерії. Маю на увазі справу беатифікації митрополита Андрея Шептицького, яка не доведена до кінця навіть під натиском Рима. Коли я запитав одного священика чому, – він відповів мені: «Та він же ж був граф!». Це грубе перекирчування слів кардинала Любомира Гузара, ще й перекирчування як своєрідний дикий атавізм з часів пошуків «класового коріння». Ми завжди раділи, що український аристократ повернувся в лоно української Церкви й української нації, що український граф міг репрезентувати і Церкву, і народ перед світом. Яким він мав бути, якщо йому не можна було б бути справжнім українським князем Церкви?

І тут для перешкод є дуже нечесні спільники: Російська Православна Церква й антиукраїнські кола Ізраїлю. Один штрих. Під час перебування в Ізраїлі я познайомився з рабином Кагане, тим Кагане, якого від смерті (як і багатьох інших євреїв) – ще малим хлопцем – урятував митрополит. Він розповів мені, як цькували його за те, що він в Єрусалимі намагався посадити дерево на честь Андрея Шептицького. Подальші коментарі про спільників, мабуть, не є потрібні...

Маємо надію, що таки буде й довгоочікуваний пам'ятник митрополитові Андрею в сквері напроти собору Св. Юра.

Горять дерев'яні церкви. Згоріло вже близько 80-ти, але ні в одному випадку паліїв не знайдено. Незрозуміло, чому одночасно не можуть бути в одній місцевості дерев'яна й мурована церкви. Дерев'яна святиня в Ясіню на Закарпатті, шедевр української дерев'яної архітектури, стала символом гуцульського Закарпаття. Спалені храми (часто перед тим пограбовані) – це не лише знищення пам'яток українського мистецтва, починаючи від XVII ст. (бо й такі церкви палають), а й винищення духовної культури. У цих церквах молилися, вінчалися, хрестили дітей наші батьки, діди, прадіди – цілі покоління.

У кримінальних кодексах цивілізованих країн записано поняття «святотатство». У нас відповідної статті немає і про святотатство майже не згадують. Слово «святотатство» немов зникло з українського лексикону. Невже в Україні нічого святого не залишилося?

З розмови з одним сучасним священиком – репліка, яка поширилася серед громадянства: «А я у шопі відправляти не буду!» Мені стало моторошно від цинізму такого священика, що ненавидить Божий храм. Бо, наприклад, коли на Службу Божу ми збирались у Спаську в закутині табірному бараку, не було уст, які могли б сказати: «Та це шопа!» Я переконаний, що де не було б сказане слово Боже – воно словом Божим залишається.

А може, в нас повернення російського більшовизму?

Про фальшивий екуменізм. Пригадаю латинську приказку: *clara pacta clares faciunt amicos*⁴. Де наша Церква бачить тепер тих приятелів, з якими можна іти на *clara pacta*? Антиукраїнська Російська Православна Церква, котрої храми, лаври, монастирі перетворилися на осередки ворожої України та її Церкві діяльності? Чи, може, польська Римо-Католицька Церква, яка виявляє свою агресивність на Галичині, Волині, Правобережжі?

Може, треба краще підбирати приятелів для екуменічних розмов і не бути тут під впливом антинаціонального глобалізму. *Clara pacta* вимагають рівноправності партнерів.

⁴ Чесні угоди – чесні друзі (лат.).

Хотів би зупинитися ще на двох блоках.

Церква і політика та суспільно-громадська діяльність. Різко проявляється намагання вихолостити українську Церкву з політичної боротьби за свій народ. Хоч сусіди, їхні також християнські Церкви такою боротьбою проти України займаються. При цьому якимось забулося, що о. Августин Волошин був президентом Карпатської України, а найближчий його сусід о. Йозеф Тісо – творцем незалежної Словацької республіки. Обидва загинули від рук комуністів. Ще відчувається паралізуючий вплив комуністичної доктрини про розділення Церкви і держави, тобто бажання усунути Церкву від вирішення суспільних і політичних проблем. З цієї доктрини дуже зручно та хитро користають усі ті, хто проповідує: «А ми до політики не втручаємося» або «Нам кажуть до політики не втручатися». Церкву в такий спосіб залишають поза бар'єром духовного національного життя. Чому?

Толерантність у внутрішньому церковному житті. Бо до того, як вести розмови про екуменізм з різними партнерами, необхідно спершу навести лад у своїй хаті, пам'ятаючи, що в післяатеїстичний час найвищою вимогою є віра в Бога і тому треба рішуче боротися з керованими ззовні намаганнями розбити Церкву зсередини.

Опубл. за: *Дашкевич Я. Silva Regum*: Промова на випускних урочистостях в Українському католицькому університеті: Львів, 5 липня 2008. – Львів, 2011. – 24 с., іл.

Інші публікації: *Дашкевич Я. Silva Regum // «Катакомбна церква»* (Двадцятиліттю виходу Української греко-католицької церкви з підпілля присвячується): Ст. й матеріали. – Львів, 2009. – С. 114-116.

БЕРЕСТЕЙСЬКІ ЧИТАННЯ ОЧИМА ПРОВІДНОГО НАУКОВЦЯ

Завершився цикл Берестейських читань, організований Інститутом історії Церкви Львівської Богословської Академії, присвячений 400-літтю Берестейської унії. Кореспондент «Мети» зустрівся з Ярославом Дашкевичем – доктором історичних наук, заступником директора Інституту української археографії та джерелознавства ім. М. Грушевського НАН України, керівником Львівського відділення цього ж інституту, провідним науковим співробітником Інституту сходознавства ім. А. Кримського НАН України, професором Львівського державного університету ім. Івана Франка.

– *Хотілося б почути Вашу думку, думку провідного українського історика-науковця, про підсумки цього заходу. Чи стали Берестейські читання поштовхом до нових наукових досліджень з цієї проблематики?*

– Я думаю, що потрібно говорити не про підсумок, тому що питання Берестейської унії та її наслідків, подальшого розвитку всього цього процесу ми повинні досліджувати, мабуть, ще певний час. І досліджувати глибоко, науково і всебічно. Безсумнівно, ці читання (їх було шість протягом двох років) відкрили не тільки нові перспективи історичних студій – вони у багатьох випадках поставили, як то кажуть, крапку над «і». Можемо вже (я маю на увазі науковців) спокійно говорити про проблеми, які, по суті, впродовж чотирьох століть були у вогні полеміки. На жаль, переважно не наукової. Думаю, що ми відкрили чимало нових аспектів цих досліджень, досліджень не лише з історико-церковної точки зору, але також і з богословської. Ми, врешті, дійшли до того, що не слід розглядати українські унії (Берестейську й Ужгородську) ізольовано від подібних процесів, які проходили в XVI–XVIII ст. і під час контактів Риму з іншими Східними Церквами. Поступово все стає на свої місця. Думаю, що далі буде опрацьована наукова програма, в якому саме напрямі вивчати ці питання. Досліджувати є що, та й джерельних матеріалів є дуже багато.

– *Напевно, щоб краще відтворити й зрозуміти атмосферу Берестейської унії, варто повернутися до початку XVI ст. Як би Ви охарактеризували унійні процеси до підписання акту?*

– Були цілком об’єктивні причини, які підштовхнули єрархію Православної Церкви України, єрархію, яка мала свій центр у Києві, хоча інколи це було тільки за назвою. Тому що київським митрополитам доводилося мандрувати по різних місцях. Це був об’єктивний процес, пов’язаний із глибоким занепадом, зрештою, не лише Східної, а й Західної Церкви. XVI–XVII ст. – це, вочевидь, той період, коли на багатьох теренах Європи розуміли, що необхідна якась церковна реформа, що Церква повинна йти новими, вищими й кращими шляхами до своїх вершин. Я думаю, що ми дійшли до одноставної думки, що інтенції ініціаторів унії були якнайкращими. А той факт, що не все відбувалося згідно з їхніми інтенціями, – це вже також справа історії. І справа дослідження тих факторів, які доводили, що унія часом йшла манівцями, – про це ми можемо говорити теж відверто. Найстрашніше в історії унії виявилось те, що в останній момент так і не здійснилося її призначення, адже від самого початку унія була націлена охопити всю Православну Церкву в Україні й Білорусі, бути унією цілого суспільства. Це той чинник, який вимагає подальших студій. Існує багато різних гіпотез. Проте сьогодні зупинитися на якійсь одній з них ще важко.

– *Упродовж чотирьох століть після підписання Берестейської унії вийшло чимало літератури, наукових праць – як з боку противників унії, так і з боку тих, хто її захищав. Чи можна якось систематизувати й охарактеризувати цю літературу?*

– Літератури є надзвичайно багато, але наукова вартість її основної маси дуже низька. Низька тому, що автори були захоплені якоюсь певною ідеєю, певним ухилом, якщо можна так сказати. І справді, ці публікації або різко ворожі, або такі, які підносили унію дуже високо. Сьогодні нам потрібна об’єктивна правда про унію. Вважаю, що Берестейські читання відбувалися саме в такому ключі. Ми розмовляли відверто, намагалися говорити правду, якою б гіркою і часом страшною вона не була. Думаю, що тільки в такий спосіб можна дійти до об’єктивної оцінки того процесу і врешті-решт розповісти сучасним прихильникам і сучасним ворогам унії, як воно було насправді. Якщо поставимо питання про те, що треба погодити між собою теперішніх ворогів, то, мабуть, дійдемо до того, що треба погодити колишніх ворогів. А це вдасться зробити тільки тоді, коли стане відома правда про унію, про її наслідки, про періоди її піднесення та занепаду. Все це мусить мати наукову основу й наукове пояснення, бо інакше ми будемо – і з того, і з того боку – лише роз’яструвати давні, дуже давні, рани й ніколи не заспокоїмося над проблемою, яка вже є все ж таки історичною.

– *Пане професоре, а як стоїть питання з молодими науковими кадрами і з нинішнім станом дослідження унійної проблематики?*

– У нас є страшний голод на справжніх науковців. І наша велика надія якраз на молодь, на молоде покоління істориків. Проблема, що пов'язана з історією української Церкви, надзвичайно складна, важка, вимагає великої наукової підготовки, вимагає знання іноземних мов. Шлях не є легким, і я повинен відверто сказати, що він може принести багато для душі, але дуже мало для задоволення матеріальних потреб. Так що ті, хто хоче йти дослідницьким шляхом, науковим шляхом, мусять бути приготівані, без сумніву, на великі наукові здобутки, але також і на те, що часом треба потерпіти, перетерпіти важкі часи.

– *Пане професоре, Ви один з найкращих знавців не лише українських, а й зарубіжних архівів. Наскільки архіви наших сусідів доступні для науковців з України?*

– Тут нам треба говорити про умови конкретно в кожній із цих держав. Умови є різні. У справі використання архівів найскладніші, мабуть, тепер відносини між Україною та Росією. Насправді в Санкт-Петербурзі збереглося дуже багато цінного матеріалу з історії унії, в т. ч. для наступних десятиліть і століть її розвитку. Я думаю, що відносини польсько-українські в ділянці залучення архівних джерел менш-більш нормальні. На щастя, вони не відображають того напруження, яке існує на рівні, може, не суспільства, а певних його прошарків у Польщі. Ми повинні використовувати й великі архівні багатства, якими сьогодні володіє Рим, Ватикан. Є також чимало документів у віденських архівах. Усе це матеріал не для одного, а для багатьох, дуже багатьох дослідників, і це вже дає змогу робити більші чи менші наукові відкриття.

– *Ваша оцінка ролі Української Греко-Католицької Церкви в історії нашого суспільства, в історії України?*

– Без сумніву, що ми можемо дати загальну оцінку, і вона буде позитивною. Я виступав на Берестейських читаннях і намагався поставити перед учасниками таке питання: як це унія, незважаючи на ворогів з усіх боків і на нечисленність прихильників, змогла втриматися і дожити до сьогоднішнього часу? Я вважаю, що унія втрималася, дожила до наших днів і буде розвиватися й далі завдяки західній вітці українського народу, яка є вірним послідовником цього релігійного напрямку, яка його розуміє і яка його підтримуватиме. Підтримуватиме не для того, щоб поглиблювати церковні чвари в Україні, а, навпаки, для того, щоб ми могли дійти до якоїсь згоди, хоча б у тій ділянці, яка повинна бути передовсім духовною ділянкою всього нашого народу.

Розмовляв Богдан Крив'як

З ПЕРСПЕКТИВИ 400 РОКІВ

Серед науковців-істориків панує переконання, що вистачає вже п'ятдесяти років від певної події, аби скласти про неї об'єктивну й виважену думку. Для Берестейської унії не вистачало ні десятиріч, ні сторіч для того, щоб можна було дати остаточний висновок. Щоправда, минулорічний ювілей, який рясно – ще починаючи з 1995 р. – обродив статтями, збірниками, конференціями, ювілей, що нарешті відзначався в умовах незалежної України, сприяв, здається, злагідненню позицій кількох протилежних, по-фундаменталістичному налаштованих, сторін, але до погодженої та злагодженої єдиної думки ще досить далеко, незважаючи на чотирирікову перспективу.

У самій унії та довкола неї завжди зосереджувалися не лише церковні, а й – набагато сильніше – політичні проблеми, зрештою, як уже стало ясно, накинени не українською стороною. Тому, це вже самозрозуміло, кожне обговорення, вивчення, дослідження справ унії та її наслідків обов'язково сходиться на політичні рейки, викликає багато національних емоцій. Тільки справедливе вирішення релігійно-церковних питань як у самій Україні, так і в українській діаспорі, зможе звести цей емоційний чинник до мінімуму.

У вогні дискусій 1995-1996 рр. на перший план знову висунулося питання про позитивну і негативну роль Берестейської унії, про безпосередні та далекі наслідки унії, про її провокативну роль в українському культурному житті, врешті про долю Української Греко-Католицької Церкви у XX та в наступному XXI ст. Здається, виявилися, однак, також історичні проблеми, які в майбутньому вже не повинні викликати полеміки. До них належить хоча б констатація факту, що релігійний розкол в Україні XVI–XVII ст. не довів до громадянської війни типу Тридцятирічної в Німеччині (бо й убивство св. Йосафата Кунцевича – це подія поза межами України, для прикладу). Йдеться про те, що антагонізм, який би він не був сильний, не усувався в XVII ст. (а тим більше, пізніше) шаблями антагоністів-українців. Серед таких безперечних фактів також і те, що Унійна (Греко-Католицька) Церква в Галичині XIX–XX ст. стала й була національною Церквою (чого не досягла жодна інша християнська Церква в Україні, не беручи до уваги ефемерних кількарічних намагань у цьому середовищі) та відіграла дуже позитивну роль

в українському відродженні, у зміцненні національної свідомості, врешті – у національно-визвольній боротьбі.

Було б сумно, якби ювілейні роки та наукові ювілейні здобутки минули безслідно для ненаукових, цілком практичних завдань, за які бореться – чи повинна боротися – Українська Греко-Католицька Церква за політичних і церковних обставин нашого часу. Політичних – бо в умовах саме політичної неврегульованості церковних відносин в Українській державі. Церковних – бо за повної домінації політики Ватикану над УГКЦ сьогодні.

З думкою про всі ці проблеми готували ми збірник наукових і науково-популярних статей, який ось передаємо на суд читачів, духовних та світських, і всієї громадськості. Поряд з матеріалами, підготовленими спеціально для цього видання, ми використовували тематику, що прозвучала на щорічному (від 1991 р.) круглому столі «Історія релігій в Україні», який проводиться у Львові. Невелику частину становлять передруки статей і повідомлень, що публікувалися вже раніше.

Редакційна колегія збірника не ставила перед собою завдання причісувати статті й повідомлення одною гребінкою (тому також не намагалися уніфікувати авторські стилі) та висловлені в них ідеї натягати на єдиний копил. Це не лише порушувало б індивідуальність мислення авторів, а й було б неспівзвучним з тим багатоголоссям, яке виявилось під час відзначення 400-річчя. Незважаючи на ідеальний, здавалося, план, складений на початковому етапі роботи над збірником, його не вдалося реалізувати. З самого початку все ж це не було намагання дати систематичну історію Берестейської унії чи історію УГКЦ. Залишилися прогалини, слабкі місця, з наявності яких і з недосконалості своєї власної праці редакційна колегія дуже добре здає собі справу. В переконанні, однак, що й те, що було зроблено, не повинно піти надаремне, випускаємо збірку в світ.

Опубл. за: *Гайок В., Дашкевич Я.* З перспективи 400 років // Берестейська унія 1596-1996: Ст. й матеріали. – Львів, 1996. – С. 6-7.

РОЗДІЛ 2
РЕЛІГІЙНА КУЛЬТУРА

КОНФЕСІЙНІ ВІДНОСИНИ ОБАБІЧ УКРАЇНСЬКОГО ВЕЛИКОГО КОРДОНУ (XIV–XVIII ст.)

Поняття Великого кордону увійшло до української історичної науки 10-12 років тому – і прийнялося досить швидко. Це сталося набагато пізніше, ніж, наприклад, в американській історіографії, в якій аналогічне поняття – в розумінні межі між європейською та автохтонною американською цивілізацією – з'явилося більш як на століття раніше. Але, з іншого боку, українська історіографія не дуже відстала від західноєвропейської (лише на 20-30 років), де поняття Великого кордону вже побутує в історичній науці Балкан, Угорщини, а також Північної Африки.

Великий кордон в Україні – це межа між Європою та Азією в кількох аспектах: політичному, економічному, культурному (цивілізаційному) та духовному.

Довгий час Великий кордон проходив по степовій зоні та відділяв осілий спосіб життя від кочового. Поступово кордон зміщувався на південь, а в політичному відношенні зник наприкінці XVIII – на початку XIX ст. (ліквідація Кримського ханства, турецьких провінцій у Північному Причорномор'ї, усунення залежності придунайських князівств від Туреччини і т. д.). Зникнення політичного кордону не означало автоматичного скасування його в інших ділянках (економічній, культурній). У духовній сфері Великий кордон залишився життєздатним досі (східні конфесії на території України, зокрема в Криму) – і залишиться на майбутнє.

Великий кордон між Європою та Азією в Україні переважно творив досить широку зону, хоча й були періоди (XVI, XVIII ст.), коли відбувалося державне лімітування політично-адміністративних границь. Великий кордон у політичному і, частково, цивілізаційному аспектах не був стабільним. Він просувався деколи далеко на північ (XIV ст. – залежність Поділля, Київщини, Лівобережжя від Золотої Орди), пізніше відступав на південь (литовці в тому ж XIV ст. та на початку XV ст. відійшли до Чорного моря).

Обабіч Великого кордону, поза зоною самої межі та безпосереднього прикордоння, формувалися гінтерланди: європейський і азійський. Співвідношення прикордоння й гінтерланду в конфесійній сфері є основним змістом

сьогоднішнього повідомлення, побудованого в проблемному ключі, без докладнішого заглиблення в аналітичні дослідження, що вимагає більшого обсягу.

Отже, три проблеми, вибрані з досить великого комплексу: 1) релігія та етнос; 2) прозелітизм і конверсія; 3) релікти попередньої конфесії в ново-прийнятій релігії та взаємопроникання елементів різних релігій. Намагатимуся розглядати ці проблеми в раціонально обмеженому компаративістичному плані.

Релігія та етнос. На території сучасного українського ареалу відбулася зустріч кількох світових релігій: християнства, ісламу і буддизму. Вони досить часто перебували в антагоністичних відносинах. Не можна забувати також про релігії не такі значущі в регіоні, які, однак, часом відігравали чималу роль: тенгріанство (якщо шаманізм вважати чітко окресленою релігійною системою), мозаїзм (юдаїзм, караїмізм). У всіх релігіях виникали різні течії, іноді навіть взаємно ворожі (римський католицизм – православ'я – вірменське, умовно кажучи, григоріанство), що також відображалося на етноконфесійній ситуації.

Не перелічуватиму етноси обабіч Великого кордону – вони відомі. Зміна релігійної конфесії майже автоматично доводила до зміни національності. Перехід на мусульманство (добровільний, насильницький) вів до тюркізації конвертитів. У Криму, наприклад, греків, черкесів, українців – полонянників або звичайних мешканців українських кварталів у Кафі, також в інших містах Північного Причорномор'я, Азові, Кілії, в XVI–XVII ст. Перехід євреїв на православ'я (добровільний – частий у Гетьманщині XVIII ст. чи насильницький – під час Української революції середини XVII ст.) призводить до українізації.

На відміну від обставин, що спостерігалися на Балканах, де ісламізація частини південнослов'янського населення спричинила виникнення нового етносу – слов'янського за мовою, мусульманського за конфесією (боснійці), конвертовані на іслам українці чи греки не утворили окремих етносів, хоча такі умови були. У часах золотоординського панування на Поділлі в другій половині XIII – XIV ст. відбувся перехід частини українського населення на іслам, але під час литовської «реконквісти» цю категорію населення прогнали в Добруджу, де вона остаточно тюркізувалася. Частина українських полонянників у Криму в XVII ст. прийняла іслам – і тюркізувалася. Правда, знову не без впливу зовнішніх факторів – пригадаймо, що кошовий Запорозької Січі Іван Сірко, який у 80-х рр. XVII ст. вивів з Криму кілька тисяч полонянників, наказав їх вирізати вже поза межами півострова, бо вони хотіли повернутися назад. У таких умовах – за ненависті до релігійних перекин-

чиків – боснійська модель у зоні Великого кордону та в гінтерланді не могла здійснитися.

З іншого ж боку, формування в межах одного етносу – народності – нації інших релігійних напрямів не призводило до поділу етносу на окремі нації (вірмени – в Криму – григоріанці та уніати; українці – православні й уніати; євреї – хозарські сефарди, ашкеназі, кримчаки зі своїми обрядовими особливостями), хоча й викликало внутрінаціональні конфлікти. Проте добровільна зміна конфесії задля збереження станових привілеїв, можливостей соціального авансу вела до денаціоналізації: українська та литовська аристократична верхівка, вірменська купецька верхівка, єврейська купецька верхівка – через стадію франкізму – всі вони переходили на римський католицизм.

Прозелітизм і конверсія. Великий кордон у політичному аспекті розмежував панівні нації, панівні конфесії й панівні держави на півночі та на півдні від кордону. На півночі від кордону – християни поляки, українці, росіяни; на півдні – золотоординські та кримські татари, а також ногайці, далі на південь – турки. Періоди релігійної толерантності з обох боків кордону чергувалися з часами фанатизму та насильницького наступу на етноси з т. зв. релігійних мотивів. Підкреслюю – «так званих», бо теологічний порівняльний аналіз основоположних святих книг (наприклад, Корану та Нового Завіту) не дає підстав для справді релігійних, по суті, конфліктів. За протиріччями, які назовні моделювалися як релігійні, приховувалися політичні й національні конфлікти, що, з іншого боку, все ж не применшує значення релігії та релігійного мотивування в житті людей середньовіччя та ранніх нових часів.

Якщо говорити про методи релігійної боротьби, то можна визначити такі різновиди, характерні для обох сторін кордону: місіонерство; добровільний перехід на іншу релігію; насильницький перехід – і втеча від такої загрози; згін та депортація; рабство; фізичне винищення. Не характеризуватимемо всіх цих методів, але наведу деякі вияви.

Місіонерство. Відомий «Codex Cumanicus», особливо його друга частина (перша половина XIV ст.), – це насправді підручник для місіонерів – римських католиків, які працювали серед татар – ще до їхньої остаточної ісламізації. У 80-х рр. XVII ст. німецькі протестанти у Прибалтиці підготували місіонерський катехизис для навернення турків.

Добровільний перехід. На мусульманство – полоняників, які хотіли звільнитися від рабства. Ця категорія людей отримала субетнічну назву потурнаків. З протилежного європейського боку кордону утворилася (часом легалізована юридичними актами) категорія перехрестів (перехристів) –

у XVIII ст. переважно євреїв, під кінець того ж сторіччя – також ногайців, кримських татар. Наприкінці XVII – на початку XVIII ст. частина калмиків-буддистів добровільно перейшла на православ'я; так виник Чугуївський козацький полк, що складався майже виключно з калмиків.

Насильницький перехід. Є прямі й непрямі свідчення того, що в різні періоди (XV, XVII ст.) насильницькі методи для конверсії на іслам застосовувалися до християн греків, українців. Новонавернених християн називали «синами Абдулли» (1542 р., Кафа). Вони становили основне ядро тої частини населення Криму, яку офіційно (згідно з юридичними документами) звали татами. У такий спосіб зникли українські квартали в причорноморських містах у другій половині XVII ст. Насильницьким чином переводили на іслам українських селян Поділля в період панування там турків (1672-1699 рр.). Пасивним опором (як засобом боротьби проти насильницької конверсії) потрібно вважати втечу населення від загрози релігійних переслідувань. Перша міграція золотоординських татар на українські, білоруські й литовські землі Великого князівства Литовського пояснюється намаганням уникнути примусової ісламізації за ханів Берке та, особливо, Узбека. Частина вірмен-григоріанців, щоб уникнути унії, переселилась у другій половині XVII ст. до Молдавії та Трансильванії.

Згін, депортація, сюрдюн (тур.). Сюрдюн досить часто застосовувався в Османській імперії щодо християнського населення. Відомий сюрдюн 1620-х рр., коли масово зганяли вірмен зі сходу на захід. Турецькі хроністи (Турсун-бег, Ібн Кемаль) характеризують як сюрдюн вивезення з Кафи генуезців 1475 р. Після захоплення міста турками депортували мешканців також на північному боці Великого кордону – вже згадувався згін ісламізованих українців з Поділля литовцями у другій половині XIV ст. У першій половині XVIII ст. з території Гетьманщини, за царським указом, було депортовано євреїв. До згону, хоча й ззовні не насильницького, можна прирівняти організоване російським урядом 1778 р. провокаційне виведення християнського населення (греків, вірмен, грузинів) з Криму під приводом, що йому загрожує різня з боку татар і турків. Це був цілком політичний засіб для підірвання економіки ханства, бо після виведення переселенців з Криму їх кинули на два роки напризволяще, що довело не лише до повернення частини з них на Крим, а й до великої смертності під час суворих зим у степу.

Релікти попередньої конфесії в новоприйнятій релігії та взаємопроникання елементів різних релігій. Конверсія, особливо проведена насильницьким шляхом, була на першій стадії переважно поверховою, вела до двоконфесійності та крипторелігійності новонавернених. Такі явища відомі серед кримських та малоазійських греків, назовні вже мусульман. Серед них зберігалось

чимало християнських звичаїв і обрядів. Ісламізовані греки південних берегів Криму, наприклад, напередодні Великодня прикрашували хліб хрестом.

Що можна сказати про відображення в межах певної релігії усвідомлених або неусвідомлених елементів, запозичень з інших конфесій? Серед татарського населення Криму значного поширення набуло шанування Богородиці, що, зрештою, не дуже суперечило Коранові, в якому Ісус Христос – Іса бен Марйам – займає особливе місце. Святиною, також для кримських татар, вважалася чудотворна ікона Богородиці в Успенському монастирі біля Бахчисарая, котру, за легендою, шанували також кримські хани. Коли 1778 р. греки вивозили ікону в Україну, це робили таємно (образ заховали до бочки, щоб не викликати заворушень серед татар).

Про впливи ісламу на українське християнське населення говорити важко. Видимим слідом, можливо, треба вважати козацький чуб-оселедець, якщо його розглядати незалежно від тюркських впливів на одяг, моду, побут, військову справу козацтва, серед яких було дуже багато східних елементів. Своєрідне шанування здобули тюркські кам'яні баби домусульманського періоду серед українського населення степів. Біля них влаштовували тризни, з ними були пов'язані певні магічні вірування. Тюркські баби стали прототипом одного з двох видів народної картини «козак Мамай» – козак з кашуком тютюну в руках або «воші б'є». В основі другого виду народної картини – козак з музичним інструментом – зображення одного з буддійських божеств із картин, які калмики возили у спеціальних футлярах, пригорочених до сідел.

Окремий об'єкт дослідження – це випадок, коли релігійні ідеї з південного боку Великого кордону (з Криму) проникли на північ і стали джерелом оригінальної релігійної течії в Україні та Росії XV – середини XVII ст. Йдеться про т. зв. жидівствуючих (зжидовілих, юдаїзованих) – напряду, який поширився серед православних. У Московщині його визнали еретичним (під назвою «стригольники») та винищували, у толерантнішій Україні цей напрям здобув прихильників навіть серед вищих верств суспільства.

Намагаючись розглянути частину проблематики, пов'язаної з дослідженням етноконфесійної ситуації обабіч Великого кордону, я прагнув довести перспективність вивчення цієї тематики саме в таких аспектах. Загальний висновок зводиться до того, що Великий кордон у цивілізаційному та духовному розумінні не був герметичним, непроникним бар'єром. Він був вибіркоким фільтром, через який в обидва боки проникали явища релігійної культури народів Заходу і Сходу. А методи вирішування конфесійних конфліктів з обох боків Великого кордону були практично однакові – як з боку Європи, так і з боку Азії. Не хочу проводити паралелі з вирішенням подібних антагонізмів у наш час.

Опубл. за: *Дашкевич Я.* Конфесійні відносини обабіч українського Великого кордону (XIV–XVIII ст.) // *Його ж.* Майстерня історика: Джерелознавство та спеціальні історичні дисципліни. – Львів, 2011. – С. 488-491.

Інші публікації: *Дашкевич Я.* Етноконфесійна ситуація обабіч Великого кордону XIV–XVIII ст. Спроба синтетичного узагальнення // IV Сходознавчі читання А. Кримського: Тези Міжнар. наук. конф., присвяч. 2000-й річниці християнства (Київ, 13-15 вересня 2000 р.). – К., 2000. – С. 13-14; *Його ж.* Конфесійні відносини обабіч українського Великого кордону (XIV–XVIII ст.) // Історія релігій в Україні: Праці XI Міжнар. наук. конф. (Львів, 16-19 травня 2001 р.). – Львів, 2001. – Кн. 1. – С. 206-210.

СИМВОЛІКА ПРОКВІТЛОГО ХРЕСТА

Усупереч поширеним уявленням, хрест як символ християнства з'явився лише у другій половині IV ст. по Р. Х., а найдавніші пам'ятки такого типу походять лише з V ст. Раніше символами християнства вважали зображення риби, корабля, свастики (яку, зрештою, тепер зараховують до різновидів хреста), ягняти, а також ініціали (в різних комбінаціях) Ісуса Христа. Причина такої пізньої появи хреста як символу вже цілком нової релігії полягала в тому, що дуже ще довго – після I ст. по Р. Х. – хрест розглядали як свідчення ганебної смерті. Розп'яття на хресті було найсуворішим і найганебнішим покаранням для великих злочинців.

Саме тому, можна думати, вже з кінця IV ст. хрест почали орнаментувати рослинами, а навіть перетворювати його в живе дерево. Таким чином, у проквітлому (або пророслому) хресті поєдналися дві, на перший погляд, суперечливі ідеї: земна смерть за ганебних обставин та уявлення про безсмертя. Пророслий і проквітлий хрест мав дуже давню, ще месопотамську традицію (дерево життя), що продовжувалася в античному світі (рослина, яка пнеться вгору, – символ життя) та перейшла до пізньогейбранської й ранньохристиянської літератури. Сам Ісус Христос говорив про себе як про виноградну лозу (в Євангелії від Йоана). Поєднання хреста з рослинами виникло, мабуть, у художніх майстернях Константинополя в останніх десятиріччях IV ст., а відтіля поширилося на цілу Візантійську імперію, Близький Схід, Італію. І вже цілком певно проквітлий хрест мав двошаровий зміст: смертний хрест Голгофи, що містично перетворюється в потойбічному світі, в раю, на символ вічного життя, а далі – у знак Божого благословення та неземного щастя.

Сучасна класифікація проквітлих хрестів (за Й. Флемінгом) розрізняє рослину як орнамент (чотири основні види) і як складову хреста. Відповідно до цього, треба диференціювати: 1) хрест серед рослин, що в'ються вгору; 2) хрест у келихові з паростків та листя; 3) хрест на рослинному канделябрі; 4) хрест між окремими рослинами, що в'ються поряд або творять канделябри. Хрести, для яких рослини не орнамент (як 1-4), а складова, це: 5) такі, що немов рослини плодоносять, випускають листя, квітують або імітують справжні дерева; 6) хрести, які стоять поміж деревами, переважно між

кипарисами¹. Для орнаментування використовували різні стилізовані види рослин: акант, пальмету, виноградну лозу, гранат, плющ, розети.

У VI–VIII ст. поступово зникає антична любов до природи, аскетизм починає переважати. Від VIII ст. орнамент стає суворішим, канонічнішим, стриманішим – хрест явно домінує над рослинами. Обмежуються перетворення хреста в дерево життя (його змальовували серед інших дерев у раю) чи в космічне дерево (складене з пагінців усіх рослин світу). Правда, така суворість виявляється у візантійському та в латинському християнському світі. У деяких незалежних від Риму й Візантії старохристиянських релігійх (наприклад, у вірменській) багата, навіть розкішна орнаментика хреста розвивалася далі за власними законами.

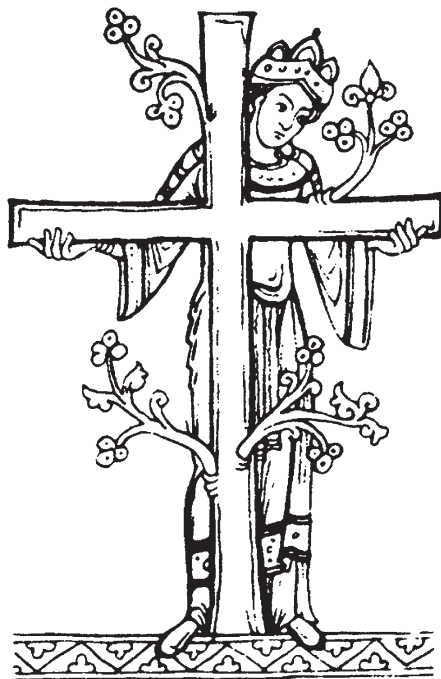
У Русь-Україну проквітлий хрест потрапив з Візантії – і безпосередньо, і через посередництво Криму – в період після офіційного прийняття християнства. Часто це був хрест, орнаментований досить скупо виноградною лозою, що виростала з п'єдесталу (символ Голгофи), на якому розташовували хрест. Переважали два типи хрестів: рівнораменний грецький корсунського типу (рівномірно потовщений на кінці рамен) та патріарший (у західній геральдиці – також лотаринзький) – шестикінцевий з двома перехрестями: верхня перекладина набагато коротша від середньої довшої. На Русі патріарший хрест поступово модифікувався. Ще в домонгольську епоху обидві перекладини стали однакової довжини, а середня пізніше змістилася навкоси: праву (по-геральдичному) сторону підняли догори, а ліву сторону опустили вниз. В Україну потрапляли також, цілком зрозуміло, хрести іншої конфігурації й іншого походження: латинський – з одним перехрестям, розміщеним досить високо щодо центру хреста (набагато вище, ніж у рівнораменному грецькому хресті), та вірменський, майже виключно рівнораменний (також корсунського типу), без додаткової другої перекладини, часом з дещо подовженою нижньою частиною. Латинські хрести після VIII ст. були строгі, рідко з рослинною орнаментациєю. З іншого боку, у Вірменії витворився тип меморіального, орнаментованого, часом дуже розкішно, скульптурного хреста (т. зв. хачкар). Різьбу (з каменю), барельєфи (хачкари) розташовували на стінах храмів і монастирів, біля церков у вигляді стел, на кладовищах, вмуровували у скелі. Хачкари утворили окремих жанр у вірменському мистецтві, їм присвячена дуже велика наукова література. Вірменські середньовічні хачкари збереглися в Україні в музейних

¹ Див.: *Flemming J. Kreuz und Pflanzenornament // Byzantinoslavica. – Prague, 1969. – № 1. – P. 88-115*; а також: *Bauerreis R. Arbor vitae. Der Lebensraum und seine Verwendung in Liturgie, Kunst, und Brauchtum des Abendlandes. – Freiburg, 1938*; *Talbot Rice D. The leaved cross // Byzantinoslavica. – Prague, 1950. – № 11. – P. 72-81.*

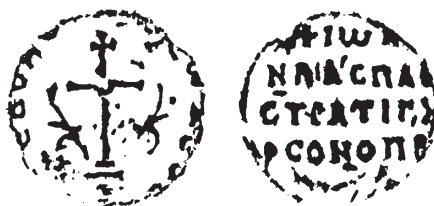
збірках², у стінах вірменських церков Кам'янця-Подільського, Львова. У львівському вірменському кафедральному соборі, крім багато орнаментованих хачкарів, бачимо також звичайні вотивні хрести зі скупим келихоподібним орнаментом або й без нього, близькі до грецьких, деколи з дещо подовженою нижньою частиною³. До речі, культ хреста займає у вірменській релігії особливе місце, значущіше, ніж в інших відгалуженнях християнства⁴.

Символіка всіх різновидів хрестів, які вживали та шанували в Україні, залишилася незмінною: розуміння хреста, тим більше декорованого рослинністю, як символу надії на безсмертя в раю.

Саме виходячи з попередніх досліджень, я з великим здивуванням прочитав матеріали, що стосувалися прийняття нового герба й гімну міста Галича наприкінці квітня 1998 р. на сесії Галицької районної ради. Поглянувши на новоприйнятий герб, зразу впізнав у ньому вірменський проквітлий хрест і подумав: навіщо місту з такою славною історичною традицією вірменський символ як герб? Усе це робилося напередодні т. зв. 1100-річчя Галича в атмосфері якогось помпезного й нездорового



*Персоніфікація Церкви
з пророслим хрестом
(західна мініатюра, бл. 1180 р.)*

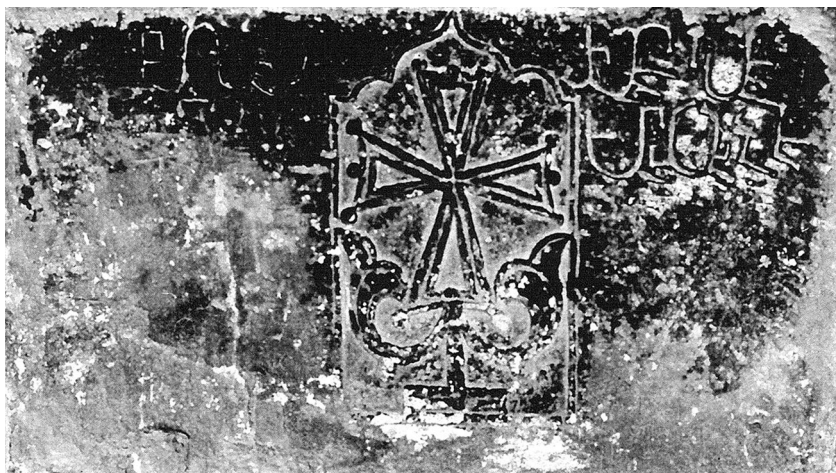


*Молівдовул Йоана Протевена,
імператорського протоспафарія та
стратиґа Херсонеса (середина X ст.)*

² Гаврилова А. Хачкары из фондов Феодосийского краеведческого музея. – Ереван, 1978.

³ Свого часу я їх описував та публікував: Дашкевич Я. Р. Армянские рельефные кресты Львова и Каменца-Подольского // Историко-филологический журнал. – Ереван, 1980. – № 3. – С. 125-145.

⁴ Докладніше про це: Renoux A. La croix dans le rite arménien. Histoire et symbolisme // Melto: Recherches Orientales. – Paris, 1969. – № 5. – P. 123-175.



Вірменський хачкар на львівському вірменському кафедральному соборі, вкладений у південну стіну, середина XV ст. (фото 1978 р.)

ентузіазму. Для того, щоб збагнути всю складність ситуації, яка виникла, зокрема також у зв'язку з проквітлим хрестом у гербі, необхідно зупинитися коротко на кількох окремих питаннях, що творять своєрідний комплекс.

Не знаю, хто був істориком-експертом при визначенні дати ювілею міста. Він, експерт, вказав на 898 р. як на рік першої згадки у джерелах про Галич. Однак цей історик цілком певно не був фахівцем навіть середнього рівня, бо інакше не допустив би грубої й дуже неприємної помилки, яка дорівнює фальсифікації. Річ у тому, що анонімний писар короля Бели, твір якого відомий під назвою (зрештою, неточною) «Gesta Hungarorum» («Діяння угрів»), написав свою історичну повість приблизно 300 років після переходу угрів через Карпати (насправді – у 896 р.) без будь-яких достовірних історичних даних про події IX ст. «Джерелознавці встановили, що основна маса відомостей Аноніма – плід його літературної вигадки. Доведено, що автор переносив соціальні, політичні відносини, етногеографію і топоніміку Угорщини кінця XII – початку XIII ст. на X століття [...]. Анонім вигадав героїв, їхню діяльність, промови, заселив Середнє Придунав'я X ст. народами, яких там ще не було»⁵. В XI главі «De civitatibus Lodomeria et Galicia» («Про держави Володимирію й Галичину») Анонім описав видумані переговори вождя угрів Альми з галицьким князем... До речі, у 896 р. міст Володимира (назва від імені київського князя Володимира Святого, що панував у 978-1015 рр.)

⁵ Шушарин В. П. Культура XI–XV вв. // История Венгрии: В 3 т. – Москва, 1971. – Т. 1. – С. 282 (ці висновки зроблені на підставі досліджень угорських істориків, зокрема відомого вченого Л. Сіладі).

і Галича ще не існувало. Щоб якимсь чином урятувати ситуацію, директор Інституту археології Національної академії наук України в Києві П. Толчко в доповіді 12 листопада 1998 р. на академічних читаннях, присвячених 80-річчю НАН України, оголосив, що 1100-річчя Галича довів археологічними розкопками В. Баран. Ми розуміємо, що жодними археологічними методами встановити річну дату неможливо. Характерно, що в збірнику матеріалів Міжнародної ювілейної наукової конференції «Галич і Галицька земля в державотворчих процесах України» (відп. ред. В. Кононенко; Івано-Франківськ, Галич, 1998) немає жодної статті, що пояснювала б ювілейну дату. Повертаючись до герба з проквітлим хрестом, який явно мав надати Галичу більшої стародавності (бо насправді перша письмова згадка про це місто датується 1140 р.), необхідно підкреслити, що у 898 р. про християнство як панівну релігію на Русі ще не могло бути мови – і релігійний символ, тим більше у вірменському варіанті, тут ні при чому. Присмак нездорової сенсаційності підсилила нефахова полеміка на сторінках івано-франківської преси (у «Нашій справі», «Гижневику Галичини»). А вже явним глузуванням над новим гербом звучали виступи позарегіональної преси з натяками на авторитарні методи керівника Галицької райдержадміністрації В. Крука, співавтора герба й автора гімну⁶. Це не риторичне питання: кому все це було потрібне? Парадоксальність становища полягає ще й у тому, що, прийнявши на віру фантастичні вигадки Аноніма, організатори конференції автоматично погодилися з угорськими претензіями на Галичину і Волинь, не лише дуже актуальними в час написання «Діяння угрів» (кінець XII – початок XIII ст.), але й культивованими до XVIII ст. включно (захоплення Галичини Австрією 1772 р. обґрунтовувалося якраз угорськими «традиціями» боротьби за західноукраїнські землі).

Звідки ж з'явився вірменський проквітлий хрест у ролі герба Галича? У Галичі справді існувала невелика вірменська колонія, сліди якої простежуються



Вотивні хрести-графіті різних типів на стіні церкви Св. Пантелеймона за правою колонкою порталу, XV (?) ст. (фото 1971 р.)

⁶ Наприклад: Він хоче залишити слід в історії // Новий день. – Херсон, 1998. – 10 липня; Шиманский Г. Князь Даниил Галицкий отправился на Эльбрус // Киевские ведомости. – К., 1998. – 7 августа.



Герб Галича 1998 р.

від 1444 р. до принаймні 1857 р. Вірмени не були багатими, не мали власного храму, а для моління використовували залишену й напівзруйновану церкву – збудовану ще в часах Галицького князівства – Св. Пантелеймона (подібно було в Києві, де вони молилися в зруйнованому соборі Св. Софії біля фресок вірменських святих Григорія та Гріпсіме). На стінах храму Св. Пантелеймона збереглися вірменські графіті. Серед них – напис 1444 р., який у 1970-х рр. вірменський історик архітектури О. Халпахчян намагався – зовсім безпідставно – інтерпретувати як будівельний напис і як свідчення того, що цю святиню звів вірменин для вірмен⁷. Там віднайдено також другий нерозшифрований напис, вотивні хрести різної форми, видряпані в камені невправними руками. З-поміж них і вірменський проквітлий хрест, на основі якого – без знання походження символу – виник новостворений герб Галича.

Чим же ж не полюбився організаторам ювілею давній герб Галича, що вживався протягом щонайменше шести століть? Навіть незручно наводити інтерпретацію, якою намагалися закреслити стародавні традиції герба Галицької землі, що відбилися у прапорі воїнів, які брали участь 1410 р. у битві під Грюнвальдом. На білому прапорі там було зображено чорну галку в зо-

⁷ Див.: Халпахчян О. Х. Культурные связи Древней Руси и Армении // Проблемы истории архитектуры народов СССР: Сб. науч. трудов. – Москва, 1975. – № 2. – С. 15-20; Его же. Строительная деятельность армян на территории Восточной Европы // Второй Международный симпозиум по армянскому искусству (Ереван, 1978, 12-18 сентября). – Ереван, 1981. – Т. 2. – С. 380.

лотій короні – це найдавніша відома згадка про таку емблему. «...Невже завойовник (йдеться про Польське королівство. – Я. Д.) дозволив галичанам використовувати їхню історичну символіку? [...] Очевидно, що Речі Посполитій було вигідно замість нашої символіки вручити галицьким воїнам білий прапор з галкою», – так стверджував у лютому 1998 р. письменник Степан Пушик. Залишаючи на боці явний анахронізм (у 1410 р. Речі Посполитої ще не існувало) й алогічність і бездоказовість наведеної фрази (бо яка ж була ця «наша символіка»), потрібно нагадати, що ці самі завойовники зберегли давньоруський герб – династії й держави – золотого лева на синьому полі як герб Руського воєводства – і що саме цей геральдичний лев є досі в гербі Львова. Сила давньоукраїнської геральдичної традиції виявилася більшою навіть від явно антиукраїнських тенденцій різних ворожих влад. А в Галичі самі невдячні нащадки носіїв староукраїнської також емблеми зліквідували її на догоду гіпертрофованим амбіціям власних невігласів та фактичних ворогів наших історичних традицій. Бо золота корона на голові галки свідчить якраз про її походження з часів незалежності Галицького князівства: у 1410 р. Галич уже не був столицею князівства чи королівства, а символ давньої столиці залишився в гербі у вигляді золотої корони⁸.

Дивує ще один аспект. Якщо винахідники нового герба хотіли обов'язково закреслити староруський символ – галку (хоча в ньому немає нічого негативного) – і «освятити» Галич хрестом, то невже при цьому треба було так брутально нехтувати власним, рідним знаком? Можна ж було хоча б використати те зображення хреста з розкопок церкви Св. Спаса (за визначенням І. Шараневича), що розміщене на бронзовому окантуванні з домонгольських часів, тобто патріарший хрест з кривою другою перекладаиною, який стоїть на символічному прямокутному позначенні Голгофи⁹ (якщо взагалі вважати, що варто надуживати релігійною символікою у світських же такі міських гербах).

Підсумовуючи викладене, можна ствердити, що:

- 1) проквітлий хрест як синкретичний символ, у якому поєднуються земна смерть та потойбічне раювання, виник у Константинополі наприкінці IV ст. і поширився на зону тогочасної візантійської влади та сферу дальшого її впливу;

⁸ Останнім часом історію справжнього герба Галицької землі та міста Галича викладено у статтях: *Гречило А.* Герби Івано-Франківської області та міста Галича // Галич і Галицька земля у державотворчих процесах України. – Івано-Франківськ; Галич, 1998. – С. 304-308; *Його ж.* Історичні герби Галицької землі та міста Галича // Галицька брама. – Львів, 1998. – № 9 (45). – С. 3.

⁹ Перша публікація: *Zachariewicz J.* Wykopalska w Załukwi nad Dniestrem // *Dźwignia.* – Lwów, 1882. – Zesz. 10. – S. 153, tabl. IX.

- 2) на Русь проквітлий хрест потрапив разом із офіційним прийняттям християнства в кінці X ст. у досить скромній рослинній шапі. В Русі-Україні були розповсюджені проквітлі хрести також інших християнських конфесій, наприклад – вірменської (мабуть, у XIV–XVIII ст.);
- 3) у новому (з 1998 р.) гербі Галича, яким замінено знак галки, що походить принаймні з часів незалежного Галицького князівства (XII–XIII ст.), сьогодні зображено вірменський проквітлий хрест, для використання якого в міській геральдиці Галича немає історичних підстав;
- 4) дослідження різних типів проквітливих хрестів в Україні необхідно продовжити насамперед на русько-українському матеріалі.

Опубл. за: *Дашкевич Я.* Символіка проквітлого хреста // *Його ж.* Майстерня історика: Джерелознавство та спеціальні історичні дисципліни. – Львів, 2011. – С. 310-315.

Інші публікації: *Дашкевич Я.* Символіка проквітлого хреста // *Знак.* – Львів, 1999. – Ч. 18. – С. 6-8.

РУСЬКІ ЧИ СУРСЬКІ ПИСЬМЕНА. РОЛЬ СВЯТОГО КОСТЯНТИНА У СТАНОВЛЕННІ СЛОВ'ЯНСЬКОЇ ПИСЕМНОСТІ

Виникнення рукописної книги, а тим більше оригінального літописання, передбачає, як необхідну передумову, утворення раніше від них системи писемності. Впродовж останнього десятиріччя проблема ця привернула увагу не лише багатьох дослідників, але й аматорів. Поряд із обґрунтованими згідно з науковою методикою (цього, правда, було мало) гіпотезами, наукову та ненаукову пресу «наводнили» також різні, часом дуже претензійні «єдино правильні» міркування, що претендують на звання наукового відкриття та безумовного й остаточного вирішення питання про початки писемності на Русі та про суміжні з ним проблеми. Не маю наміру наводити лад серед цих розмаїтих здогадів і «теорій», проте хочу – з погляду досить обережних, науково осмислених інтерпретацій – зупинитися на одному з епізодів, що так чи інакше стосується історії писемності в Русі-Україні. Йдеться про досить відомий не тільки в колах вузьких спеціалістів фрагмент з VII розділу «Житія» св. Костянтина (тобто Кирила Філософа), в якому описується, як він, перебуваючи в Херсонесі (861 р., отже, майже 1 140 років тому), вдосконалював там своє знання мов.

У Херсонесі св. Костянтин навчився, за повідомленням у цьому писемному джерелі, «жидовьстѣи» мови (тобто старогєбрайської), читав самарянські книги (на самарянському діалекті арамейської), врешті (тут дещо спрощую і скорочую текст оригіналу, наближаючи його читання до сучасної мови): «обрѣт' же тоє евагеліє и ѱалтирь, росьскы писмень писано, и чловѣка обрѣтѣ глаголюща тою бесѣдою и бесѣдовавъ съ ним [...] и въскорѣ начеть чисти и сказати, и мнози се юмоу дивля се бога хвалеще»¹.

Цей фрагмент «Житія» спровокував, починаючи із середини XIX ст., велетенську літературу, бо більшість дослідників поділяла думку, що про русів – у розумінні східних слов'ян – у середині IX ст. ще не могло бути мови.

¹ Цит. за: Constantinus et Methodius Thessalonicenses. Fontes. – Zagreb, 1960. – P. 109.

З різних давніших гіпотез про «росські письмена» можна згадати готську і скандинавську. При цьому стверджувалося, що якби це була східнослов'янська мова, то св. Костянтинові, який знав тогочасну македонську (чи, за іншою термінологією, староболгарську – в розумінні слов'янської, а не первісної тюркської болгарської мови), нічого було цю східнослов'янську, близьку до македонської, аж так наполегливо вивчати. Цілком неясним залишалося питання, хто ж і з якою метою в докостянтинівський період переклав Євангеліє та Псалтир руською – в розумінні східнослов'янською мовою.

Патріотично налаштовані російські й українські вчені, а також прихильники гіпотези про Азовську Русь (бо Азовське море не так далеко від Херсонеса) наполягли, що насправді йдеться про велику християнізацію Русі перед Володимиром Великим, для потреб якої було виготовлено переклади. При цьому якимось залишали поза увагою те, що в середині IX ст. про Русь як слов'янську державу та середньовічну націю ледве чи були підстави говорити.

У такий спосіб склалася дуже парадоксальна ситуація. Виходило, що св. Костянтин був звичайнісінький собі плагіатор: Святе Письмо слов'янською мовою переклали ще до нього, та й азбуку йому винаходили вже було нічого – алфавіт існував до нього, тож для цієї абетки назва «кирилиця» – цілком не заслужена. Роль св. Костянтина у християнізації слов'ян та в започаткуванні слов'янської писемності була фактично зведена до нуля. Ще сьогодні, також і в Україні, є багато прихильників таких поглядів, хоча вони й переважно уникають прямої та виразної відповіді на питання про значення св. Костянтина.

Правда, у 1930-х рр. такі погляди, зокрема мовознавців, почали докорінно змінюватися. Ще в 1935 р. французький учений А. Вайян висунув гіпотезу, що переписувач «Житія» допустив помилку, а саме метатезу: замість «соурьскы», як було в протографі, написав «русьскы» («росьскы»). Бо в XVI розділі «Житія», де подано перелік народів, що мають переклади Святого Письма, спостерігається в частині рукописів заміна первісного «сури» (тобто «сирійці») на «руси»². А. Вайян здобув дуже сильну підтримку авторитетних мовознавців та істориків (див. праці А. Грегуара, Р. Якобсона, Д. Гергардта, Г. Пашкевича, К. Горалека, Ф. Гривеца, Ф. Загіби, що вийшли друком у 30–70-х рр. XX ст.)³. Незабаром було знайдено приклади аналогічних метатез – давньоруські писарі досить часто переписували незвичні для них етнімічні прикметники «сурські», «румські» або «пруські» як ближчі

² *Vaillant A.* Les «lettres russes» de la Vie de Constantin // *Revue des Études Slaves* (далі – RES). – Paris, 1935. – Т. 15. – Fasc. 1-2. – P. 75-77.

³ Бібліографію див.: *Дашкевич Я.* Русь і Сирія. Взаємозв'язки VIII–XIV століть // *Записки Наукового товариства ім. Шевченка.* – Львів, 1994. – Т. 228. – С. 19-20.

ім – «русьскы» чи подібні варіанти з коренем «рус» (роботи Г. Г. Ланта, Ф. В. Мареша, Б. Стіпчевича, опубліковані в 1950-х – 1960-х рр.)⁴.

Аргументи прихильників сирійської гіпотези суттєво зміцніли, коли А. Вайян встановив, що т. зв. «Македонські листки» написав св. Костянтин. У цій передмові до слов'янського перекладу Євангелія її автор зазначив, що послуговувався «сретичними» перекладами цієї частини Біблії, зокрема сирійським, зробленим несторіанцями⁵. Існують докази, що святий справді використовував несторіанський «Діатессарон» Татіана⁶.

Згадали, що в проложному «Житії» св. Костянтина говориться, що він знав грецьку, латинську, сирійську й гебрійську мови. Врешті з'ясувалося, що серед 32 давніх списків «Житія» є дев'ять, в яких у розділі VII вжита форма написання «сурським» (чи подібним) письмом, але не «русьським»⁷. Дослідники давніх рукописів знають: за таких умов неможливо довести, що в протографі «Житія» було написано «русьськими», а не «сурськими» буквами.

У російській та українській літературі сирійську гіпотезу довго ігнорували (нерідко це роблять і досі) більше з патріотичних, ніж з наукових міркувань. Українська наука дуже довго не наважувалася підійти до цього питання реалістично: вона підмінювала науковий аналіз матеріалу публіцистично-декларативними заявами, складеними часто в брутальній ненауковій формі. Прихильники сирійської гіпотези з'явилися пізно (Т. Іванова, Б. Успенський, Б. Флоря, О. Пріцак, І. С. Піоро, Я. Дашкевич – праці кінця 60-х – 90-х рр. ХХ ст.)⁸.

Завершуючи цей екскурс про діяльність св. Костянтина в Херсонесі 861 р., хочу зазначити, що справді існувала велика ймовірність деформації відповідного місця в VII розділі «Житія». Багато аргументів указують на те, що слов'янський апостол зустрічався там з сирійцями, читав їхні переклади Євангелія й Псалтиря, вивчав сирійську (в розумінні арамейської) мову. Сирійці цілком певно жили в Херсонесі у VIII–XI ст. Про це є згадки в історичних джерелах; з X–XI ст. походять графіті, виконані сирійським письмом «естрангело» несторіанського дукту⁹, а взагалі в Криму їхнє перебування

⁴ Там само. – С. 20.

⁵ *Vaillant A.* La préface de l'Évangéliste vieux-slave // RES. – Paris, 1948. – Т. 24. – Fasc. 1-4. – P. 5-20.

⁶ *Grivec F.* Dikcija Assemanijevaga glagolskega evangelisarja // Slovo. – Zagreb, 1953. – Т. 3. – S. 31-32.

⁷ *Auty R.* The Gospel and Psalter of Cherson, Syriac or Russian? // To Honor R. Jacobson. Essays on the Occasion of his Seventieth Birthday. – The Hague; Paris, 1967. – Vol. 1. – P. 21.

⁸ *Дашкевич Я.* Русь і Сирія... – С. 21.

⁹ *Кадеев В.* Нові джерела для вивчення етнічного складу середньовічного Херсонесу // Архіви України. – К., 1968. – № 1 (87). – С. 42-44.

простежується ще до XIV ст. Св. Костянтин знав – хоча б поверхово – сирійську з часів своєї т. зв. сараценської місії (приблизно у 851-858 рр.), тобто ще з періоду подорожі до Самарри, що біля Багдада. Тому остаточно й досконально опанувати в Херсонесі сирійську мову (до речі, сирійська вважалася однією зі священних мов) не було для нього аж надто складно.

Про те, що св. Костянтин володів сирійською, говорить проложне «Житіє»; про це каже він сам у «Македонських листках»; про це ж свідчать і семантичні сиризми у його власному перекладі. Із семітських мов він знав ще старогєбрайську та самарянську, тобто мав необхідні лінгвістичні знання. Зрештою, взагалі відомості про сирійців у Північному Причорномор'ї роблять зустріч св. Костянтина з представниками цього народу цілком можливою. Сирійці різних віровизнань (несторіанці, яковіти, провізантійські православні з Антіохійського патріархату) відіграли певну роль у поширенні християнства на Русі в довізантійський період християнізації¹⁰, про що дослідники початків східнослов'янського християнства, як правило, знати не хочуть.

Яких саме сирійців (з погляду віровизнання) зустрів св. Костянтин у Херсонесі, встановити сьогодні важко, хоча доведений факт використання ним несторіанського «Діатессарону» Татіана вказував би на несторіанців.

Зведення всіх просирійських наукових аргументів (лінгвістичних, теологічних, історичних) воедино є набагато серйознішою теорією, ніж нагромадження довільних міркувань для слабо обґрунтованої гіпотези, що руси у частині редакцій «Житія» св. Костянтина – це східні слов'яни, а також – що існували великі за обсягом перекладені східнослов'янською мовою тексти Святого Письма докирилівського періоду.

Нема жодних причин робити зі св. Костянтина плагіатора, який присвоїв собі винайдену до нього азбуку та здійснені до нього переклади. Він справді був слов'янським апостолом і не треба «стягати» його із цього заслуженого п'єдесталу.

Опубл. за: *Дашкевич Я.* Руські чи сурські письмена. Роль святого Костянтина у становленні слов'янської писемності // Київська церква. – К.; Львів, 2000. – № 2. – С. 83-84.

¹⁰ *Дашкевич Я.* Сирійські елементи в релігійному житті України-Русі (IX–XIII ст.) // Історія релігій в Україні: Тези повідомлень II круглого столу (Львів, 4-5 травня 1992 р.). – К.; Львів, 1992. – С. 17-19; *Його ж.* Релігії слов'ян в освітленні аль Масуді (X ст.) // На честь заслуженого діяча науки України А. П. Ковалівського (1895-1969 рр.): Тези міжнар. наук. конф., присвяченої 100-річчю від дня народження. – Харків, 1995. – С. 40-41; *Глушак А.* Шляхи проникнення християнства в Україну-Русь // Історія релігій в Україні: В 10-ти т. – К., 1996. – Т. 1. – С. 218-219.

МИСТЕЦТВО ВІРМЕНСЬКИХ КОЛОНІЙ В УКРАЇНІ

Вірменське мистецтво в Україні розвивалося з часів середньовіччя, коли почали формуватися вірменські колонії у правобережно-західноукраїнському та північнопричорноморському регіонах, кожний з яких мав власну історію та мистецькі традиції. Рівень дослідження цих теренів нерівномірний. Вірменське мистецтво правобережно-західноукраїнського регіону почав вивчати в кінці XIX ст. Я. Болоз-Антонович. На початку XX ст. помітний внесок у цю справу зробили В. Лозінський, Б. Януш, М. Голубець, Т. Маньковський. Пізніше цією проблематикою займалися М. Гембарович, Г. Н. Логвин, В. А. Овсійчук, О. Халпахчян та інші, окремі питання мистецтва й культури північнопричорноморського регіону вивчали О. Домбровський, Е. Корхмазян, В. Сидоренко, А. Якобсон та інші.

Правобережно-західноукраїнський регіон почав складатись у давньоруський період. Вірменські колонії виникли в Києві (перші згадки – у 80–90-х рр. XI ст.) та Львові (друга половина XIII ст.). Протягом XIV–XVIII ст. їхня кількість зросла до 60. Найбільші були у Львові, Луцьку (із середини XIV ст.), Кам'янці-Подільському (з кінця XIV ст.), у Язлівці (тепер с. Яблунівка Тернопільської області; середина XVI ст.). Наприкінці XVII – XVIII ст. вірменські колонії з'явилися в Станіславі (нині Івано-Франківськ), Тисмениці, Лисці, Городенці, Снятині, Кутах, Бережанах, Бродах, Жванці, Могилеві-Подільському, Балті. У деяких містах у XVI – першій половині XVII ст. вірмени становили 10-20% населення. Економічна консолідація, правова та релігійна автономія, високий рівень національної свідомості, власні суспільно-культурні організації й установи (школи, бібліотеки, братства) забезпечували розвиток самотутньої культури вірменських колоній. Вірмени прибували шляхом мікроміграцій з Вірменії та інших країн (Ірану, Туреччини, Балканських країн, Молдови, Криму). Вони приносили традиції вірменського мистецтва, трансформовані на землях проміжного розселення. В Україні самотутнє мистецтво колоній стало творчим синтезом вірменського мистецтва з українським. У кінці XVIII – на початку XX ст. вірменські колонії поступово зникали, асимілюючись із місцевим населенням, а питома вага національних елементів у вірменському мистецтві помітно зменшувалася.



Вірменський собор у Львові. Північний фасад

У XIV–XVI ст. було збудовано монументальні споруди, для яких характерні риси вірменської архітектури, – вірменський собор у Львові (1363), церкву в Києві (ймовірно, початок XIV ст., не збереглася), храм Св. Степана (Степаноса) в Луцьку (1378, зберігся в перебудованому вигляді), собор Вознесіння Богородиці (1522, уже не існує) та церкву Св. Миколая в Кам'янці-Подільському (1577; залишилася тільки дзвіниця, 1633), храм в Язлівці (1551). Вірменські поселення у Львові, Кам'янці-Подільському, Язлівці групувалися довкола вірменських адміністративно-культурних комплексів. Тут були школи, лазарети-притулки, ремісничі майстерні, крамниці й торгові склади, кладовища, монастирі, які іноді розташовували за межами міста (монастир і церква Св. Анни, заснована наприкінці XIII ст. поблизу Львова; не збереглися). Поряд з мурованим було поширене і дерев'яне будівництво¹.

До XVI ст. існувала традиція вмуровувати у стіни храмів невеликі орнаментовані хачкари, а також різьбити на стінах вотивні хрести. До XVII ст. виготовляли надгробки з вірменським орнаментом, стилізованими написами, монограмами (кладовище біля вірменського собору у Львові). Будинки міщан прикрашалися декорованими різьбленими написами, церкви – рельєфною скульптурою. В інтер'єрах жителів дерев'яні крокви оздоблювалися написами та символами. У другій половині XVII ст. поширилася об'ємна

¹ Колосок Б. В. Вірменська вулиця у Львові // Мистецтво України: Енциклопедія. – К., 1995. – Т. 1 (А-В). – С. 349-350.

скульптура, що наслідувала західні стилі – надгробки католикосів Степаноса (помер 1552 р. у Львові) та Мелкісета (помер 1627 р. у Кам'янці-Подільському; надгробок не зберігся). Внутрішні стіни церков здебільшого були покриті монументальними розписами, іконографічно пов'язаними з вірменською мініатюрою (вірменський собор у Львові).

Вірменський іконопис XVI–XVII ст. розвивався під значним впливом українського, але зберігав етнічний тип персонажів. Портрети львівських, кам'янець-подільських, тисменицьких, могиливів-подільських міщан і духівництва, а також натрунні портрети (іноді на металевих пластинах) виготовлялися в реалістичній манері за правилами цехового малярства. Із середовища вірменської колонії у Львові в XVII ст. вийшли відомі художники (П. Б. Доношович, С. Богушович, Х. Захнович). Через посередництво України західні впливи поширилися на станковий живопис Вірменії (картини Степаноса Легаці зі Львова, виконані в Ечміадзіні в середині XVII ст.).

Більшість вірменських колоній (Львів, Кам'янець-Подільський, Язлівець) були центрами художнього переписування книг. Їх прикрашали поліхромними ініціалами, заставками, маргіналіями, мініатюрами. У першій половині XVII ст. одночасно з копіюванням традиційних вірменських мініатюр книги ілюструвалися і за західними зразками. Біблія, яку ілюстрував 1619 р. у Львові Газар Бабердці з використанням мотивів «Апокаліпсиса» А. Дюрера, започаткувала новий етап у розвитку вірменської мініатюри. На титульних сторінках друкованих видань (друкар О. Карматанянц, Львів, 1616-1619) співіснували елементи вірменського та західноєвропейського орнаменту. Високого рівня досягло художнє палітурництво.

Серед художніх ремесел розвитку набуло ювелірне мистецтво (прикраси, культові чаші, іконні оправки, посуд, кінська зброя). Вірменські золотарі використовували переважно східну орнаментику. Різьбленням оздоблювали печатки з вірменськими емблемами та написами, художнім декоруванням – зброю. Розвивалися вишивка, художня обробка шкіри (тиснений сап'ян, кордован). Ткачі відомі з початку XV ст. З XVIII ст. вони працювали в магнатських ткацьких мануфактурах (Броди, Станіслав, Олесько, Лагодів) над виготовленням поясів, культивуючи близькосхідний стиль орнаментування тканин. Вірменське купецтво у XIII–XVIII ст. відіграло значну роль



*Мініатюра з Євангелія.
Солхат (м. Старий Крим).
1332 (Матенадаран, Єреван)*

у торгівлі Західної України, задовольняючи попит на килими, хустки, декоровані тканини, ювелірні вироби балканського, закавказького, турецького, перського, а інколи й індійського походження.

Вірменська шкільна драма (п'єси, інтермедії), що зародилась у Львівській вірменській колегії з ініціативи Л. М. Піду де Сент-Олона (постановки 1668-1669²), започаткувала нову добу її історії.

До кінця XVII ст. у вірменському хоровому співі панувало одноголосся, деякі співи виконувалися по черзі солістом і хором. Після латинізації церковних богослужінь (Львів, собор 1691 р.) запроваджено католицькі паралітургійні пісні з органом акомпанементом. У XVIII–XIX ст. до вірменського репертуару ввійшло понад 100 українських мелодій. Відомості про світську музику та інструментарій не збереглися.

Північнопричорноморський регіон складався з кримського та придунайського підрегіонів. У Криму вірменські колонії з'явилися в XI–XII ст. Кількість вірмен суттєво збільшилась у XIV ст., особливо в містах, що входили до генуезьких володінь або розташовувалися поблизу них. Центральною колонією була Кафа (тепер Феодосія), в якій вірмени в XV ст. становили більшість населення. Значні колонії були в Солхаті (тепер Старий Крим), Солдайї (тепер Судак), Карасу-Базарі (тепер Білогірськ), Гезлеві (тепер Євпаторія), Перекопі, Вірменському Базарі (тепер Армянськ), Бахчисарай, Ак-Мечеті (тепер Сімферополь). Налічувалося також бл. 40 вірменських сіл. У Криму вірменські поселення припинили існування 1778 р. у зв'язку з переселенням вірмен на Дон та південь України. У XV ст. вірменські колонії виникли в містах – Акермані (тепер Білгород-Дністровський), Кілії та інших, де вони проіснували до початку XX ст.

Мистецтво вірменських колоній північнопричорноморського регіону в XII–XV ст. формувалося під впливом Візантії, пізніше – Італії. У XIV–XV ст. бурхливо розвивається архітектура. У Кафі зведено понад 30 культових споруд, Старому Криму – 9. З них до нашого часу збереглися у Феодосії церкви Св. Сергія (Саркіса, початок XIV ст.), Йоана Предтечі (1348), Св. Георгія (1385), Архангелів Гавриїла і Михаїла (1403), в яких, крім останньої, переважають елементи вірменської архітектури. Поширилося будівництво позаміських монастирських комплексів; найвідоміші з них – вірменські монастирі Св. Хреста (Сурб Хач; храм 1338, решта комплексу – XV–XVIII ст.) і Св. Георгія (початок XIV ст.) поблизу Старого Крима, Св. Спасителя (XIV–XV ст.) біля Бахчелі (тепер с. Багате). Вірмени брали участь в оборонному будівництві (вірменська фортеця у складі укріплень Кафи, XV ст.),

² Довбищенко Г. В. Вірменський шкільний театр у Львові // Мистецтво України: Енциклопедія. – К., 1995. – Т. 1 (А-В). – С. 351.

спорудженні водогонів. У багатьох вірменських колоніях зводилися школи, караван-сараї, купецькі склади.

До нашого часу дійшли зразки вірменської монументальної пластики (медальйони із зображенням апостолів на церкві Йоана Предтечі). Вірменським орнаментом прикрашали пам'ятники-фонтани. Хачкари вмуровували в стіни (колекція хачкарів XIV–XVIII ст. у церкві Св. Сергія у Феодосії; хачкари XV–XVIII ст. у церкві Успіння Богородиці в Білгороді-Дністровському). Надгробки часто орнаментували без написів (Старий Крим). Високої досконалості досягло різьблення на дереві (орнаментовані двері храмів XIV–XV ст.). Церкви розписували й орнаментували у вірменсько-візантійському стилі.

У майстернях при храмах і монастирях виготовляли ілюстровані рукописи (збереглося бл. 300 рукописів XIV–XVIII ст., виконаних у Кафі, Солхаті, Карасу-Базарі, монастирі Св. Хреста та ін.). Вірменська мініатюра, особливо у XIV–XV ст., була на високому художньому рівні, хоч залишалася еkleктичною і єдина школа не склалася. На мініатюру впливали різні стилі – північно-західної Вірменії (XV ст.; Аветіс Бабердці), візантійський (початок XV ст.; Христосатур). Серед вірменських художників-католиків переважали італійські впливи (XV ст.; Ованес, син Степаноса, і Тадеос Аврамян). У XVII ст. ілюстрував рукописи Нікогос Меланавор (Цахкарар), розвинулося художнє виготовлення палітурок.

У Криму працювали вірменські ювеліри, ткачі, чинбарі, гончарі. Їхній самобутній стиль вплинув на розвиток мистецтва всього регіону.



*Церква Св. Сергія (Саркіса)
у м. Феодосії. Дзвіниця XIV ст.*

Література: *Меликсет-Бек Л. М.* Связь украинского артиста и драматурга Марко Кропивницького с армянской музыкой // Известия Академии наук Армянской ССР. Общественные науки. – Ереван, 1955. – № 5; *Якобсон А. Л.* Армянская средневековая архитектура в Крыму // Византийский временник. – Москва; Ленинград, 1956. – Т. 8; Исторические связи и дружба украинского и армянского народов: В 3 т. – Ереван; К., 1961-1971; *Дашкевич Я. Р.* Армянские колонии на Украине в источниках и литературе XV–XIX веков. – Ереван, 1962; *Микаелян В. А.* На крымской земле. История армянских поселений в Крыму. – Ереван, 1974; *Овсійчук В. А.* Пам'ятники українсько-вірменських мистецьких зв'язків XIII–XVIII ст. // Українське мистецтвознавство. – К., 1974. – Т. 6; *Домбровский О., Сидоренко В.* Солхат и Сурб-Хач. –

Симферополь, 1978; *Каковкин А.* О ювелирном искусстве в армянских колониях (XV–XVII вв.) // Вестник общественных наук. – Ереван, 1978. – № 8; *Григорян В. Р.* История армянских колоний Украины и Польши. (Армяне в Подолии). – Ереван, 1980; *Дашкевич Я. Р.* Армянские рельефные кресты Львова и Каменца-Подольского XIV–XVII вв. // Историко-филологический журнал. – Ереван, 1980. – № 3; *Косцюк З.* Черты стиля музыки польских армян // Второй международный симпозиум по армянскому искусству. – Ереван, 1981. – Т. 3; *Логвин Г. Н.* Украина-армянские средневековые художественные связи // Там же; *Липка Р. М.* Ансамбль вулиці Вірменської. – Львів, 1983; *Лапушинская Е.* Армянская церковь св. Саркиса (Сергия) в Феодосии // Вестник общественных наук. – Ереван, 1984. – № 5.

Опубл. за: *Дашкевич Я. Р.* Вірменських колоній мистецтво в Україні // Мистецтво України: Енциклопедія. – К., 1995. – Т. 1 (А-В). – С. 351-352.

ВІРМЕНСЬКИЙ САКРАЛЬНИЙ КОМПЛЕКС ІЗ ЧАСІВ КНЯЖОГО ЛЬВОВА

У період після монголо-татарської навали князь (пізніше – король) Данило Романович почав закликати різні народності із Заходу та Сходу для відбудови зруйнованих міст, відновлення економічного життя. Про це повідомляє тогочасний літопис. Серед переселенців зі Сходу були вірмени, караїми, можливо, ще й інші народи. Вони, як неправославні – згідно з тогочасними церковними правилами, – утворювали в недавно заснованому Львові свої ділянки поза міськими укріпленнями. Якщо як гіпотетичну дату заснування міста прийняти приблизно 1246-1248 рр., то можна вважати, що вірменське поселення у Львові виникло незабаром після цього. Ще до другої половини XVI ст. тут зберігалася традиція, за якою привілеї вірменам надав князь Данило – так стверджував, наприклад, регент королівської канцелярії, згодом львівський римсько-католицький архієпископ Я.-Д. Соліковський у 1578 та 1597 рр.¹ Самі вірмени пов'язували свій прихід з датами 1062 (рік сфальсифікованої грамоти) та 1183 (рік, коли нібито була збудована вірменська дерев'яна церква, але в іншому місці – не при стінах княжого Львова, а в межах т. зв. готичного, перенесеного в другій половині XIV ст. на інше місце, міста, якого у XII ст. ще не існувало). Дату 1183 р. зробив популярною вірменський церковний діяч та історик і мовознавець Степанос Рошка (Рошкян, 1670-1739) у своїй «Хроніці або церковних аналах», давно відомій у рукописі та виданій 1964 р.² Починаючи з кінця XVIII – початку XIX ст., ця дата ввійшла до вірменської, польської та української історіографії, де побутує досі, хоча для цього немає жодних підстав, тим більше, що ні готичного, ні староруського Львова тоді ще не було.

Вірменський сакральний комплекс, розташований на захід від церкви Св. Онуфрія, займав досить велику територію, що видно на міських планах XVIII ст. З південного сходу він межував з укріпленнями княжого міста – згаданим храмом Св. Онуфрія, на північному сході займав схили гори,

¹ Центральний державний історичний архів України у Львові (далі – ЦДІА України у Львові). – Ф. 52. – Оп. 1. – Спр. 136. – Арк. 248-249.

² *Roška S. Žamanakgrut' iwn kam Tarekank' ekelecakank'.* – Vienna, 1964. – P. 125.

пізніше (?) названої Будильницею, простягався на заході поза теперішньою залізничною колією, а з півдня (чи південного заходу) спирався на вул. Вірменського мосту, пізніше – вул. Жовківську, сучасну Б. Хмельницького. На території комплексу розмістилося три сакральні будівлі – церкви Св. Анни та Св. Якова Нізібенського, а також монастир, що раніше мав титул «Святої Богородиці, яка здійснює прохання» («Хндракатур сурб Аствацацін»), а пізніше – обителлю, «що виконує волю» («Хаджкатар»)³, вірменського ордену антоніанців зі статутом св. Антонія Пустельника. Всі ці назви в літературі часто плутають, називаючи, наприклад, церкву монастирем Св. Анни або неправильно локалізуючи (в межах готичного міста). Вочевидь, ці три об'єкти з'явилися ще за князя Данила та його наступників. На цвинтарі, який оточував церкву Св. Анни, в першій половині XVIII ст. було віднайдено надмогильну плиту з датою 726 р. вірменської ери, тобто 1277 р. від Р. Х.⁴ Хоча С. Рошка, який зафіксував цю дату, часто помилявся, відчитуючи літерні позначення років, але сама дата є прийнятною, підтвердженою іншими дослідниками (зокрема, С. Гювером-Агонцем на підставі нотаток М. Бжшкяна), і свідчить, що церква Св. Анни була збудована раніше. У дечому це збігається з місцевою – поміркованішою – вірменською традицією. Історик та місіонер Юда-Тадеуш Крусінський опублікував 1740 р. вірменський переказ, за яким храм Св. Анни мали звести бл. 1240 р., а церкву Св. Якова – на сто років пізніше⁵, тобто так чи інакше – у княжу добу. Очевидно, ці дати не варто сприймати буквально, але, мабуть, дійсно церква Св. Якова (яку часто через малі розміри називали каплицею) була побудована пізніше від храму Св. Анни.

Зрештою, існують докази, що вірменський сакральний комплекс, який одночасно був центром вірменської дільниці, існував та функціонував до утвердження польського (один час – угорсько-польського) панування у Львові.

У грамоті (кондакові) вірменського католікоса Месропа, який мав резиденцію в Сісі в Малій Азії, що датується днем 15 січня або 15 червня 1364 (або 1361 р.) та адресована львівській вірменській громаді, до котрої скеровувався новим єпископом Григорій (Грігор), зазначено, що раніше у Львові громада сама обирала владику без дозволу католікоса та оплачувала його. Відтепер, згідно з правом, єпископів призначатиме сіський католікос. Якщо

³ Про назву Хаджкатар (Хачкатар) див.: *Sluszkiewicz E. Trzy dokumenty ormiańskie z w. XVII // Rocznik Orientalistyczny. – Warszawa, 1965. – Т. 28. – Zesz. 2. – S. 125-127.*

⁴ *Дашкевич Я. Р. Древняя Русь и Армения в общественно-политических связях XI–XII вв. (Источники исследования темы) // Древнейшие государства на территории СССР: Материалы и исследования (1982 год). – Москва, 1984. – С. 101.*

⁵ *Krusiński J. Th. Prodrum ad tragicam vertentis belli Persici historiam seu relatio Turcico-Persicae legationis, quam ad Persarum regem szah sultan Hussein Durry effendi solemniter administravit... – Leopoli, 1740. – P. 128.*

будуть опоненти з монахів, то католикос виключить їх з чернечого ордену та відлучить від Церкви⁶. З цього виходить, що церква Св. Анни була, по суті, первісним кафедральним собором і резиденцією вірменських єпископів у Львові та що діяв вірменський монастир, а його ченці відігравали чималу роль у церковному житті.

Уже в готичному Львові два багаті вірмени – Гакоп, син Шагіншага, з Кафи, і Панос, син Абрагама, з Гагялу (назва місцевості подається по-різному), фундували в межах укріпленого міста будівництво собору. Відповідна грамота про передачу святині (яка збереглася до сьогодні та стала осередком другого вірменського сакрального центру у Львові) датується 1364 р. (або 1363, або навіть 1356), днем 3 серпня, чи 30 липня, чи 30 серпня. У цьому документі згадуються намісник єпископа – авакерец (протоєрей) Абрагам; монах, певно, настоятель монастиря – кронавор – Арістакес; чернець – абега – Говганнес та священник – кагана – Крістосатур⁷. Іншими словами, Львів був уже тоді центром вірменської церковної адміністрації, початки якої, треба думати, сягали часів Галицько-Волинської держави.

Є ще один доказ, що єрархія Вірменської Церкви виникла ще до чужої окупації українських земель. У латинських і польських джерелах XV–XVIII ст., що стосуються цієї Церкви в Україні, вживаються, як правило, терміни «монастир», «владика» (для єпископа, 1445 р.; характерна фраза «*wladicatus seu episcopatus Armenorum*», 1464 р.), «поп», «попадя» (у поборових універсалах 1611-1621 рр. усюди «*rori ortmianscu*»; часте у львівських вірмен прізвище «Попович» у XVII ст.), «протопоп» (1631 р.), «ченець» (1630 р.).

Під українським впливом у вірменських храмах з'явилися зображення святих – фрески й ікони (Вірменська Церква, в принципі, була іконоборчою). Вірменський чернечий орден антоніанців на практиці став близьким до українського ордену василіан. Відомі випадки спільних дій проти окатоличення (і, як наслідок, колонізації) – для прикладу згадаємо антикалендарну боротьбу (тобто боротьбу проти насильницького запровадження григоріанського календаря), яку спільно вело як українське, так і вірменське духовництво також у Львові.

Археологічні дослідження, що проводилися на території комплексу, могли б, мабуть, допомогти визначити час його появи та подальшого розвитку,

⁶ *Ališan L. Kamenic*: Taregirk' hayoc' Lehastani ew Rumenioy hawastč'eay yawelowacovk'. – Venetik, 1896. – P. 6.

⁷ *Bžškeanc' M. Čanaparhordut' iwn 'i Lehastan ew yayl kolmans bnakeals 'i haykazanc' sereloc' i naχneac' Ani k'alak'in*. – Venetik, 1830. – P. 105; *Obertyński S.* Die Florentiner Union der polnischen Armenier und ihr Bischofskatalog // *Orientalis Christiana*. – Roma, 1934. – Vol. 36-1. – Nr. 96. – S. 42.

однак, на жаль, їх проводили нефахово, не в тих місцях, де були розташовані церкви й монастирі (розкопки велися без використання давніх планів), тому й не дали результатів історико-архітектурного характеру⁸.

Наведені дані дають підставу для того, щоб виникнення львівського вірменського сакрального комплексу датувати другою половиною XIII – першою половиною XIV ст. Вірменська історіографія, не знайома з історією міста, з міркувань престижу підтримувала (та й досі частково підтримує) датування комплексу XII сторіччям. Декого з українських авторів дата 1183 р. також ввела в оману. З іншого боку, те, що вже відомо про вірменські купецько-ремісничі колонії в давній Україні, унеможлиблює думку про якесь ізольоване вірменське поселення на місці пізнішого Львова, ще й зі спорудженим там власним храмом. Не виглядає також переконливим датування будівництва церкви Св. Якова бл. 1400 р., бо фундаторами називали (нібито на підставі актів візитації вірменської церкви 1714 р., які були в бібліотеці львівської вірменської капітули, – їх не вдалося розшукати) Пилипа і Бернарда Бернатовичів, котрі насправді жили двома століттями пізніше⁹. Натомість деякі представники польської історіографії, ігноруючи урбаністичний розвиток Львова княжого періоду, безпідставно пересували датування мурованих вірменських храмів і монастиря комплексу на XV¹⁰ і навіть XVI¹¹ чи XVII ст.¹²

Скупі фрагментарні описи XVII–XVIII ст. дають певне загальне уявлення про комплекс. Вірменський мандрівник Симеон дпир Легаці занотував у 1619 р.: «По́за [містом] є три (так. – Я. Д.) кам'яні монастирі: поруч є Св. Гачкатар і Св. Гакоп, близько стоїть палац єпископів, а окремо – добре облаштований і міцний монастир Св. Хреста (він не входив до складу комплексу. – Я. Д.), при них є шпиталь, економія, конюшні, два-три городи і приміщення для монахів, послушників, священників і решти братії; там мешкали

⁸ Багрий П. С., Могутич И. П., Свеишиков И. К. Работы древнерусского отряда Львовской экспедиции // Археологические открытия 1976 года. – Москва, 1977. – С. 265; Багрий П. С., Могутич И. П. Древнерусский город в свете археологических и архитектурных исследований (1955-1956, 1975-1981 гг.) // Древнерусский город: Материалы Всесоюзной археологической конф., посвящ. 1500-летию города Киева. – К., 1984. – С. 17.

⁹ Barącz S. Żywoty sławnych Ormian w Polsce. – Lwów, 1856. – S. 69.

¹⁰ Schneider A. Encyklopedia do krajoznawstwa Galicji. – Lwów, 1871. – S. 98.

¹¹ Piotrowski J. Lemberg und Umgebung (Żółkiew, Podhorce, Brzeżany und and.) – Lemberg; Leipzig; Wien, [1916]. – S. 112; Mańkowski T. Sztuka Ormian lwowskich // Prace Komisji Historii Sztuki. – Kraków, 1934. – T. 6. – Zesz. 1. – S. 64.

¹² Piotrowski J. Katedra ormiańska we Lwowie w świetle restauracji i ostatnich odkryć. – Lwów, 1925. – S. 23.

ще дві-три старенькі монахині. У великому монастирі досхочу холодна, студена вода». Та в іншому місці опису: «...за містом, напроти монастиря, стоїть великий і прекрасний будинок для приїжджих»¹³. Монах-театинець, місіонер Луї-Марі Пиду де Сент-Олон, посланий до вірмен України, описав комплекс 1669 р.: «Церква Св. Анни, яку звичайно називають монастирем, є на передмісті; раніше [вона] була кафедральною та архієпископською. Там було багато ченців, а на подвір'ї кілька будинків, які належали сюди. Однак тепер будинки знищені війною, ченці розійшлися, інші повмирили. Церква бідна, крім великого городу. Має також каплицю, відділену від церкви, під назвою Св. апостола Якова і кілька помешкань, частково мурованих, а частково дерев'яних. Церква протягом довшого часу була пустою, лише три роки тому, коли вірмени у Львові прийняли виправлення (тобто всі погодилися на унію. – *Я. Д.*), почали старатися, щоб при цій церкві був священник. Архієпископ скерував туди якогось священника, вірменського монаха Симеона, який народився в Замості». Проте Симеон виявився ворогом унії, тому його усунули, а храм зачинили. У 1669 р. святиня діяла, бо новий парох уже належав до уніатів¹⁴.

У 1791 р. у Львові був вірменський монах-мхітарист Мінас Бжшкян. Його нотатки використав історик та географ, єпископ Сюніка (в Малій Азії) Степанос Гювер-Агонц, який написав про комплекс таке: «За містом, в одному з його передмість, у мальовничому місці, на горбі, є маленька кам'яна церква Св. Анни, а на віддалі кидка [каменем] від неї – каплиця Св. Гакопа. Але обидві такі ж покинені й занедбані. Кажуть, що в давнину там існував монастир вірменських монахів, але коли саме збудований і коли його покинули – невідомо. Однак, мабуть, року Спасителя 1277 вже був збудований, бо біля цієї церкви знайшли напис на могилі 726 року (за вірменською ерою. – *Я. Д.*). Так само і на тих місцях, які прилягають до обох церков, і тепер видно намогильні камені з написами по-вірменському і по-польському та залишки будівель. Це місце досі належить вірменській церкві»¹⁵.

Цитовані словесні описи доносять до нас загальні відомості про вигляд сакральних споруд комплексу. Їх доповнюють дані картографії та іконографії.

Про Львів XVIII ст. збереглося близько десяти планів, правда, різної якості. Один з кращих – королівського геометра Жана-Ігнаса Дефіє – 1766 р.

¹³ *Лехаці Симеон*. Путевые заметки / Пер. М. О. Дарбинян // Памятники письменности Востока. – Москва, 1965. – Т. 9. – С. 243.

¹⁴ *Pidou L. M.* Krótka wiadomość o obecnym stanie, początkach i postępie misyi apostolskiej do Ormian w Polsce, Wołoszczyźnie i sąsiednich krajach ... aż do 1 kw. 1669 r. // *Źródła dziejowe*. – Warszawa, 1876. – Т. 2. – S. 18, 20.

¹⁵ *Giwver S. A.* Ašxarhagrut'iwñ čoric masanc' asxarhi: Asioy, Ewropioy Ap'rikioy ew Amerikoy. – Venetik, 1802. – М. 2. – Hat. 2. – P. 135.

підтверджує наведені вище описи комплексу. З боку вул. Жовківської – подовгастий будинок монастиря і, мабуть, шпиталю (який у той час був передусім будинком старості, а менше – лікувальною установою). За подовгастою будівлею справа (якщо дивитися в напрямі Замкової гори) – городи та далі – прямокутний дім, вірогідно, архієпископа. Храм Св. Анни зліва, віддалений від обителі, триапсидний, за ним – менша одноапсидна каплиця Св. Якова. Якщо враховувати рельєф місцевості, церква Св. Анни була на підвищенні, а ще вище, на пагорбі, – каплиця¹⁶.

Види Львова, виготовлені після захоплення Галичини Австрією, підтверджують словесні описи і дані планів. На виді Р. д'Отто 1772 р. весь комплекс закритий деревами і святині ідентифікуються погано. На роботі Й.-Х. Гаффнера бл. 1775-1777 рр. (надрукована вже його спадкоємцями) чітко бачимо обидва храми¹⁷. Інший автор – Ф. Перноер – докладно нарисував цілу садибу (з трохи іншим, ніж у Й.-Х. Гаффнера, розміщенням другорядних об'єктів).

Велике значення для графічної реконструкції вигляду церкви Св. Анни має зображення храму в лівому горішньому кутику ікони св. Антонія – патрона вірменського монастиря. Допоміг щасливий випадок. Цю ікону (ідентифікація не викликає сумніву: святий одягнений як монах-антоніанець у чорну рясу з капюшоном, на картині є малюнок специфічного трираменного антонієвого хреста) в 1980 р. реставрували у Львівському музеї історії релігії (там вона зберігається й нині). Під масивним овальним обрамленням було знайдено зображення фасадної частини невідомої церкви, на фоні якої є поясне зображення св. Антонія. Сакральна споруда намальована дуже конкретно, а не як фантастичне архітектурне тло, типове для картин середини XVII ст. (так датується ікона). Думку, що зображено саме храм Св. Анни, підтвердили описи, плани, графічні види. Церква Св. Анни, розташована недалеко від монастиря, надала йому своє ім'я (давніші назви – монастир Св. Богородиці, яка здійснює прохання, та Хаджкатар – уже вийшли з ужитку), його іменували монастирем (антоніанців) Св. Анни. Св. Антоній був патроном чернечого осередку та церкви, яка таким чином потрапила на ікону. Сукупність різноманітних даних дає підстави вважати, що храм Св. Анни – домінанта комплексу – був невеликим за розміром, двонефним (докази подаються далі) та триапсидним, дещо видовженим у плані, з масивними товстими стінами, з двосхилим дахом з черепиці та маленькою, але високою, шестикутною башточкою (з шатровим покриттям) посередині

¹⁶ *Desfilles J. I.* Plan de la ville, des chateaux et des faubourgs de Leopold. Pour servir á la construction des chemins et la reparation de l'ancien pavés [...]. – 1766; ЦДІА України у Львові. – Ф. 742. – Оп. 1. – Спр. 1149. – Арк. 3.

¹⁷ *Вуйцик В. С.* Львівський історико-архітектурний заповідник. – Львів, 1979. – С. 2-3.

даху. На фасаді, вище від дверей, два віконця, заокруглені згори. Ще вище від них, по центральній лінії, невелике кругле віконце. Два більших вікна (на картині їх два) розміщені в бокових стінах. Святиня не мала зовнішнього декору. Вона була невеликою. Розташований на низькому горбку, але на тлі величній Замоквої гори, храм нагадував вірменським поселенцям подібні мініатюрні церковці в горах та ущелинах далекої Вірменії. Каплиця Св. Якова, ще менша за розмірами, підтримувала ілюзію.

Церкву Св. Анни було споруджено з кам'яних блоків на вапняному розчині, можливо – за вірменською технікою будівництва – із забудованою серединою між зовнішньою та внутрішньою поверхнями будівлі. Це була білокам'яна споруда – львівський каменяр та муляр Альберт (Войтіх) Кіляр (Муляр) згадує її у своїй духівниці 1639 р. під назвою «біла вірменська церква»¹⁸. Духівниця згадується в низці мистецтвознавчих праць¹⁹.

Твердження, що храм Св. Анни був двонефним, ґрунтується на фотографії від 23 вересня 1920 р., на якій зображено дві масивні шестигранні білокам'яні колони (або, точніше, два елементи двох колон), покриті вірменськими вотивними, різьбленими в камені, хрестами. Тоді ці колони стояли на подвір'ї вірменського дитячого будинку та будинку старості, розташованого на вул. Замарстинівській, недалеко від того місця, де півтора століття тому була церква Св. Анни (негатив, на який звернув мою увагу мистецтвознавець В. Вуйцик у листопаді 1978 р., зберігся²⁰). Належність колон до вірменського храму визначається специфічним рисунком хрестів. З іншого боку, ця святиня була єдиною у Львові вірменською сакральною спорудою, залишки якої могли бути сфотографованими. Колони, безсумнівно – дві (будівля була вузькою), відмежовували вівтарну частину храму. Доля колон невідома. До жодної музейної колекції вони не потрапили. Мабуть, незабаром після фотографування їх використали вторинно як будівельний матеріал.

Церкву Св. Анни й каплицю Св. Якова закрили – через мінімальну кількість вірних – 1784 р. Територія комплексу й надалі належала вірменському архієпископству, але храми розібрали, а монастир продали під броварню. Згодом там була лазня. Білокам'яні блоки пішли також на спорудження іншої лазні, яку звели на пізнішій (за назвою) вул. Гайдамацькій (ці блоки я оглядав 1978 р. разом з археологом Анною Кос). Кам'яні надгробки частково перевезли на подвір'я кафедрального собору. Деякі з них опинилися

¹⁸ ЦДІА України у Львові. – Ф. 52. – Оп. 2. – Спр. 340. – Арк. 886.

¹⁹ *Gębarowicz M. Szkice z historii sztuki // Prace Wydziału filologiczno-filozoficznego Towarzystwa Naukowego w Toruniu. – Toruń, 1966. – Т. 16. – Zesz. 3. – S. 71; Любченко В. Ф. Львівська скульптура XVI–XVII століть. – К., 1981. – С. 138, 188.*

²⁰ Національний музей у Львові. – Фонд консерватора.

на городі біля лазні (яка традиційно деякий час фігурувала під назвою «св. Анни»), окремі – як будівельний матеріал – на Личаківському цвинтарі.

Усіма цими відомостями історія вірменського сакрального комплексу не обмежується. Поза межами цього повідомлення залишається, зокрема, роль комплексу як центру духовного (для висвячення єпископів, прийому послів – нвіраків – від католикосів; значення парафії, ігуменату монастиря, у т. ч. як опорного осередку «старої віри» проти уніатства), культурного (переписування й ілюстрування книг) та мистецького центрів (не лише художньо виконані надгробні пам'ятники, а й барельєфи, іконостас). Окремі питання – юрисдикції центру (територія спочатку була залежною від королівського старости, потім – юридика); фундацій і пожертвувань для церков і духівництва комплексу; оборони, пожеж, перебудов, облаштування (окремий водогін, ставки, городи) тощо. Так чи інакше вірменський сакральний комплекс, що виник у Львові в другій половині XIII – першій половині XIV ст. і відіграв помітну роль у релігійному житті міста, заслуговує на подальше вивчення.

Опубл. за: *Дашкевич Я.* Вірменський сакральний комплекс із часів княжого Львова // *Його ж.* Вірмени в Україні: дорогами тисячоліть: Зб. наук. праць. – Львів, 2012. – С. 1036-1043.

Інші публікації: *Дашкевич Я. Р.* Вірменський сакральний комплекс із часів княжого Львова // *Історія релігій в Україні: Наук. щорічник.* 2005 р. – Львів, 2005. – Кн. 1. – С. 202-210.

АРМЯНСКИЕ РЕЛЬЕФНЫЕ КРЕСТЫ ЛЬВОВА И КАМЕНЦА-ПОДОЛЬСКОГО XIV–XVIII вв.

Крест как религиозный и, пожалуй, этический символ занимал видное место в духовной культуре армян средневековья – как закавказской метрополии, так и колоний. Следы особого почитания креста заметны также в среде армян Украины. Наряду со строительством церквей, посвященных святому Кресту (например, во Львове, в Краковском предместье, построенная, возможно, в XIV в. сначала из дерева, а в 1629 г. из камня – после неоднократных перестроек сохранившаяся до нашего времени¹; в Каменце-Подольском, где церковь была уничтожена татарами в 1621 г.²), символика креста получила широкое распространение в повседневном быту. По свидетельству миссионера-театинца, известного французского востоковеда Луи-Мари Пиду де Сент-Олона (1637-1717), датируемому 1669 годом, среди армян Украины соблюдался обычай, согласно которому новорожденному надевали на шею восковой крестик; существовало убеждение, что для увеличения святости креста (не только того, который надевали новорожденному) его нужно смазывать миром³. Крест часто был составной частью геральдических знаков

¹ *Kajetanowicz D.* Katedra ormiańska i jej otoczenie: przewodnik. – Lwów, 1930. – Wyd. 2. – S. 57-59. Упоминания в источниках: *Միսկոնի դպրի Լեհացոյն Ուղեգրութիւն, տարեգրութիւն յիշատակարանք, Վիեննա...* – 1936. – S. 337; рус. перевод: *Лехацци Симеон.* Путевые заметки. Перев. с армян., предисл. и комментарии М. О. Дарбинян. – Москва, 1965. – С. 243; *Kuszeicz S. C.* Oblężenia drugiego miasta Lwowa od wojsk kozackich i moskiewskich w roku 1655 fragmenta // Жерела до історії України-Русі. – Львів, 1913. – Т. 6. – С. 142; *Józefowicz J. T.* Kronika miasta Lwowa od roku 1634 do 1690: Obejmująca w ogólności dzieje dawnej Rusi Czerwonej a zwłaszcza historią arcybiskupstwa lwowskiego w tejsze eposce. – Lwów, 1854. – S. 142; *Pidou L. M.* Krótka wiadomość o obecnym stanie, początkach i postępie misji apostolskiej do Ormian w Polsce, Wołoszczyźnie i sąsiednich krajach ... aż do 1 kw. 1669 r. // Źródła dziejowe. – Warszawa, 1876. – Т. 2. – S. 18; арм. перевод: *Բնի վիութիւն Հայոց Լեհաստանի ընդ եկեղեցոյն Հռովմայ: Ժամանակակից յիշատակարանք.* – ՄՊԲ, 1884. – S. 14.

² *Сецинский Е.* Город Каменец-Подольский: историческое описание. – К., 1895. – С. 183. Упоминание в источнике: *Schütz E.* An Armeno-Kipczak Chronicle on the Polish-Turkish Wars in 1620-1621. – Budapest, 1968. – P. 54-55.

³ *Pidou L. M.* Krótka wiadomość o obecnym stanie ... – S. 10-11.

армян Украины в XVI–XVIII вв. Праздник св. Креста отмечался очень торжественно – во Львове, например, армянское духовенство облачалось в этот день в особые, предназначенные только для данного праздника, литургические одежды, златотканые, белого и желтого цветов⁴.

Место, которое занял богато орнаментированный крест в истории армянского искусства, общеизвестно. В Армении хачкары – крестные камни, начиная с X в. стали наиболее распространенным видом мемориального памятника, располагаемого в различных местах – на стенах ущелий, на отдельных скалах, на подступах к селениям, монастырям, на стенах сакральных зданий. В Украине рельефный крест не достиг столь выраженного уровня монументальности, тем не менее и в отдаленных от родины армянских переселенческих очагах крест становится очень распространенным сюжетом камнерезного искусства. И хотя из художественного наследия армян Украины до нашего времени дошли, собственно говоря, жалкие остатки, имеются все основания считать, что рельефные кресты занимали видное место в декоративно-прикладном искусстве колоний XIV–XVII вв.

В основу настоящего сообщения положено изучение более сотни памятников подобного типа⁵ во Львове и в Каменце-Подольском. Сохранившиеся, благодаря счастливой случайности, изображения крестов, немногочисленные упоминания в письменных источниках, уникальные фотографии погибших памятников позволяют сделать вывод о том, что многие армянские храмы, построенные в Украине до начала XVII в. (т. е. до момента заключения унии с Римом в 30–60-х гг. XVII в.), имели на стенах, как внутренних, так и внешних, а также на колоннах, изображения более или менее богато орнаментированных (или же совершенно неорнаментированных) крестов, не входивших в состав первоначального декора сакральных зданий. Все эти изображения являлись ктиторовскими и вотивными, т. е. их изготавливали по заказу отдельных лиц в память какого-либо события, в честь определенных живущих лиц или же, что более всего вероятно, в память усопших. Рельефные кресты на стенах появлялись, наверное, одновременно с принесением пожертвования храму; их высекали, конечно, только с разрешения руководителей церковной общины и священника. Вотивный характер изображений доказывается хотя бы тем, что около них часто вбивали в стены деревянные колышки для прикрепления горящей свечи или лампы в память о человеке, в честь которого был изготовлен крест. Так как во многих случаях кресты располагались на стенах группами, занимающими один или несколько

⁴ *Միսէլնի դպրի Լեհացոյ. Ուղեգրութիւն տարեգրութիւն...* – С. 340.

⁵ Объектом изучения были все вотивные (посвятительные) изображения крестов, независимо от того, орнаментированы они или нет.

близлежащих рядов, можно предполагать, что подобные комплексы были посвящены представителям одной семьи.

Более зажиточные горожане заказывали изображения богато орнаментированных крестов, часто сопровождаемых ктиторской надписью, иногда также датой, выполненные на алебастровых или мраморных плитах, которые в дальнейшем прикрепляли к стене или вкладывали в нишу на ней. Судя по упоминаниям в архивных источниках, можно считать, что заказывались изображения крестов также на пластинах из ценного металла (серебра): в описи имущества умершего львовского армянина Андрея Лазаревича от 15 октября 1652 г. упоминаются три серебряные вотивные пластины⁶.

К моменту принятия унии, т. е. к середине XVII в., многие древние каменные армянские церкви Украины (в Киеве, Львове, Луцке, Каменце-Подольском и в других городах) были покрыты изображениями крестов как внутри, так и снаружи. В этом убеждает уникальное фото фрагментов двух колонн разобранной в конце XVIII в. древнейшей армянской церкви Львова – храма Св. Анны. Эти два фрагмента колонн существовали еще в 1920 г. (когда было сделано фото) и находились на территории армянского детского приюта по ул. Замарстыновской. Шестиугольные колонны испещрены изображениями крестов различных типов: на пяти поверхностях можно определить (фотография не очень доброкачественная), по крайней мере, семь рельефных крестов⁷. О том, что значительное количество крестов (гораздо больше, чем дошло до нашего времени) было высечено на наружных стенах храмов, свидетельствуют данные, связанные со львовским армянским архикафедральным собором. Его внешние стены в XVIII–XIX вв. в различных местах ремонтировались обломками облицовочных плит с высеченными крестами⁸; к сожалению, при последующей реставрации собора в XX в. эти крестные камни не были сохранены. Можно считать, что использовавшиеся при ремонтах камни были раньше внешней кладкой собора.

Подобная локализация высеченных крестов отмечается, кстати, также в армянских церквях Крыма⁹.

⁶ Центральный государственный исторический архив УССР во Львове. – Ф. 52. – Оп. 2. – Т. 529. – С. 823.

⁷ Негатив фото хранится в коллекции негативов Государственного музея украинского искусства во Львове (инв. № 43).

⁸ *Mańkowski T. Sztuka Ormian lwowskich.* – Kraków, 1934. – S. 12.

⁹ *Ibid.* – S. 44, фото № 32 (Солтановка в Крыму); *Домбровский О., Сидоренко В.* Солхат и Сурб-Хач. – Симферополь, 1978. – С. 72, 77, 112, 114 (монастырь Сурб-Хач и церковь Св. Георгия в его окрестностях). См. также: *Гаврилова А.* Хачкары из фондов Феодосийского краеведческого музея // Сборник докладов II Международного симпозиума по армянскому искусству. – Ереван, 1981. – Т. 3. – С. 95-102.

Принятие унии, принесшее с собой латинизацию обрядов, привело к отмиранию древнего обычая. Кресты, распространенные в армянской среде до середины XVII в., преимущественно равносторонние или с незначительным удлинением нижней стороны, не соответствовали латинской иконографической традиции, да и votivные пожертвования в римско-католических костелах носили совсем другой характер. Это и явилось причиной исчезновения обычая изготовления рельефных крестов в то время, когда армянские церкви очутились во власти фанатически настроенного духовенства. Имеются косвенные доказательства того, что именно так и случилось. Во львовском соборе, например, на колоннах, гораздо выше старых армянских крестов, были высечены два латинских креста – с длинной нижней стороной, что, по-видимому, должно было символизировать победу «истинной» католической веры над «еретической» григорианской.

Приблизительное время, когда прекратилось высечение крестов в соборе, определяется еще таким образом. Все кресты находятся только в древнейшей части здания – их нет во «второй очереди» храма, построенной в начале XVII в. (во всяком случае, ранее 1630 г., когда собор был захвачен униатами; документально наличие «второй очереди» собора засвидетельствовано в 1646 г.¹⁰). Нет крестов также на белокаменных наличниках дверей и окон пристройки 1670-1671 гг.¹¹, примыкающей к северной части собора. Окончательный поворот архиепископа и собора к униатству состоялся во Львове в 1664 г. Можно считать, что примерно в середине XVII в. высечение крестов на стенах и колоннах храма прекратилось. Во второй половине XVII в., а также в 1723 и 1755 гг., во время окончательной переделки интерьера в стиле барокко, вызванной, отчасти, пожарами 1712 и 1743 гг., белокаменные колонны и стены храма были по крайней мере трижды заново оштукатурены и покрыты барочной росписью. Слои штукатурки и полихромии закрыли кресты, как высеченные, так и вставные, еще раз в 1862 г.¹² Мощный слой скрыл кресты почти на полтора столетия. Доступными для обозрения остались только кресты, высеченные на внешних стенах собора – в основном, около дверей.

В 1908 г. в соборе начались реставрационные работы. Они велись, особенно на начальных этапах, некачественно, с нарушением элементарных правил научной реставрации¹³. В первые годы реставрации, когда

¹⁰ *Mańkowski T.* Sztuka Ormian lwowskich. – S. 14.

¹¹ Украинско-армянские связи в XVII веке. Сборник документов / Сост. Я. Р. Дашкевич. – К., 1969. – С. 117-118.

¹² Принимаем хронологию работы: *Piotrowski J.* Katedra ormiańska we Lwowie w świetle restauracji i ostatnich odkryć. – Lwów, 1925. – S. 28-29.

¹³ О спорах, разгоревшихся вокруг реставрации собора, свидетельствует документация Императорско-королевской центральной комиссии по изучению и охране памятников

внешний вид собора был испорчен псевдоармянским орнаментом, были уничтожены (как указывалось выше) изображения крестов на наружных поверхностях. Вокруг вопросов реставрации собора велась длительная, иногда очень резкая полемика, и это, к счастью, привело к частичному сохранению новооткрытого древнего интерьера (в значительной мере, однако, изуродованного позже росписью и мозаикой в стиле сецессион начала XX в.). В 1925 г. Окружная комиссия по охране памятников во Львове приняла решение о сохранении вотивных крестов и полной их расчистке после проведения научного обследования покрывающих их слоев побелки и полихромии¹⁴. В ходе расчистки древнейшей части собора перед взорами удивленных зрителей предстали древние рельефные кресты.

В настоящее время во львовском соборе разместилось хранилище фонда икон и деревянной скульптуры Государственного музея украинского искусства. Здание заполнено экспонатами до отказа, что очень мешает обследованию камней с крестами. Можно считать, что примерно 20 из них недоступны для осмотра – они расположены на тех участках стен и колонн, которые закрыты деревянными стеллажами, шкафами и т. п. В этом убеждает фото пятой колонны собора¹⁵, опубликованное в цитированной ранее книге Т. Маньковского¹⁶. На фото изображены южная сторона колонны (на фото слева) с крестами № 82-87 и восточная (на фото справа) с изображениями десяти крестов, в настоящее время закрытыми стенкой стеллажа. Из этих последних десяти крестов нами учтены только два (№ 88-89), частично доступные для осмотра. Возможно, что кресты все еще имеются под участками стен, покрытых штукатуркой. Из-за подобных препятствий не удалось также обследовать кресты, открытые ранее, около застроенных западных окон боковых нефов древнейшей части храма, известные по источникам¹⁷.

К сожалению, гораздо меньше можно сказать о крестах, высеченных в других церквях Украины. Об уничтоженной церкви Св. Анны во Львове, интерьер которой, по-видимому, был испещрен рельефными крестами, упоминалось выше.

О каменецких крестных камнях имеется два сюжета в литературе; сохранилась, однако, только одна такая плита. Армянский историк Степанос

искусства и истории в Вене за 1906-1915 гг., хранящаяся: Львовская библиотека АН УССР. – Отд. рукописей. – Ф. Управления по охране памятников во Львове. – Д. 15.

¹⁴ Там же. – Д. 8. – Протокол от 28 июня 1925 г.

¹⁵ О нумерации колонн и крестов собора см. ниже. Нумерация крестов, принятая в настоящей статье, соответствует документации, хранящейся во Львовском историко-архитектурном заповеднике.

¹⁶ *Mańkowski T. Sztuka Ormian lwowskich.* – S. 43.

¹⁷ *Piotrowski J. Katedra ormiańska we Lwowie...* – S. 24, 26.

Рошка Каменаци (1670-1739) в своей «Хронографии», написанной в 1736-1739 гг., упоминает камень с крестом, встроенный в стену около двери армянской церкви Св. Николая. Ему казалось, что на камне читаются даты 1200 год от рождества Христова и 760 год армянской эры (которые, однако, не соответствуют друг другу)¹⁸. О другом крестном камне с надписью сообщает польский историк Александр Прусевич (1878-1941) в 1915 г. – камень был вмонтирован в наружную стену армянской церкви Благовещения св. Богородицы (позже – украинская православная церковь Св. Николая)¹⁹. Этот последний камень сохранился. В 30-х гг. он был заштукатурен, а расчищен (к сожалению, очень небрежно) для обозрения только после ремонта 1971-1972 гг. На нем кое-кто читал дату 1544 г., однако она не соответствует действительности; так или иначе ее никак нельзя интерпретировать, как дату проведения ремонта церкви Благовещения²⁰ хотя бы потому, что в середине XVI в. церковь еще не существовала²¹. Никаких других следов существования рельефных крестов в Каменце и его окрестностях найти не удалось. Возможно, тем не менее, что изображения крестов будут обнаружены под штукатуркой церкви Благовещения или же во время археологических раскопок. Нельзя согласиться с тем, что сообщение о каменных крестах, найденных в конце XIX в. на древнем кладбище около села Армяне (сейчас Залесье) неподалеку от Каменца-Подольского²², можно рассматривать, как свидетельство находок армянских монументальных хачкаров (не говоря уже о том, что на армянских надгробиях Украины изображение креста, как правило, отсутствует до XVIII в. включительно).

Львовские крестные камни имеют небольшую литературу. Это только замечания, сделанные вскользь несколькими польскими искусствоведами, занимавшимися изучением архитектуры Львовского армянского архикафед-

¹⁸ Ստեփանոս Ռոշքա, Ժամանակագրութիւն կամ Տարեկանք եկեղեցականք. – Վիեննա, 1904. – Տ. 196.

¹⁹ Prusiewicz A. Kamieniec Podolski. Szkic historyczny. – Kijów; Warszawa, 1915. – Տ. 83.

²⁰ Тюнич А., Хотюн Г. Армянские сооружения Каменца-Подольского // Второй международный симпозиум по армянскому искусству. – Ереван, 1978. – Т. 2. – С. 428-429.

²¹ Церковь построена в 1597 г. (см.: Բժշկյան Մինաս. Ճանապարհորդութիւն ի Լեհաստան և յայլ կողմանս բնակելալս ի հայկազանց սերելոց ի նախնեաց Անի քաղաքին. – Վենետիկ, 1830. – Տ. 152), к тому же нет каких-либо следов того, что на Украине с крестными камнями было сопряжено составление строительных надписей.

²² Сьцинский Е. Историческія свѣдѣнія о приходахъ и церквахъ Подольской епархіи. I. Каменецкій уѣзд. – Каменецъ-Подольскій, 1895. – С. 194. Кресты не имели надписей, нет также данных, свидетельствующих о том, что кладбище было армянским.

рального собора. Наличие резных крестов на колоннах, расчищенных от штукатурки и росписей, впервые отметил Владислав Жила²³ (1877-1925). Юзеф Пиотровский, хранитель древностей, на попечении которого находился собор, пытался дать более развернутое описание крестов, их стилевую интерпретацию, определить время создания. Он правильно отметил уникальность памятников, однако их определение как «раннероманских», «готических» неприемлемо. Чтобы избежать сравнений с памятниками окружающего староукраинского искусства, Ю. Пиотровский подыскивал параллели в Греции, Болгарии, Италии, Польше и даже Алжире²⁴, что не могло не вызвать возражений современной ему критики²⁵. Заслуживает, однако, внимания предложенная им хронология: он считал, что древнейшие из крестов на трех плитах (плетенчатые кресты) созданы в XIV–XV вв., более поздними являются кресты со стрельчатыми завершениями концов (так наз. ослиная спина) и с перекрещенными концами (он считал последний тип креста византийско-украинским). Известный польский искусствовед Тадеуш Маньковский (1878-1956) с его идеей мусульманского влияния на армянское искусство остановился, по существу, только на двух крестах (№ V, VI), ornamentированных полупальметкой, в которой он увидел «влияние искусства ислама, персидского в частности»²⁶. В своем стремлении любой ценой найти побольше аналогий в искусстве ислама Т. Маньковский объявил, что персидских полупальметок «на стенах львовского кафедрального собора множество»²⁷. В действительности, из 104 крестов полупальметками декорировано только 7 (кресты № 10, 54, 55, III-VI), что, конечно, составляет незначительный процент²⁸. Еще несколькими мимолетными упоминаниями или же публикацией фотографий плит²⁹ исчерпывается литература по данному вопросу.

²³ *Żyła W.* Katedra ormiańska we Lwowie. – Kraków, 1919. – S. 13-17.

²⁴ *Piotrowski J.* Katedra ormiańska we Lwowie ... – S. 11-12, 24-28.

²⁵ *Голубець М.* [рец. на:] *Piotrowski J.* Katedra ormiańska we Lwowie w świetle restauracji i ostatnich odkryć z 65 ilustracjami. Lwów, 1925 // Записки Чина Св. Василя Великого. – Жовква, 1927. – Т. 1. – Вип. 4. – С. 637-645.

²⁶ *Mańkowski T.* Sztuka Ormian lwowskich. – S. 58-60; *EjUSD.* Dawny Lwów, jego sztuka i kultura artystyczna. – Londyn, 1974. – S. 51.

²⁷ *Mańkowski T.* Sztuka Ormian lwowskich. – S. 59.

²⁸ Критике концепций Т. Маньковского посвящена наша рецензия на книгу этого автора: *Dachkevych Ya.* [Рец. на кн.] *Mańkowski T.* Orient w polskiej kulturze artystycznej (Warszawa; Wrocław; Kraków: Ossolineum, 1959. – 250 s., 3 il., 51 il.) // *Revue des Études Arméniennes. Nouvelle série.* – Paris, 1965. – Т. 2. – P. 434-444.

²⁹ *Howhanian A.* O restauracji naszej katedry // *Posłaniec św. Grzegorza.* – Lwów, 1927. – № 2-3. – S. 8; *Macler F.* Rapport sur une mission scientifique en Galicie et en Bucovine (juillet-août 1925) // *Revue des études arméniennes.* – Paris, 1927. – Т. 7. – Fasc. 1. – III. 27; *Kajetanowicz D.* Katedra ormiańska i jej otoczenie... – S. 8, 10; *EjUSD.* La cathédrale

На протяжении 1978-1979 гг. нами были обследованы сохранившиеся рельефные кресты Львова и Каменца-Подольского, общее количество которых достигает 104 (в том числе 8 плит). Были учтены только вотивные кресты, т. е. за пределами данной работы остались резные и расписные армянские кресты во Львове другой семантики (например, кресты на каменной кропильнице собора, на скульптурном надгробии католика Степаноса V Салмастеци, на росписях XV в., на печатях, а также стилизованный крест на стене храма, изготовленный в 1927 г.). Для всех крестов была сделана фотодокументация.

Кресты, высеченные на стенах

Львовский армянский архикафедральный собор представляет собой сложное архитектурное сооружение, построенное в три очереди на протяжении XIV – начала XX вв. Древнейшая часть собора, в основу которой положен равносторонний крест, возведенная в середине XIV в. (в 1363 г. церковь была передана в распоряжение верующих). Купол и барабан древнейшей части опираются на четыре четырехугольные в плане колонны. Две восточные колонны (первая и вторая) связаны перемычками со стенами, разграничивающими центральную и боковые апсиды (на этих стенах также расположены кресты). Две западные колонны (пятая и шестая) названы так условно: с точки зрения истории здания – это остатки западной стены древнейшей части церкви.

Все сохранившиеся кресты расположены в пределах древнейшей части собора. На внешней стене собора, на правом косяке южной двери, имеется два креста (№ 1-2). О том, что крестов снаружи в прошлом было гораздо больше, говорилось выше. Возможно, кресты сохранились еще на северной стене древнейшей части собора, но она покрыта штукатуркой пристройки, возведенной в 70-х гг. XVII в.

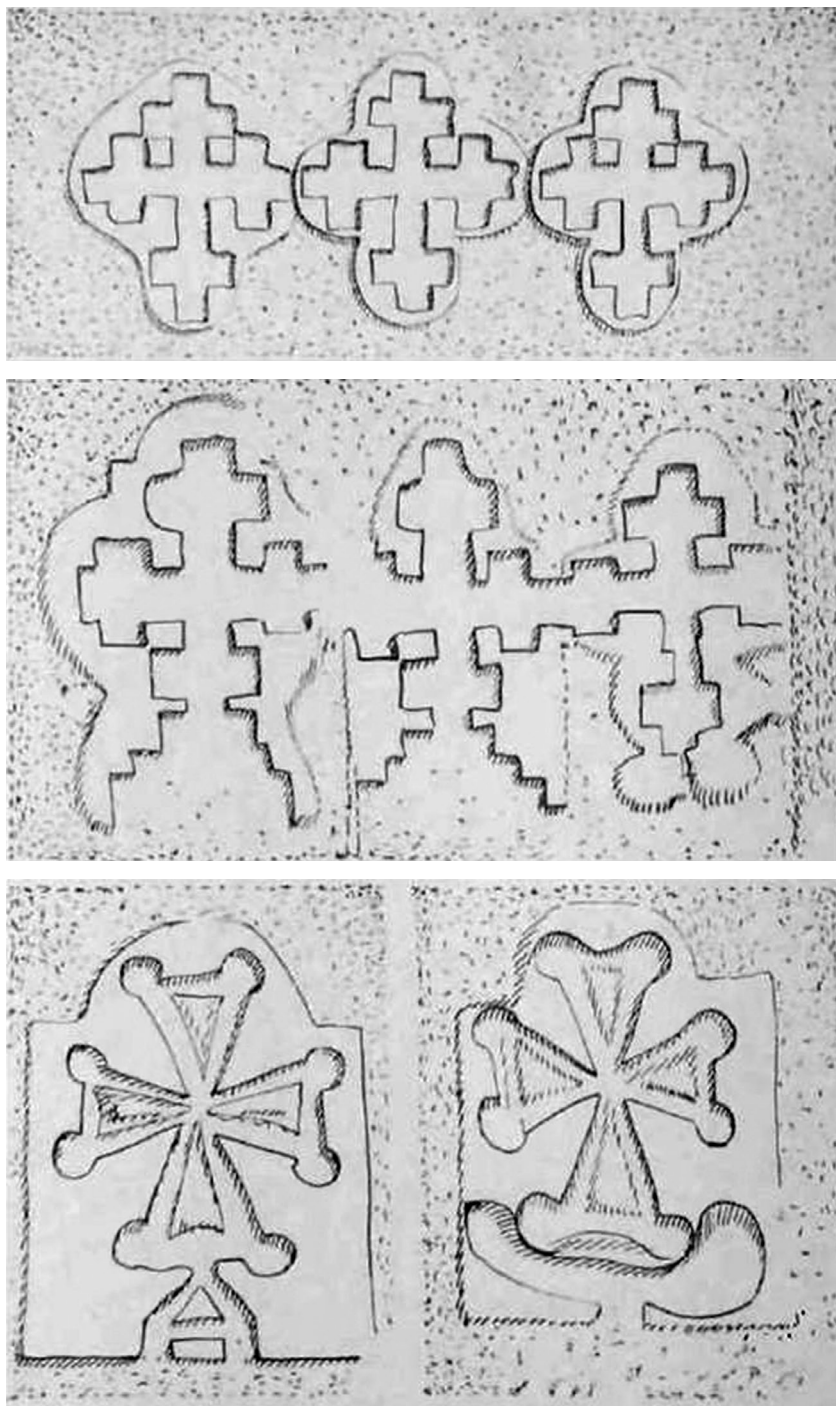
94 креста обнаружены внутри (что это не окончательное количество, уже указывалось); они расположены исключительно на шести колоннах и на стенах, разграничивающих апсиды. Возможно, кресты высекались также на других участках стен, но они были уничтожены во время ремонтов, перделок и реставрации. На первой, северо-восточной, колонне и прилегающем участке апсиды имеется 16 крестов; на второй, юго-восточной, колонне и прилегающем к ней участке апсиды – 20; на третьей, северной – 17;

arménienne de Lwów et son entourage. Guide. – Lwów, 1933. – P. 16; *Wójcik-Keupru-
lian B.* Ormianie polscy. – Lwów, 1933. – S. 16; *Ejusd.* Հեհաստանի հայ պատմական
յիշատակարաններն ցուցահանդեսը // «Անահիտ». – Փարիզ, 1932-1933. – № 3-
6. – S. 38; *Brückner A.* Encyklopedia staropolska. – Warszawa, 1939. – T. 2. – Стб. 53.
Фото крестов опубликованы также в упомянутых выше работах Ю. Пиотровского
и Т. Маньковского.

на четвертой, южной – 17; на пятой, северо-западной – 17; на шестой, юго-западной, колонне – 7 крестов. Соответственно сделана нумерация крестов (по направлению сверху вниз и слева направо). Первая колонна: северная ее сторона – № 3-5, западная сторона – № 6-12, южная – № 13-16. Западная сторона стены, отделяющая центральную апсиду от северной, – № 17-18; западная сторона стены, отделяющая центральную апсиду от южной, – № 19-22. Вторая колонна: северная сторона – № 23-26, западная – № 27-32, южная – № 33-38. Третья колонна: северная сторона – № 39-53, южная – № 54-55. Четвертая колонна: северная сторона – № 56, южная – № 57-70, восточная – № 71-72. Пятая колонна: северная сторона № 73-81, западная недоступна для осмотра, южная – № 82-87, восточная – № 88-89, она же частично недоступна для осмотра. Шестая колонна: северная сторона – № 90-93, южная – № 94-96, восточная недоступна для осмотра. Ориентировка по сторонам света не играла особой роли – кресты располагались на всех поверхностях: как северной и южной, так и восточной и западной. Основная масса крестов находится на уровне человеческого роста, отдельные – на высоте 3-4 метров. Наиболее высоко расположены уже упоминавшиеся два латинских креста (№ 73, 91). Размеры крестов – 15-40 см, изредка – больше. Маленькие кресты (№ 46, 69, 80) встречаются исключительно в составе групп – невольно возникает мысль, что они должны были символизировать детей.

Кресты, за несколькими исключениями, вырезались на готовых поверхностях – на облицовочных тесанных камнях. При этом существовало только две возможности – врезное изображение (т. е. поверхность креста глубже поверхности камня) или же выпуклое изображение креста, изредка – также орнамента, на фоне углубления, образующего своеобразный ореол вокруг рельефа (т. е. поверхность креста и орнамента на одном уровне с поверхностью облицовочного камня). Имеются редкие, но очень интересные исключения из этих двух типов. Два креста (№ 27, 28) сделаны выпуклыми, т. е. поверхность креста выше окружающего тесаного камня. Они были выполнены или при постройке храма (середина XIV в.) или же во время очередного ремонта, когда один камень был подменен другим, с уже высеченными на нем выпуклыми крестами.

Кресты вырезались, в большинстве случаев, небольшими комплексами, можно полагать – семейными. Общность крестов внутри комплекса подчеркивается стилистической идентичностью, т. е. признаками того, что они вышли из-под резца одного мастера. Определяется, по крайней мере, 7 вертикальных (№ 1-2, 6-7, 8-9, 11-12, 27-28, 33-34, 37-38) и 7 горизонтальных (№ 19-20, 43-44, по-видимому 54, 55, а также 74-75, 82-83, 84-85, 86-87, 94-95) пар крестов. 4 ансамбля составлены из трех горизонтальных крестов (№ 3-5, 14-16, 24-26, 61-63 – см. табл. 1, ил. 1, 2), один – из трех вертикальных



Таблиця 1, ил. 1, 2, 3, 4

(№ 30-32). В трех случаях комбинация из трех крестов составлена таким образом, что между двумя большими крестами вкомпонован третий маленький (№ 45-47, 68-70, 79-81); в одном случае композиция пирамидальна – верх пирамиды состоит из маленького креста (№ 45-47). В одном случае комбинация состоит из шести крестов, расположенных горизонтально (№ 48-53): первый – слева – самый большой, следующие три – средние, два конечных, справа, поменьше и локализованы несколько ниже. Все эти шесть крестов аналогичны по рисунку. Вполне вероятно, что комбинации насчитывали больше единиц – т. е., например, на одной стороне колонны группировалось до десяти и больше крестов, в память о нескольких поколениях одной семьи. Говорить об этом с уверенностью вряд ли возможно.

Резные кресты довольно разнообразны. Основная масса – кресты нескольких типов, часто водруженные на пьедесталы, символизирующие Голгофу (32 шт.), реже – с сопутствующим орнаментом (6 шт.) или же высеченные на фоне четко ограниченного щита (12 шт.). Голгофа изображена различными средствами – как ступенчатое возвышение (16 крестов: № 1, 2, 13, 19, 20, 22, 24, 25, 57, 59, 64, 67, 71, 79, 81, 90), удлинённый одноступенчатый пьедестал (7 крестов: № 27, 28, 56, 74, 83, 92, 93), иногда – дугообразный, с концами, повернутыми вверх (2 креста: № 21, 58 – см. табл. 1, ил. 4). (Не исключена, однако, возможность, что дугообразный пьедестал под крестами № 21, 58 – это, в действительности, схематическое изображение чаши, имеющееся также на включенных в стены крестных камнях № IV, V. На них подобная дугообразная чаша соединена стилизованными побегими с подножьем креста – см. табл. 1, ил. 4). В других случаях – это стилизованный остроконечный холм (5 крестов: № 23, 61, 63, 66, 72 – см. табл. 1, ил. 3) или, как будто, верхняя часть древка (2 креста: № 81, 82). Щиты – или прямоугольные, удлинённые в вертикальном направлении (2 креста: № 11, 12), или такие же, но закругленные сверху – вроде перевернутого нижней стороной вверх геральдического испанского щита (3 креста: № 54, 67, 91), с тройным закруглением сверху (4 креста: № 55, 68, 70, 71) или же с одним куполообразным завершением наверху – вроде перевернутого французского щита (1 крест; № 62).

Скупой орнамент на поле около креста отмечается только в шести случаях. Он не получил распространения, так как, по-видимому, многовековая традиция требовала, чтоб вотивный крест был довольно простым, строгим, лишенным украшений. (Противоположную тенденцию обнаруживают кресты на алебастровых или мраморных плитах; эти включенные в стены крестные камни оказались более тесно зависящими от богато орнаментированных хачкаров закавказской метрополии). Под тремя крестами обнаруживается скупой растительный орнамент, напоминающий полупальметки

(№ 10, 54, 55). В трех других случаях – это «узел мудрости», образованный из побегов, прорастающих из нижнего конца креста (№ 68-70). Около крестов встречаются две розетки из восьми лепестков (№ 71), четыре треугольника, имитирующих лучи, исходящие от креста (№ 54-59).

Резные кресты можно свести к основным четырем типам. Это греческие (15), греческие с перекрещенными концами (59), корсуньские (20) и латинские (2) кресты.

Греческие кресты (четырёхконечные, равносторонние или с незначительно удлинённой нижней стороной), как правило, врезные с узкими сторонами, иногда незначительно расширенные в конце, но не столь утолщенные, как корсуньские. Все греческие кресты лишены орнамента и пьедестала, только в одном случае маленький («детский», № 69) крест расположен на «узле мудрости».

Как представляется, иконографическое развитие греческого креста пошло в двух направлениях. Крест был осложнен перекрещиваниями концов; этот тип оказался наиболее распространенным. Другая тенденция привела к заметному утолщению сторон креста на концах, т. е. к преобразованию в крест (по общепринятому на Украине названию) корсуньского типа. Кресты обоих типов выполнены техникой барельефа.

Греческий крест с перекрещенными концами (обычно угловатыми, изредка – закругленными) довольно часто помещался на пьедесталах различного вида. Иногда слегка удлинялась нижняя сторона. Крест не орнаментировался, только в двух случаях отмечается двойная перевязь типа андреевского креста на перекрещенных концах (№ 79, 93).

Корсуньский крест с рельефными контурами своими неканоническими формами больше других типов будил творческую фантазию камнерезов и чаще становился объектом орнаментирования (как сам крест, так и поле вокруг него). Возникает несколько вариантов пьедестала, около креста высекают розетки (№ 71), треугольники (№ 54, 59). Окончания крестов (перпендикулярные к сторонам) прямые или же, в одном случае, типа «ослиной спины» (№ 71). Эти окончания часто обрастают двумя узлами на углах концов креста (№ 21, 54, 55, 62, 67, 84, 85, 90), на одном кресте этих узлов даже по три (№ 57); на углах концов креста иногда располагаются трилистники (№ 64, 66, 71), в одном случае комбинированные с узлом (№ 64).

Латинские кресты, строгие по своей канонической форме, помещались на обрамленном поле-щите³⁰.

³⁰ Т. Маньковский отмечает наличие патриарших крестов, «дважды перечеркнутых снизу». Это ошибка – во всяком случае, в настоящее время в соборе подобных крестов нет: *Mańkowski T. Sztuka Ormian lwowskich.* – S. 58.

Заканчивая описание крестов, вырезанных в стенах архаикафедрального собора, стоит посвятить несколько слов крестным камням, находившимся в армянской церкви Св. Анны во Львове. По уникальной фотографии 1920 г. (упомянутой выше) известно, что на колоннах этой церкви вырезались также кресты больших размеров. Таковы два изображения корсуньских крестов. Из нижнего конца одного из них прорастают полупальметки, а сам крест помещен на большом щите, остроконечном вверху. Из нижнего конца другого корсуньского креста также прорастают полупальметки, а сам щит прямоугольный, удлинен в вертикальном направлении. В архаикафедральном соборе нет аналогичных изображений ни по величине, ни по рисунку. На фото различаются также четыре креста с перекрещенными концами – два из них образуют пару. Один крест (вне этой пары) посажен на остроконечный треугольник, символизирующий Голгофу. Кроме того, имеется одно резное изображение греческого креста.

Резные кресты, преимущественно (кроме части корсуньских), просты по декоративному решению. Они не достигли того уровня стилизации, который характерен для крестов на плитах, встроенных в стены собора.

Если исходить из того принципа, что эволюция крестов на стенах Львовского собора развивалась от более простых форм к усложненным, то придется признать, что самыми ранними являются неосложненные греческие кресты, вырезавшиеся, возможно, в конце XIV – начале XV вв. Латинские кресты датируются серединой XVII в. На протяжении XV – начала XVII вв., нужно думать, сосуществовали греческий крест с перекрещенными концами и корсуньский крест. Это мнение подкрепляется двумя обстоятельствами. Встроенный в стену камень с датой 1427 г. (более подробно рассматриваемый ниже) имеет стилизованное изображение корсуньского креста, что позволяет датировать другие кресты этого типа XV веком и позже. С другой стороны, одна из комбинаций, состоящая из трех крестов, включает два греческих креста с перекрещенными концами по сторонам (№ 61, 63) и корсуньский крест посередине (№ 62); не подлежит сомнению, что весь этот комплекс был выполнен одновременно одним мастером.

Вырезанные на стенах кресты до сих пор отдельно не репродуцировались. Изображения некоторых из их различаются на обзорных снимках стен и колонн собора³¹.

³¹ Кресты №1, 2 см.: *Piotrowski J. Katedra ormiańska we Lwowie ...* – иллюстративное приложение, снимок «Готический портал»; № 54, 55 – там же, снимок «Алебастровые кресты»; № 82-89 и восемь нумерованных см.: *Mańkowski T. Sztuka Ormian lwowskich.* – S. 43. – Ил. 34.

Кресты, включенные в стены

Во львовском архиикафедральном соборе сохранилось семь крестов на плитах из мрамора и алебаstra. Одна плита (№ I) встроена в наружную южную стену, слева от двери; очень сомнительно, что это первоначальная локализация мраморной плиты. Второй крест (№ II), на алебастровой плите, помещен высоко на южной стене перемишки между первой (северо-восточной) колонной и стеной, отделяющей центральную апсиду от северной. Первоначальное местонахождение этой плиты неизвестно. Она была вынута из стены и в 1925 г. хранилась в здании архиепископского правления³². На третьей (северной) колонне, на ее южной стороне, находятся две алебастровые плиты с крестами (№ III, IV). Они не были сдвинуты с первоначального места, о чем свидетельствуют фотографии, сделанные в 20-х гг. во время реставрации³³. На северной стороне четвертой (южной) колонны имеется три алебастровых крестных камня (№ V-VII), расположенных в двух рядах. О камне № VI точно известно, что он был вынут из стены, а в 1925 г. хранился в здании архиепископского правления³⁴. До того, как он был снова встроен в стену (неизвестно, на первоначальном или на новом месте), он раскололся на три части³⁵. Камень № VII расколот на две части, однако неизвестно, вынимался ли он из стены во время реставрации.

Размеры плит сравнительно небольшие: № I – 78×48,5 см; № II – 32×45 см; № III – 25,5×22,5 см; № IV – 12,5×22,5 см; № V – 13×23 см; № VI – 23×23 см; № VII – 13×21 см.

Все кресты выполнены техникой барельефа на двух уровнях. Исключение составляет плита № VII, где определяется три уровня: самый глубокий – лигатуры и геральдический знак, средний – поле, высокий – крест и орнамент.

Типологически все кресты на плитах близки – все они относятся к категории корсунских, более или менее осложненных дополнительным орнаментированием самих крестов, поля вокруг них, рамок, наличием стилизованных надписей. На одной плите изображен один (№ I, IV, V, VII), два (№ III) три (№ VI) или четыре (№ II) креста. Интерпретация плиты, на кото-

³² *Piotrowski J. Katedra ormiańska we Lwowie ...* – S. 25.

³³ Фото в Государственном музее украинского искусства во Львове, коллекция негативов, и в работе Ю. Пиотровского.

³⁴ *Piotrowski J. Katedra ormiańska we Lwowie ...* – S. 25.

³⁵ Время повреждения ясно из сравнения фотографий, опубликованных в работах Ю. Пиотровского и Д. Каетановича (камень цел), с фотографией в работе Т. Маньковского (камень разбит), а также с современным состоянием плиты.

рой имеется три креста, как изображения трех крестов на Голгофе, кажется чересчур прямолинейной³⁶; более правдоподобно, что, по аналогии с крестами, высеченными прямо на стенах, каждый крест соответствует одному лицу. Размещение трех или четырех крестов на одной плите заслуживает внимания с точки зрения композиции, так как трудно подыскать сходные случаи. Три креста (плита № VI) размещены в виде пирамиды, верхний центральный крест несколько больше двух нижних боковых крестов, в остальном различий между крестами нет. Четыре креста (плита № II) размещены так: в центре – один большой крест, под его правой и левой сторонами – два небольших, четвертый крест, еще меньше, чем боковые, – ниже центрального креста и, одновременно, в центре двустрочной надписи. Различия в размерах крестов отразились также в нагрузке орнаментом, который концентрируется на центральном кресте.

С точки зрения манеры изготовления плиты можно разделить на четыре группы, возможно, соответствующие четырем мастерам-камнерезам. Дифференцирующим признаком служат особенности декора как самого креста, так и поля вокруг него.

Для камня № II характерен плетенчатый крест, наличие двустороннего орнаментированного обрамления и отсутствие орнамента на поле. Для камня № I – незначительное место (23×37 см), которое крест занимает на пустой (если не считать надписи, состоящей из лигатур) поверхности. Плита № VII с полупальметками, расположенными ниже уровня креста, и розетками на поле также не имеет аналогий. С другой стороны, камни № III–VI как будто вышли из-под одного резца – в них совпадают, или почти совпадают, декоративные решения: аналогичны орнаментация креста, полупальметки, прорастающие сначала тонкими побегамии из нижнего конца креста и чашеобразно охватывающие нижнюю его сторону, розетки и медальоны с символами и криптограммами в верхней части поля, треугольники в верхних углах плиты. Близость камней № III и VI очень заметна также эпиграфически.

Попытка рассмотреть отдельные элементы плит с крестами с точки зрения как их общности, так и различий приводит к следующим результатам.

Хотя все изображения крестов относятся к корсуньскому типу, тем не менее кресты плиты № II резко отличаются от остальных, представляя собой причудливую ажурную плетенку, которой выполнены не только контуры крестов, но и их декор. На концах центрального креста – восемь трилистников, вокруг центра – четырехугольный ореол, причем каждый угол

³⁶ *Piotrowski J.* Katedra ormiańska we Lwowie. – S. 25. К таким плитам этот автор причислил также № II, не заметив, что здесь изображены четыре креста.

ореола также завершен трилистником. На каждой стороне креста плетенка образует еще один символ – изображение сердца.

На всех остальных плитах кресты выполнены в совершенно другой манере: четко оконтуренные (одной, двумя или даже тремя линиями), более или менее богато декорированные на контурах или за их пределами. Можно отметить на концах крестов два (№ VII) или три (№ I) узла, два листика (№ VI) или же два узла, два трилистника и цветок в профиль (№ III-V).

Во всех случаях крест декорирован стилизованной растительностью³⁷. На камне № II она не связана с крестом – растение образует двустороннее обрамление, для которого использованы волнообразные побеги с акантоподобными листьями. Во всех других случаях побег прорастает из подножья креста. Самое простое решение на плите № I, где две полупальметки (побег которых соединяет крест с прямоугольником, символизирующим Голгофу) образуют небольшую чашу, охватывающую подножье креста. На других камнях побег становится очень длинным, образуя сложный «узел мудрости», расположенный под крестом (№ III-VII) и заканчивающийся полупальметками. Полупальметки – иногда разветвляющиеся вверх и вниз (№ III-V, VII) – чашеобразно охватывают нижнюю сторону креста (№ III-VI, в последнем случае – только нейтральный крест) или же ниспадают у подножья креста (№ VI – боковые кресты, VII). Эту чашеобразность подчеркивает дугообразное изображение Голгофы (если его идентифицировать с Голгофой), расположенное ниже побегов (№ IV, V).

Верхние углы камней часто декорируются треугольником с прорастающим листиком (№ III-VI); иногда этот треугольник осложнен шестилепестковой розеткой, расположенной в пределах поля треугольника (№ VI). Розетки размещаются и на поле около креста: две восьмилистные – выше боковых сторон креста – и две такие же, но в медальонах – ниже боковых сторон (№ VII). Между двумя крестами расположен медальон с Агнцем Божиим – древним символом Армяно-Григорианской Церкви (№ III). Четыре медальона с криптограммами имени Иисуса Христа изображены на поле выше крестов плиты № V.

Пять плит из семи имеют надписи (см. табл. 2). На камне № I – это четыре строки лигатур, расположенных по обе стороны щита с крестом; нижняя строка слева сбита и сейчас не читается. На камне № VII лигатуры расположены в четырех местах – под двумя боковыми сторонами креста

³⁷ О взаимосвязи креста и растительности см.: *Flemming J. Kreuz und Pflanzenornament // Byzantinoslavica. – Prague, 1969. – Vol. 30. – № 1. – S. 88-115. – V-XIX. См. также: Nicolescu C. Symboles orientaux sur les pierres funéraires de Roumanie. L'arbre // Revue roumaine d'histoire de l'art. Serie beaux-arts. – Bucarest, 1976. – T. 13. – P. 113-124.*

и в нижних углах пластины. Надписи на камнях № II и VI двустрочные с относительно немногочисленными лигатурами, причем плита № II датирована. На камне № III надпись однострочная, выше этой строки находилось (в начале и в конце строки) обозначение года. К сожалению, правая часть надписи испорчена (сбита) при небрежной расчистке и, включая обозначение года, сейчас не читается. В эпиграфическом отношении надписи на камнях № III и VI как будто сделаны одной рукой, обе они были датированы (но дата сохранилась только на № VI).

Надписи, а особенно лигатуры, плит с крестами № I и VII представляют определенные трудности для расшифровки. Даже Фредерик Маклер (1869–1938), опубликовавший фото камня № I³⁸ (и, кстати, тексты ряда надгробных надписей из Львова в оригинале и с переводом), не в состоянии был расшифровать надпись на нем. За перевод надписей принимались львовские арменоведы, местные армяне Леон Исакович (1897–1944) и Богдан Давидович (1858–1933), а также Дионисий Каетанович (1878–1946), однако без особых успехов³⁹. На мнении Л. Исаковича основывался Ю. Пиотровский, сетовавший на невозможность расшифровать надписи⁴⁰. По-видимому, одному из упомянутых исследователей принадлежит перевод надписи на плите № II, опубликованный Т. Маньковским.

В настоящее время можно предложить следующее чтение надписей⁴¹.

№ I. Надпись исключительно из лигатур в четыре строки. Высота букв – 65 мм; длина строк: первой (слева от креста) – 210 мм, второй (слева) – не определяется (текст уничтожен), третьей (справа) – 170 мм, четвертой (справа) – 220 мм. См. табл. 2, № I.

U[ՈԻ]ԴԲ ԽԱՉԱ
 [...]
ՅԻՇԱՏԱՍԿ Է
ՄԱԻՐ ՄԱՆՉԷ [ԼԻ?]

«Святой крест (...) в память матери Манчела (?)».

Опубл. фото: *Macler F. Rapport sur une mission scientifique...* – Ил. 27.

³⁸ *Macler F. Rapport sur une mission scientifique...* – Ил. 27.

³⁹ Составленный Л. Исаковичем корпус львовских армянских надписей не был опубликован, судьба рукописи неизвестна.

⁴⁰ *Piotrowski J. Katedra ormiańska we Lwowie ...* – S. 25.

⁴¹ За помощь в расшифровке и переводе надписей автор выражает благодарность А. Матевосяну и В. Григоряну (Матенадаран, Ереван).



Таблиця 2

№ II. Надпись частично из лигатур в две строки. В центре строк расположен крест. Высота букв – 36 мм; длина строк (вместе с крестом) – 300 мм.

U[ՈՒԴ]Բ ՆՇ[ԱՆ] ԲԱՐ[ԵԽԱԻՆ] ՅՈՎԱ+ՆԵՍԻՆ ՄԱՐԻԱՆ //
Է ՄԻՐԱԽԹԵ ԶԻ+ԱՐԵԳ ՊՀԶ

«Святой знак – заступник за Иованеса, Мариану, Сирахте 21 арега 876 (= 24 июля 1427 г.)»

Опубл. фото: *Piotrowski J. Katedra ormiańska we Lwowie...* – Ил. «Алебастровая таблица»; *Mańkowski T. Sztuka Ormian lwowskich.* – S. 44; II. 35; *EjUSD. Dawny Lwów...* – S. 51; II. 27; *Brückner A. Encyklopedia staropolska.* – Т. 2. – Стб. 53.

Опубл. транслитерация и перевод: *Mańkowski T. Sztuka Ormian lwowskich.* – S. 59 (предложено чтение: «Surp nszans barechos e Howannesi Mariancsi chadun Ełisabed 876»).

№ III. Надпись частично из лигатур в две строки. Первая строка состоит из двух частей, расположенных в нижних углах, выше второй строки. Высота букв – 19 мм; длина левой части – 26 мм, длина правой части не определяется (текст уничтожен). Вторая строка: высота букв – 12 мм, длина строки – 230 мм, из них на 80 мм текст уничтожен. См. табл. 2, № III.

ԹՎ [ԱԿԱՆ] Ի[Ն]
 [...]
+ՅԻՇ[ԱՏԱԿ] Է ՆՇԱՆՍ Տ[Ե]Դ ԳԴԳՈՐ[ԻՆ...]

«Года (...) знак в память Тер Григора (...)»

Фото не публиковалось⁴².

№ VI. Надпись частично из лигатур в две строки. Высота букв – 12 мм, длина строк – 220 мм. См. табл. 2, № VI.

+ՅԻՇ[ԱՏԱԿ] Է: Ս[ՈՒ]ԴԲ. ՆՇԱՆՍ: ԲԱ [Շ]ԱՅ Խ[Ա]Թ[ՈՒ]Ն[ԻՆ].
ԵԻ ՈՐԴՈՅՆ | ԹՎ[ԱԿԱՆ]Ի[Ն] //
[...] ԳՈՒՆՆՅԻՆ: ԵԻ ԿԵՆԱԿՑ[ԻՆ] ԻԻՐՈՅ: ՎԱՐՈՒՇԲԱՅԻ[Ն]
ԶԺ

«Святой знак в память Баши-хатун и дитяти (...) гохны и ее супруга Варушки. Год 910 (= 1460/1)»

«(...) гохна» – начало этого славянизированного деминутивного женского антропонима не определяется.

Кроме двустрочной надписи имеется криптограмма Иисуса Христа в четырех медальонах: *ՅԱ* (около правого края плиты), *ՏԴ* (около верхнего

⁴² Плита № IV без надписи, фото не публиковалось; № V без надписи, фото опубликовано: *Mańkowski T. Sztuka Ormian lwowskich.* – S. 45. – Ил. 36.

края плиты, слева от центрального креста), *UO* (там же, справа от центрального креста), *FU* (около левого края плиты).

Опубл. фото: *Piotrowski J. Katedra ormiańska we Lwowie...* – Ил. «Алебастровая таблица»; *Kajetanowicz D. Katedra ormiańska i jej otoczenie...* – S. 10; *EjUSD. La cathedrale...* – S. 13; *Պ. Վնլյղբ Քէօփրիւէաւն.* – Указ. соч. – S. 38; *Mańkowski T. Sztuka Ormian lwowskich.* – S. 45; II. 36.

№ VII. Надпись исключительно из лигатур в четырех местах плиты. Высота букв – 15 мм, длина строк – 15, 20, 13, 28 мм. См. табл. 2, № VII.

Под левой стороной креста: *F O [V U C U L F U]*.

Под правой стороной креста: *Պ Ղ Շ*

В левом углу: *Յ [F] Շ [U S U C] է*

В правом углу: *Պ [U L N U]* и лигатура геральдического типа (мещанский герб), расшифрована как *U L F U U U L S*.

«В году 898 (=1448/9) в память господина Навасарта».

Фото не публиковалось.

Мещанский герб Навасарта, составленный из лигатуры, аналогичен тем гербам (гмеркам), которые образуют самый ранний слой (XV – первая половина XVI вв.) геральдических знаков, довольно хорошо известных по личным печатям⁴³ и другим памятникам материальной культуры армян Украины. Идентичный герб из других источников неизвестен.

Все эти львовские надписи очень важны для объяснения генезиса крестных камней. Детальное их рассмотрение, в частности – поиски лиц, упомянутых в лапидарных надписях, не входит в задачу данного исследования. (Кстати, поиски лиц, упомянутых в надписях, являются вполне перспективными, благодаря довольно обильно сохранившимся документальным материалам, отражающим историю города Львова XV в.). Так или иначе, содержание надписей, имеющиеся в трех из них даты (1427, 1448/9, 1460/1 гг.), формально-эпиграфические данные (рисунок букв, тип лигатур) позволяют датировать все львовские кресты на плитах XV веком.

Единственный сохранившийся мраморный камень с крестом из Каменца-Подольского (№ VIII) имеет размеры 19×27 см. Он вмонтирован в западную сторону южного контрфорса армянской церкви Благовещения. По-видимому, это не первоначальное его место. Изучение камня осложняется тем, что он был очень плохо расчищен⁴⁴ во время ремонта церкви и до сих пор покрыт многочисленными остатками бетона.

⁴³ *Дашкевич Я. Р. Армянские частные печати на Украине (XIV–XVIII вв.) // Banber Matenadarani.* – Erevan, 1980. – Т. 13. – P. 139-191.

⁴⁴ Эта расчистка плиты иногда выдается за «новое открытие». Не подлежит, однако, сомнению ее идентичность камню, давно упомянутому А. Прусевичем (см. выше).

Крест корсуньского типа, четко оконтурен, на восьми углах концов креста восемь трилистников. Из центра креста прорастают четыре листика. Между сторонами креста расположены четыре шестилистные розетки. Крест вместе с декором расположен на щите с куполообразным завершением сверху. Под ним расположена однострочная надпись, выполненная (по сравнению с львовскими) очень неуклюже.

№ VIII. Надпись частично из лигатур в трех местах плиты. Высота букв – 15-22 мм, длина строк – 35, 20, 150 мм.

Под левой стороной креста: թ՛՛[ՄՇՄՆ].

Под правой стороной креста: ՌՉ.

Под крестом у нижнего края плиты: Մ[ՈՒՐ]Բ Խ[ՄՁ]Ս ԲԱՐ[ԵԽՄԱԻՍ?...]
«Года 1003 (= 1553/4) святой крест заступник (...))»

Фото не публиковалось.

Другую расшифровку даты (1544 г.) дают: *Тюпич А., Хотюн Г.* Армянские сооружения Каменца-Подольского... – С. 428-429.

Сравнение мемориальных памятников армян Западной Украины с хачкарами собственно Армении говорит о большем типологическом разнообразии крестов во Львове и Каменце, вызванном контактами с окружающей украинской средой и с западным миром. Необходимо отметить важное различие в иконографии крестов львовского собора и крестов закавказской метрополии. Для Армении синхронного периода характерно решительное преобладание крестов с удлиненными верхней и, особенно, нижней сторонами⁴⁵. Подобных изображений во Львове нет. Причину этого, как кажется, нужно искать не в незнании в Украине иконографии крестов Армении (культурные связи армян Украины и Закавказья вплоть до середины XVII в. были довольно оживленными), а в желании отмежевать кресты армянских церквей в Украине от латинского креста (с заметно удлиненной нижней стороной). Изображение равностороннего греческого креста, хорошо известного хотя бы по украинскому искусству и украинской религиозной практике того времени, оказалось для армян Украины более приемлемым, а в художественном отношении – более плодотворным. (Тогда как в метрополии греческий крест, даже в модифицированном виде, не мог пользоваться широкой популярностью в связи с известным армяно-греческим религиозным

⁴⁵ Ср. иллюстративный материал в работах: *Azarian L., Manoukian A.* Khatchkar (croci di pietra). – Milano, 1969. – 63 s. (= Documenti di architettura Armena, 2); *Der Nersessian S.* L'art arménien. – Paris, 1977; *Степанян Н., Чакмакчян А.* Декоративное искусство средневековой Армении. – Ленинград, 1971; Армянские хачкары. – Эчмиадзин, 1973, и др.

антагонизмом). Особое распространение получил крест с перекрещенными концами; можно даже считать ту притягательную силу, которую имел этот тип, проявлением какой-то местной армянской иконографической традиции. (Известно, что крест с перекрещенными концами очень редко встречается на территории собственно Армении, несколько чаще – на территории Киликии. Да и то все такие кресты не разносторонние, а с удлиненной верхней и нижней или же только нижней стороной).

Этот вопрос, конечно, заслуживает дальнейшего изучения с точки зрения поисков аналогий. В первую очередь, по-видимому, необходимо более детальное сравнение с армянскими крестами Крыма⁴⁶, местности, откуда армяне переселялись в Украину. С другой стороны, привлекают внимание армянские кресты Трансильвании – страны, в пределы которой эмигрировали западноукраинские армяне в период усиления религиозного гнета в 60–70-х гг. XVII в.

Несмотря на то, что крестные камни Украины не достигли тех высот монументальности и художественного развития, которые столь характерны для хачкаров Армении, рельефные кресты Львова и Каменца-Подольского могут считаться свидетельством значительного уровня развития армянского камнерезного искусства, достигнутого в колониях Украины в XIV – начале XVII вв. Возникает необходимость углубить и расширить понятие прикладного искусства армян Украины, где жили и творили не только ювелиры, ткачи, вышивальщики, оружейники, но и не менее искусные художники-камнерезы.

Львовская настенная «коллекция» резных крестов – этот выдвинутый далеко на Запад уникальный комплекс армянского декоративного рельефа – заслуживает не только тщательной охраны, но и дальнейшего научного изучения.

Опубл. за: *Дашкевич Я.* Армянские рельефные кресты Львова и Каменца-Подольского XIV-XVIII вв. // *Його ж.* Вірмени в Україні: дорогами тисячоліть: Зб. наук. праць. – Львів, 2012. – С. 1202-1222.

Інші публікації: *Дашкевич Я.* Армянские рельефные кресты Львова и Каменца-Подольского XIV-XVIII вв. // *Patma-banasirakan handes.* – Erevan, 1980. – № 3. – Р. 120-140.

⁴⁶ Ср.: *Гаврилова А.* Хачкары из фондов Феодосийского краеведческого музея. – С. 95-102. В. А. Сидоренко указал, что на стенах монастыря Сурб-Хач имеется более 160 изображений креста: *Сидоренко В. А.* Археологическое исследование памятники армянской архитектуры Крыма // Тезисы IV Республиканской научной конференции по проблемам культуры и искусства Армении. – Ереван, 1979. – С. 253.

ОХОРОНА ПАМ'ЯТОК ЦЕРКОВНОГО МИСТЕЦТВА*

На початку кілька слів, які можуть виглядати тривіальними, але їх треба усвідомити, щоб зрозуміти проблему в цілому. Сакральне мистецтво – дуже своєрідна ділянка мистецької творчості, яка охоплює дві сфери людського буття. З одного боку, дає певне естетичне задоволення твором, з іншого ж – виражає релігійні почуття, надихає, навіває певний містичний дух. Велетенську роль у творчості такого типу відіграє символіка, що базується на багатовіковій традиції, на певному каноні, порушувати який, мабуть, не варто і не дозволяється навіть найталановитішому митцеві. Існування глибокої символіки храму, символіки ікони, символіки церковного начиння – це загально визнані істини, пояснювати які ледве чи є потреба.

Українське сакральне мистецтво має свою специфіку. Вона полягає (чи повинна полягати) в гармонійному поєднанні як східних, так і західних традицій (бо на цьому і ґрунтувався український унійний процес), а з іншого боку, закони мистецтва діяли на нашій землі набагато ліберальніше, ніж, наприклад, на Заході чи на Північному Сході. В українське сакральне мистецтво влилася жива й живуча течія народного мистецтва, яке декому з рафінованих мистецтвознавців може здаватися повсякденним примітивом, що, як не парадоксально, не позбавлений, однак, одухотвореного, навіть глибоко містичного релігійного змісту.

Ось так виглядає ареал, про охорону якого говоритиму далі, після цих кількох вступних слів.

Пам'яткоохоронна діяльність у Галичині, на Закарпатті, на Буковині має давні традиції, що налічують вже майже півтора століття (підкреслюю цей період, бо на Східній Україні пам'яткоохоронна діяльність почалася лише в часах Української революції, в 1917-1918 рр., адже в Російській імперії не було жодних законів про охорону історичних, культурних, церковних пам'яток). У межах Австрійської монархії урядову охорону пам'яток було встановлено законом 1850 р. Цісарсько-королівська комісія для оберігання

* У підставу статті покладено доповідь на науковій конференції «Українська Греко-Католицька Церква. Минуле та сучасне» (Львів – Городок, 12 травня 2001 р.).

пам'яток працювала у Відні з 1853 р. Від 1863 р. у Львові почав функціонувати уряд Консерватора стародавніх зодчих діл, давніших історичних пам'ятників у Східній Галичині (такою була первісна українська назва установи). Українські греко-католицькі церковні інституції та представники духовництва з цього часу включилися в роботу урядових консерваторів, паралельно здійснювали свою власну пам'яткоохоронну діяльність у координації з українськими науковими установами (Ставропігійський інститут, Наукове товариство імені Шевченка). У період до Першої світової війни серед консерваторів зустрічаємо імена видатних українських вчених: о. Антона Петрушевича, професорів Ізидора Шараневича, Олександра Колесси, Кирила Студинського. Уряд консерватора виконував і граф Іван Шептицький з Прилбичів – звідси стане зрозуміло, чому митрополит Андрей виніс любов до пам'яток старовини ще з родинного дому.

Ось кілька основних дат з часів до 1914 р., що характеризують діяльність Церкви та духовенства в ділянці охорони пам'яток українського сакрального мистецтва. У 1878 р. о. Антон Петрушевич засновує Музей старожитностей при Народному домі у Львові. 1888 року відкривається величава Церковно-археологічна виставка Ставропігійського інституту (організатори Антон Петрушевич та Ізидор Шараневич), згодом виходить перший каталог експонатів сакрального мистецтва цієї ж виставки. З 1889 р. починає діяти Музей Ставропігійського інституту. У 1901 р., в перший же рік своєї митрополичої праці, Андрей Шептицький видає лист-обіжник про забезпечення та збирання пам'яток церковної старовини, а також архівних документів і книжок на території своєї архієпархії. Цього ж року засновано Археологічний музей у Львівській духовній семінарії, перетворений на Церковний музей у Львові. 1914 року організовується Товариство охорони української старовини у Львові (голова – Володимир Шухевич, заступник – Іларіон Свенціцький, багаторічний директор Національного музею та відомий учений-славіст). Іншими словами, українці Галичини, українська Церква Галичини вже тоді намагалися наздогнати інші культурні нації Західної Європи в ділянці охорони та дослідження пам'яток церковного мистецтва.

Перша світова війна, російська окупація, воєнні дії завдали відчутних ран як Церкві, так і пам'яткам мистецтва. Це становище ще більше погіршилося в роки польської окупації, коли галицьке українство намагалися відсунути на задній план, ігноруючи його культурні потреби. Уряд Консерватора пам'яток мистецтва і культури Львівського округу не радо співпрацював з українськими науковцями, серед яких були Іларіон Свенціцький, Юліан Заяць, Богдан Януш. Але і в цей період виявився великий організаторський таланти митрополита Андрея Шептицького та його розуміння значення й ролі пам'яток церковного мистецтва – і для Церкви, і для нації зага-

лом. Діяла Митрополича консерваторська комісія, без рішень якої не могли відбуватися жодні ремонтні та реставраційні роботи в церковних будівлях. У Львівській богословській академії створено – вже заходами ректора Йосифа Сліпого, пізніше кардинала – власний музей церковних пам'яток. У цій же Академії видатний український археолог Ярослав Пастернак читав для вихованців курс археології. Священики виходили зі стін Академії, добре розуміючи цінність і значення пам'яток старовини. Значним внеском в українську науку стали розкопки в межах катедри Св. Юра 1932-1933 рр. та особливо в Галичі 1934-1941 рр., що привели до відкриття Успенського собору (до речі, лише на 1,5 м коротшого і на 1,5 м вужчого від Софійського собору в Києві), поховань у ньому. Розкопки в Галичі, проведені під керівництвом уже згаданого професора Ярослава Пастернака, стали приводом до великого національного та релігійного піднесення напередодні Другої світової війни.

Нова війна, окупації – німецька та російська комуністична, насильницька ліквідація Греко-Католицької Церкви 1946 р. знищили тяглість пам'яток-охоронної діяльності, яка здійснювалася дуже активно протягом принаймні 60 років. Та варто тут згадати два світлі проблиски у п'їтьмі. Свідомі парафіяни ще в дні війни почали закопувати церковні дзвони, а після 1946 р. в тих місцевостях, де було закрито храми, взяли на переховування додому фелони, плащаниці, ікони, начиння, маючи надію на кращі часи в майбутньому. Крім того, Товариство охорони пам'яток історії і культури – його відділення – залежно від місцевих умов, намагалось правдами і неправдами оберегти пам'ятки, переважно церковні будівлі, від остаточного руйнування. Проте одночасно почався безпрецедентний грабунок пам'яток церковного мистецтва – процес, який не припинився, а подекуди ще й посилюється в наш час. У цих антирелігійних і антинаціональних діях брали участь, як не сумно, також окремі священнослужителі.

Не намагався я будувати свою статтю за схемою: ось воно було в нас колись, а тепер цього немає. Але обов'язок людини, яка ще з дитинства пам'ятає щоденний священничий побут і таке трохи містичне, а трохи просто боязливе і сповнене трепету ставлення до пам'яток церковного мистецтва по сільських парафіях, та й також пам'ять про моїх дідів-прадідів, серед яких були представники кількох священничих родів, змушують говорити про болісні – не лише для мене, а й для багатьох, для широкої громадськості – справи.

Спершу, мабуть, про безвідповідальне ставлення до церковного майна. У Церкві збереглася, по суті, советська система управління цим майном (система, яка, правда, має коріння ще у східному поствізантійському ставленні до Церкви, за якого світський елемент отримував дуже часто перевагу над духовним), що нерідко веде до протиставлення інтересів т. зв. церковної

десятки (її не завжди правильно ідентифікують з громадою) та священника. Він, фактично, мало впливає на збереження пам'яток церковної культури та не відповідає не лише за пам'ятки церковної архітектури і будівництва, а й за т. зв. пам'ятки рухомого типу (церковний одяг, начиння, ікони, скульптури, стародруки, архівалії тощо). Тому на практиці, за благословенням десятки, можна нефахово реставрувати, перемальовувати ікони, розписи. А предмети культу, образи, портрети, пам'ятки друку і письма тощо як пропадали, так і пропадають далі. Це підтверджують виставки предметів, вилучених на кордоні митниками, а також вітрини антикварних крамниць, наприклад, у Нью-Йорку, Відні, Берліні, де такі реліквії досить докладно паспортизовані (подано їхнє походження) і де я бачив їх особисто.

Чия це вина і хто несе за це відповідальність?

Т. зв. реставрація церковних будівель чи залишків пам'яток виняткового історично-церковного значення часто межує з вандалізмом. Бо одну третину фундаментів уже згаданого Успенського собору в Галичі залили бетоном (і це за благословенням єпископа), а тепер готують знову фантастичну «реставрацію» собору, про який ніхто докладно не знає, як він виглядав. У декого з реставраторів зафіксувався «староруський стереотип», у дусі котрого фальсифікують навіть стародавні католицькі храми. З незрозумілих причин було ліквідовано відділ архітектури, будівництва і реставрації в складі Львівського архиєпархіального управління. Оскільки не було в його складі – або незалежно від нього – Консерваторської комісії зі статусом фахової наукової ради, складеної з експертів. Бо, може, тоді не доходило б до таких проєктів, як позолочення купола собору Св. Юра, що цілком суперечить традиціям Греко-Католицької Церкви; до деважації (а не реставрації) митрополитичого палацу; до залитого водою підземелля Святоюрського храму, в якому нібито «оберігають» домовини та тлінні останки українських єпископів, митрополитів, кардиналів. А чого варта передача решток Святоюрської гори – виразного церковного й національного символу – під забудову начальницькими дачами – проєкт, до здійснення якого громадськість намагається не допустити. Наскільки відомо, у складі обласних відділень Товариства охорони пам'яток історії і культури немає представників УГКЦ, хоча вони повинні там бути. Кожна духовна столиця – чи то на Заході, чи то на Сході (здаю тут, з одного боку, хоча б Кельн чи Відень, а з іншого – Ечміадзін) має свій церковний музей при основному соборі – це питання престижу Церкви і підкреслення її традицій. У Львові такого музею не існує.

Не можна сказати, що семінарії, богословські інститути, Академія дбають про пам'яткоохоронну освіту своїх сучасних студентів. Немає аналогів тим курсам археології (церковної археології), які вів у 1930-х рр. Ярослав Пастернак у Львівській богословській академії.



*Фрагмент фундаменту
Успенського собору в Галичі, залитий бетоном
(фото з колекції Ю. Лукомського)*

Католицька Церква ще у XVIII ст. принесла на наші землі дуже важливу й потрібну західну традицію – періодичне проведення генеральних візитацій не тільки парафіяльного священства, церковної громади, але також (із протокольним описом, часом дуже докладним) – церковного будинку, дзвіниці, дзвонів, усього обладнання, начиння (тоді це називалося апарати), ікон, портретів і т. д. Після того руйнування й тієї неволі, якої завдав комуністичний режим українській Церкві, здавалося б, треба було провести генеральну візитацію, щоб, зокрема, довідатись, які пам'ятки сакрального мистецтва є в розпорядженні Церкви. А то, відверто кажучи, якось важко визначити, в чому полягає пам'яткоохоронна діяльність Церкви, якщо та не знає, якими пам'ятками розпоряджається. А відповідальність за них вона несе і нести таки мусить.

Нам усім, як духовним, так і світським, необхідно пам'ятати про те, що художні досягнення та збережені реліквії українського сакрального мистецтва – це не лише минуле, а й сучасне.

Опубл. за: *Дашкевич Я.* Охорона пам'яток церковного мистецтва // Розбудова держави. – К., 2001. – № 1/6. – С. 66-69.

Інші публікації: *Дашкевич Я.* Охорона пам'яток церковного мистецтва // Шлях перемоги. – К.; Лондон; Мюнхен; Нью-Йорк, 2001. – 31 травня – 6 червня. – Ч. 23. – С. 4.

РОЗДІЛ 3

**УКРАЇНСЬКЕ СЕРЕДНЬОВІЧЧЯ:
СТАНОВЛЕННЯ ХРИСТИЯНСЬКОЇ
ОЙКУМЕНИ**

АЛЬ МАСУДІ ПРО РЕЛІГІЇ СЛОВ'ЯН

Становище історика релігії України-Русі – та взагалі історика – дуже ускладнюється при дослідженні періоду IX – першої половини X ст., для яких збереглося мало писемних джерел. Археологічні джерела, що насамперед висвітлюють історію матеріальної культури, не завжди допомагають, якщо йдеться про таку специфічну ділянку, як історія ідей, з історією релігійних ідей, очевидно, включно. Тому кожна крихта писемних відомостей, які відбивають історію IX – першої половини X ст., ціниться дуже високо. Серед синхронних подій джерел особливе місце займають відомості, що збереглися в арабських авторів.

На шляху до оволодіння та й використання джерел арабською мовою є ціла низка труднощів. На сьогоднішньому етапі досліджень (а вивчення арабських джерел ведеться понад півтора століття) труднощі простежуємо навіть не в лінгвістичній ділянці. Основна маса джерел арабською мовою опублікована й перекладена досить давно. Великі складнощі викликає інтерпретація джерел по суті. Річ у тому, що, по-перше, значна частина арабських відомостей не контролюється інформацією з інших джерел, складених іншою мовою (грецькою, латинською, наприклад), бо в т. зв. західному й південному європейському культурному світі IX – першої половини X ст. про Східну Європу знали мало; по-друге, практично майже всі арабські джерела – це компілятивне поєднання повідомлень різного часу, запозичених від різних попередніх авторів (твори яких не дійшли до нашого часу) і різноманітних усних інформаторів – розподілити ці відомості за первісними джерелами та кожну окрему вістку «прив'язати» до певної конкретної дати (арабські автори зазвичай не датували своїх даних) дуже важко, а деколи й неможливо; врешті, по-третє, специфічна ментальність арабських авторів, нахил їх до перебільшень, до примішування казкових, фантастичних елементів до, здавалося б, зовні цілком об'єктивної розповіді.

Труднощі цих трьох видів виникають також при дослідженні тих відомостей про слов'ян, а зокрема про їхню релігію, які збереглися в творах видатного арабського географа та історика Абу-л-Хасана Алі аль Масуді, що народився в кінці IX ст., а помер в 956, 957 або 958 рр.

Сам аль Масуді, хоча й багато мандрував, на території пізнішої Русі ніколи особисто не бував; він, однак, був дуже цікавою людиною й у свої твори – два основні – «Розповіді часу» (у 12 книгах) і «Промивальні золота та родовища дорогоцінного каміння» (це скорочення попереднього твору, своєрідна енциклопедія географічних знань арабського світу першої половини X ст.) він призбирав відомості від своїх попередників, а також розмовляв з людьми, які особисто бували на теренах майбутньої Русі (найімовірніше, це були арабські купці).

У аль Масуді збереглися три роди відомостей, які вчений – за віруваннями слов'ян – поділив на три категорії:

- 1) про слов'ян-християн, як він писав, яковітської або несторіанської віри (тобто не візантійських православних християн);
- 2) про слов'ян-язичників (поган), що не знали жодних релігійних законів;
- 3) про слов'ян-сабіїв, які нібито мали десь у горах свої величаві храми.

Треба відверто сказати, що історики дуже по-різному використовували дані аль Масуді. Часто, як не дивно, з більшим довір'ям ставилися до повідомлень, у яких явно переважали казкові сюжети, ніж до тих, де казкового не було нічого.

Вельми незвичайним виглядало повідомлення, що деякі володарі слов'ян прийняли християнство яковітського або несторіанського напрямку. Цю інформацію нерідко ігнорували історики, для котрих єдиним джерелом християнства здавалася Візантія. Для подібного ігнорування, як тепер виходить, нема підстав, бо аль Масуді має підтвердження з боку інших незалежних арабських авторів: аль Гарнаті, купця й мандрівника середини XII ст., що писав про несторіанство у слов'ян, та видатного географа й картографа аль Ідрісі, який, також у середині XII ст., повідомив про несторіанство близьких сусідів слов'ян з південного сходу – аланів. Потрібно думати, що в період релігійного вакууму, тобто до остаточного прийняття православ'я з Візантії, на Русі серед слов'янської племінної верхівки були місцеві князі яковіти або несторіанці за віросповіданням.

Друге повідомлення аль Масуді про слов'ян-язичників, які не мають святих книг, тобто не знають релігійних законів, частково належать до вогнепоклонників, не викликає особливих підозр. Вістка аль Масуді про одне зі слов'янських племен – сербів, котрі дотримуються обряду трупопалення і сплячуть також коня небіжчика, – має археологічне підтвердження. Складніше з локалізацією племені сербів – це могли бути балканські, лужицькі чи врешті т. зв. білі серби, що проживали в X ст., ймовірно, в Карпатах.

Найбільше клопоту дослідникам завдали описи трьох слов'янських храмів, подані аль Масуді у «Промивальнях золота». Описи справді дуже

уже фантастичні, з астрологічними й містичними елементами. Ось один з описів: «...Будівля, яку збудував один з їхніх царів на Чорній горі, оточений чудесними водами, які відзначаються різноманітними кольорами і смаками. У ній (будівлі) були корисні речі. І в них (тобто слов'ян) у ній (в будівлі) був велетенський ідол у вигляді Сатурна, виготовленого у вигляді старої людини, а в його руці палиця, якою він перемішує кості померлих, (вийняті) з гробниць. Під правою його ногою – зображення немов муравлів, а під іншою (ногою) найчорніше – чорні зображення ворон та інші дивні зображення якихось обісінців та занзібарців». Тому, що в описі згадується «чорна гора», деякі науковці хотіли помістити цей храм у Карпатах, у Чорногорі... (Хоча відомо, що Чорні гори є також, наприклад, на Балканах, у Сирії та в інших місцях). На тему храмів аль Масуді написано десятки більших і менших досліджень, але лише відносно недавно вдалося визначити, яким саме слов'янам учений приписував свої храми.

У 1938 р. в Каїрі почали вперше друкувати твір аль Масуді «Розповіді часу» (дехто з дослідників сумнівається, щоправда, чи це його твір), який кидає світло на третю категорію слов'ян (це після християн сирійського віровизнання і після поган) – слов'ян-сабіїв. («Розповіді часу» 1938 р. видання маловідоме українській науці – і використання цього тексту лише, по суті, починається). Згідно з «Розповідями часу», слов'яни-сабії мешкали десь на межі між слов'янами-поганами та франками (тобто, в цьому разі, німецькими племенами), поклонялися зіркам, мали сім урочистих свят за іменем зірок, а найбільше з них – свято сонця. Найімовірніше, саме цим слов'янам-сабіям належали три велетенські храми, описані аль Масуді в «Промивальнях золота».

Хто ж такі сабії і чи могли бути слов'яни-сабії десь на межі між слов'янськими та німецькими етносами?

Сабії – це були погани, елліністично освічені, що проживали в Месопотамії, – вони прийняли цю назву близько 830-831 р., щоб таким чином уникнути переслідувань з боку магометан (бо Коран допускав толерантне ставлення до сабіїв, котрими раніше були стародавні халдейці, що справді поклонялися зіркам). Поступово мусульмани перенесли назву сабіїв на інші народи, яких вважали поганами і, автоматично, поклонниками зірок. Аль Масуді, знаючи про слов'ян-поган, частину з них назвав сабіями і приписав їм фантастичні храми. Описи цих астрономічно й містично осмислених святинь аль Масуді запозичив, мабуть, з книги арабського астролога IX ст. Абу Машара, котрий у своїй «Книзі тисяч» розповів про тисячу реальних, а також фантастичних храмів.

Спроби дошукуватися раціонального зерна в описі храмів тривають понад півтора століття. З українських арабістів цим займалися Андрій Ковалівський

(у 60–70-х рр. XX ст.), Віктор Крюков (у 1980–1990-х рр.). Найбільше притягала назва «чорної гори», про яку вже йшлося, і тому храми (один, два або й три) розташовували в Карпатах. Були й цілком дилетантські спроби – можна згадати інтерпретації Б. Томенчука (маю на увазі статтю «Чорногора в історії давніх слов'ян» – у журналі «Жовтень» 1985 р., де дані аль Масуді доповнювалися фальсифікованою вже з XX ст. «Велесовою книгою»). Жертвою міражу ставали навіть дуже серйозні вчені – відомий мовознавець О. Мельничук сприймав серйозно інформацію про те, що в одному храмі аль Масуді були «накреслені знаки, що вказували на явища в майбутньому» (це цитата з аль Масуді), і подав її як аргумент на користь існування слов'янського письма в дохристиянський період...

Закінчуючи своє повідомлення, хочу підкреслити, що дві вістки аль Масуді про вірування слов'ян витримують історичну критику, а саме:

- про окремих володарів слов'ян, християн яковітської або несторіанської релігії;
- про слов'ян-поган, частково вогнепоклонників.

Третя вістка про слов'ян-сабіїв та їхні містичні храми – данина східній ментальності з її любов'ю до таємничості, незвичайності, містики. Як знаємо, схильність до таких захоплень є також у багатьох наших сучасників. Тому, думаю, всупереч висновкам історичної критики, слов'янські храми аль Масуді ще не раз виринатимуть на сторінках не лише псевдонаукової, дуже поширеної в наш час, літератури, але й потраплятимуть до серйозних наукових трактатів.

Опубл. за: *Дашкевич Я.* Аль Масуді про релігії слов'ян // Меморіальна бібліотека-архів Ярослава Дашкевича. – VI/6: «Сирійці III + аль Масуді». – Арк. 236-241 (рукопис, укр. мова). Доповідь виголошена 9 травня 1994 р. у Львові на IV круглому столі «Історія релігій в Україні», тези доповіді були опубліковані.

Інші публікації: *Дашкевич Я.* Аль Масуді (X ст.) про релігії слов'ян // Історія релігій в Україні: Тези повідомл. IV круглого столу (Львів, 9-10 травня 1994 р.). – К.; Львів, 1994. – С. 66-68; *Його ж.* Релігії слов'ян в освітленні аль Масуді (X ст.) // На честь заслуженого діяча науки України Андрія Петровича Ковалівського 1895-1969 рр.: Тези Міжнар. наук. конф., присвяч. 100-річчю від дня народження. – Харків, 1995. – С. 40-41; *Його ж.* Аль Масуді (X ст.) про релігії слов'ян // *Його ж.* Майстерня історика: Джерелознавство та спеціальні історичні дисципліни. – Львів, 2011. – С. 163-164.

ЛЕГЕНДА ПРО СВ. АНДРІЯ ПЕРВОЗВАНОВОГО ТА ЇЇ ТРАНСФОРМАЦІЇ

1. Датування літописної легенди про св. Андрія, що прийшов на Київські гори (здійснюючи подорож з Херсонеса вгору Дніпром через землю слов'янів, де пізніше виник Новгород, до варягів та звідтіля до Рима) і там пророкував про виникнення великого міста з багатьма церквами, а також поставив хреста, не раз викликало дискусію. Найправдоподібніше, цю книжну легенду вставили до «Повісті временних літ» у 60-х рр. XII ст., тобто вже після утворення т. зв. Сильвестрової редакції літопису. Ймовірно, легенда перегувалася з іменем тогочасного володимирського князя Андрія Боголюбського, антагоніста Новгорода (у тексті є глузування з новгородців). Спроби пов'язати її з київським князем Всеволодом (хресне ім'я Андрій) Ярославичем (1030-1093 рр.), безпідставно приєднуючи до інтерпретації листи візантійського імператора Михайла VII Дуки, не витримують критики. З іншого боку, немає взагалі підстав вважати, що св. Андрій справді відвідав північне побережжя Чорного моря, а тим більше, побував у середньому Подніпров'ї.

2. Основна ідея легенди, очевидно, не метафоричне панегіризування князя, а теза про рівноправність Києва та Візантії – бо на місці майбутнього Константинополя апостол також (за іншою, грецькою, легендою) мав поставити хреста; крім цього, виходило, що початки християнства – і візантійського, і київського – могли вважатися одночасними. Антивізантійська тенденція цього переказу позначилась і в тому, що Андрій Первозваний мав подорожувати до Рима (та назад з Рима до Синопа), минаючи Візантію. Легенда про св. Андрія на Київських горах – це віддзеркалення ідеї про імперський характер Київської держави, освяченої авторитетом апостола та рівної Візантійській імперії. Важко сказати, чи ця ідеологічна конструкція церковно-державницького типу відіграла значну роль у політичному мисленні другої половини XII – першої половини XIII ст. Київське князівство переживало період занепаду, а через вісім десятиріч стало жертвою монголо-татар.

3. Починаючи з XVI ст., як у Московії, так і в Україні, легенду доповнюють вигаданими деталями і дають їй нову інтерпретацію. Андрій Первозваний

нібито проповідував в Новгороді і там «водрузив жезл» (це новгородський додаток); саме він – засновник північного, московського християнства (міф, розпропагований царем Іваном Грозним). В Україні з кінця XVI ст. вважали, що цей апостол перший хрестив Київську Русь; у Києві показували різні місця, де стояв хрест св. Андрія. Антивізантійську, за генезою, легенду перетворили на доказ (З. Копистенський «Палінодія» 1621 р.; Й. Борецький «Совітованіє о благочестії» 1621 р., авторство непевне; І. Гізель під час посольства до Москви 1654 р. та ін.) цілком протилежного – підпорядкування Української Православної Церкви Константинополю, отже – і не Римові, і не Москві.

4. В остаточному підсумку створеною в Києві XII ст. легендою – важливим компонентом престижного церковно-політичного міфу (спершу про рівноправність Русі-України й Візантії та рівнорядність Києва й Константинополя; пізніше про належність Київської Церкви до Константинопольського патріархату) – покористувалися чужинці. Апостола нарекли патроном Російської імперії (цар Петро I, 1699 р., запровадження ордена св. Андрія Первозваного та андріївського прапора; відновлення ордена св. Андрія Московською патріархією 1988 р.).

5. У XX ст. були намагання влити в романтичну й повну символічного змісту легенду про св. Андрія осучаснений український політичний та церковний зміст (наприклад, Ю. Липа, 1938 р.), але результати спроб виявилися мізерними. Андріївську символіку, неросійську за походженням, поки що активно експлуатує Росія, часто надаючи такому використанню шовіністичного відтінку. Настав час, щоб незалежна Україна приділила більше уваги власній стародавній ідеологічній спадщині та знайшла належне місце для легенди про св. апостола Андрія Первозваного як у церковній, так і в політичній сферах.

Опубл. за: *Дашкевич Я.* Легенда про св. Андрія Первозваного та її трансформації // *Історія релігій в Україні: Тези повідомл. III круглого столу* (Львів, 3-4 травня 1993 р.). – К.; Львів, 1993. – С. 43-45.

КИЇВ У ЦЕРКОВНО-НАЦІОНАЛЬНІЙ ІДЕОЛОГІЇ РУСИ-УКРАЇНИ

В українському минулому було дві, а може, й три-чотири автентичні концепції, що мали визначити духовну, а також політичну сутність столиці держави – Києва: ідеї рівноправності його з Константинополем, Єрусалимом, Римом, пізніше, частково, також із Москвою. Такі думки почали пробивати собі шлях, в основному, у XII – першій половині XIII ст. Спершу у вигляді легенди про св. апостола Андрія Первозваного та ідеї спадковості щодо коліски християнства – Єрусалима. Була ще й третя доктрина, така в зародковому стані, про Київ як Великий Рим (мабуть, ще в середині XI ст.). Цим трьом концепціям Києва як духовного та політичного центру високого рангу хочу присвятити головну увагу. До трьох від самого початку справжніх ідей, що стали здобутком творчості українських інтелектуалів, згодом, у Московщині в XV ст., а в Україні у XVI ст., приєдналася перетворена з ідіоми-кальки з середньогрецької мови – міфоло- та ідеологема про Київ – матір міст руських. Змістові цієї штучно створеної концепції хочу також приділити трохи уваги – і свої міркування розпочну саме з неї.

У новішій українській історіографії ідейних течій виникло дивне переконання, що ідеологеми також у минулому треба було розгортати й обґрунтовувати цілими програмними трактатами. Це модернізація історії, яка для XII–XVII ст. не підходить. Ідеї в минулому формулювали у вигляді афористичної думки, гасла, заклик – і часто обмежувалися такими лаконічними виявами. Інтерпретацію та захист цих ідеологем (або їхнє заперечення, бо не було трактатів і платформ) взяли на себе представники історіографії новішого часу. Максимальна лаконічність характерна для давніх ідеологем та ідіом (Київ – Другий Єрусалим, Київ – Великий Рим, Київ – мати міст руських). У белетризованих переказах – також лаконічних (легенда про св. Андрія) – ідеологічний зміст завуальований сюжетною лінією, в якій потрібно шукати основну ідею.

Усі ці питання мають велику літературу, на яку частково покликаюся в примітках, намагаючись, зі свого боку, кинути додаткове, хоча б фрагментарне, світло на історію київської церковно-політичної ідеології до нашого часу включно, а також сприяти усуненню (якщо можливо) певних стійких стереотипів.

*Київ – мати міст руських**

Виходячи з хронології літопису, можна б уважати, що першою ідеєю, яка мала оточити Київ особливим, передовсім політичним ореолом, повинен був стати один – пізніше широковідомий – вислів князя Олега, нібито 882 р. Захопивши разом з варягами Київ, він сказав: «Се буди мати градомъ русьскимъ»¹. Залишаючи на боці питання, чи Олег справді княжив у Києві (щодо цього є певні сумніви), необхідно підкреслити, що ідіома² «мати градомъ» ні в момент її застосування літописцем в XI ст.; ні пізніше – в домонголо-татарський період – не мала і не могла мати (як доводять лінгвістичні дослідження) жодного ідеологічного навантаження.

Не будемо тут докладно розглядати інтерпретації вислову «мати градомъ русьскимъ» – залишимо це на кінець розділу. Ці інтерпретації протягом останніх сторіч прокочувалися хвилями, часто шовіністично підфарбованими, через публіцистику, історичну та псевдоісторичну літературу, досягаючи нерідко істеричних висот. У підставі всіх цих споживацьких використань літописної цитати завжди була або нефаховість та неграмотність, у кращому разі – пуста риторика, а деколи ще й, відверто кажучи, свідомі фальсифікаторські звички. Генеалогію неправильної та неправдивої інтерпретації вислову «мати градомъ» треба виводити з часів занепаду книжних знань у XIV ст., підсилених пізніше течією українського бароко з його нахилом до формалістичних вправ зі словами, з вкладанням особливого алегоричного й ідеологічного змісту в окремі фрази.

Закид у фальсифікаторстві адресую насамперед тим вченим, які у т. зв. дореволюційні роки здобули класичну гуманітарну освіту і прекрасно знали ще з гімназійної лавки, що «мати градомъ» – це абсолютна калька з грецького слова *μητρόπολις*³, тобто «столиця провінції, єпархії» в середньогрецькій

* Першу частину цього дослідження (про «матір міст» і легенду про св. Андрія) було опубліковано пізніше у: *Дашкевич Я.* Легенда про св. Андрія Первозванного та її трансформації // *Історія релігій в Україні: Тези повідомл. III круглого столу* (Львів, 3-4 травня 1993 р.). – К.; Львів, 1993. – С. 43-45. (*Упоряд.*).

¹ *Повесть временных лет / Подгот. текста Д. С. Лихачева.* – Москва; Ленинград, 1950. – Ч. 1. – С. 20.

² Під ідіомою, згідно з сучасною лінгвістичною термінологією, розумію словосполучення, якого загальне значення не можна пояснити семантикою окремих слів, що творять цей зворот. Унаслідок перенесення смислового значення на суму елементів словосполучення відбувається демонтування значення його окремих слів. Див.: *Heupel C.* *Linguistisches Wörterbuch.* – München, 1978. – S. 60.

³ Див.: *Du Cange Charles du Fresne.* *Glossarium ad scriptores mediae et infimae Graecitatis.* – Gratz, 1958 (repr.). – P. 930; *Sophocles E. A.* *Graec Lexicon of the Roman and Byzantine Periode* (from B. C. 146 to A. D. 1100). – New York, 1900. – P. 758. «Єпархія»

мові (мові візантійського періоду). Як мовна калька у східнослов'янському середовищі словосполучення «мати градомъ» зберігала своє первісне значення. Від цього слова (грецької його форми) пішло церковнослов'янське «митрополит».

До якого ступеня дійшло (і доходить досі) засліплення, що вимагає тлумачити ідіому «мати градомъ» якось особливо, символічно⁴ – тим більше в поєднанні зі словом «руськимъ», – яке майже постійно перекладали й перекладають як «руськимъ», тобто «російськимъ» (незважаючи на те, що 882 р. чи в XI ст. Росії ще цілком певно не було), можна показати на прикладі ігнорування праць видатного вченого І. Срезневського. Він у «Матеріалах для словаря древне-русского языка по письменнымъ памятникамъ» ще на початку XX ст. пояснював ідіому «мати градомъ» як «глава» (тобто «голова»), подаючи кілька рядків нижче, біля слів «мати градомъ», грецьке першоджерело $\mu\eta\rho\acute{o}\lambda\iota\varsigma$ на підставі «Паремійника», мабуть, 1271 р.⁵

Відносно недавно лексикографи знову підтвердили правильність семантики ідіоми. «Словарь русского языка» за редакцією відомого російського мовознавця Ф. Філіна тлумачить «мати градомъ» як «головне місто, столиця» (саме стосовно вислову князя Олега)⁶, а «Словарь древнерусского языка XI–XIV вв.» за редакцією іншого видатного спеціаліста Р. Аванесова наводить ілюстративний матеріал з руських джерел XI–XII ст., які пояснюють, що «мати градомъ» – це якраз «митрополья»⁷.

в середньогрецькій мові – це передовсім світська адміністративна одиниця – префектура, провінція (*Du Cange Charles du Fresne C. Glossarium...* – Р. 417; *Sophocles E. A. Graec Lexicon...* – Р. 493), також область, край, влада, але не держава (див.: *Истрин В. Книги временныхъ и образныхъ Георгия Мниха. Хроника Георгия Амартола в древнем славянорусском переводе: Текст, исследование и словарь.* – Ленинград, 1930. – Т. 3 (Греческо-славянский и славянско-греческий словари). – С. 75). На Русі «спархія» поступово почала означати область, підпорядковану єпископові, тобто слово набуло церковно-адміністративного значення.

⁴ Наприклад, див.: *Коваль А. П., Контілов В. В.* Крилаті вислови в українській літературній мові. Афоризми, літературні цитати, образні вислови. – Вид. 2-ге, перероб. і доп. – К., 1975. – С. 160. Автори наводять глузування О. Вишні з цього вислову: «Столиця України – Київ. Виконує обов'язки “матері городів руських”. Батька городів руських не знайдено, але він, безперечно, є» (цитата з сагири «Дещо з українознавства»).

⁵ *Срезневский И. И.* Матеріали для словаря древне-русского языка по письменнымъ памятникамъ. – СПб., 1902. – Т. 2: Л-П. – С. 118.

⁶ *Шимчук Э. Г.* Мать (мати, матеръ) // Словарь русского языка XI–XVII вв. / Гл. ред. Ф. П. Филин. – Москва, 1982. – Вып. 9. – С. 47.

⁷ *Филиппов П. С.* Мати // Словарь древнерусского языка XI–XIV вв. / Гл. ред. Р. И. Аванесов. – Москва, 1991. – Т. 4. – С. 513. Цитуються: Рязанська корчма 1284 р. («митрополии же мати градомъ сказается») та переклад хроніки Георгія Гамартола з XI ст. у копії XIII–XIV ст. («въ митрополью, рекше м[а]т[е]ри градомъ»).

Надуживали як першою («мати градомъ»), так і другою («руськимъ») частинами звороту. З «мати градомъ» робили доказ, що Київ – найдавніше місто Русі (про це нібито мав знати князь Олег), всі інші міста виникли, мовляв, після Києва або були від нього залежними. Про тенденційне використання слова «руськимъ» я тільки що згадував.

Лінгвістичне дослідження доводить, що ідіому «мати градомъ» у розумінні «метрополія», «столиця» – щодо Києва – поступово протягом XV ст. перестали вживати⁸. Перестали вживати – і швидко немов забули її значення, бо почалися різні спекуляції довкола цього словосполучення. Очевидно, ця ідіома в значенні «столиця» після XIV ст. вже була мертвою.

Варто, для порівняння, зазначити, що слово *metropolis* як першооснову для відповідних кальок використовували також в інших мовах, які опинились у сфері візантійського культурного впливу. У вірменській мові «столиця» досі ще *mayrakalak*, себто, перекладаючи буквально, та сама «мати міст». У вірменських грамотах XIV ст. «мати міст» – це Львів (як королівська столиця Галицько-Волинської держави)⁹, у творах XV ст. – це Кафа (як столиця генуезьких колоній у Криму)¹⁰. Чомусь, опираючись на ці вірменські тексти, ніхто з істориків не намагається говорити про «матір міст» Львів чи «матір міст» Кафу, хоча для цього є формальні підстави. Мабуть, писати так про Львів чи Кафу було б недоречно, але писати так про Київ абсурдно не є.

Іншими словами, вислів «мати градомъ руськимъ» для домонголо-татарського періоду означає сучасною українською мовою «руська столиця» – і тільки, без жодних ідеологічних акцентів, яких у літописному оригіналі немає. Треба шкодувати, що Л. Махновець, перекладаючи літопис, пішов по лінії консервування заідеологізованого в пізніших часах штампі, передаючи відповідне місце як «мати городам руським»¹¹. Так само непродумано переклав цю фразу й В. Близнюк¹². Мабуть, зроблено це даремно, бо фальшивий стереотип підтримувати не варто.

⁸ І. Срезневський подає цитати з 1414 р. та одну недатовану.

⁹ *Дашкевич Я. Р.* Древняя Русь и Армения в общественно-политических связях XI–XIII вв. (Источники исследования темы) // Древнейшие государства на территории СССР: Материалы и исследования. – Москва, 1984. – [Т. за] 1982 г. – С. 183; *Його ж.* Давній Львів у вірменських та вірмено-кипчацьких джерелах // Україна в минулому. – К.; Львів, 1992. – Вип. 1. – С. 9-11.

¹⁰ *Nersés de Caffa (Norses Kafayec'i)* «Threne sur la métropole de Caffa»: *Cazacu M., Kévonian K.* La chute de Caffa en 1475 à la Lumière de nouveaux documents // *Cahiers du monde russe et soviétique.* – Paris, 1976. – Vol. 17. – Fasc. 4. – P. 519.

¹¹ Літопис руський за Іпатським списком. – К., 1989. – С. 13.

¹² Див.: *Повість минулих літ. Літопис.* – К., 1989. – С. 24.

Серед українських істориків т. зв. радянської (тобто москвоцентричної) школи є, однак, ще й сьогодні прихильники культивування стереотипу. Для прикладу, В. Ричка¹³ твердить, що «коннотація міфологізованої столиці вселенського християнства (Єрусалима. – Я. Д.) приєднується до стольного граду Київської Русі» і «простежується вона й у відомому вислові київського літописця середини XI ст.» – тобто до «се буде мати градомъ руськимъ». У трактуванні цього автора – це «біблійна алюзія, запозичена з грецької Хроніки Георгія Амартола»¹⁴, і вона має підтвердити єрусалимське джерело міфічного вислову князя Олега та свідчити про існування ідеологеми вже в XI ст.

Дослідник якось забув, що книжник-літописець знав грецьку мову (як обов'язкову складову знань тогочасної освіченої людини) і добре розумів значення слова «метрополія», навіть не заглядаючи до Георгія Гамартола і, тим більше, не надаючи ідіомі єрусалимського ореолу. Не кажучи вже про те, що В. Ричка дезорієнтує, не прочитавши як слід «Хроніку», бо в перекладі Георгія Гамартола якраз виразно написано, що римляни прийшли в Єрусалим, тобто в «митрополью рекше м[а]т[е]ри градомъ»¹⁵, як і зазначено у словнику давньоруської мови за редакцією Р. Аванесова.

Зрештою, слово «метрополія/митрополія» для позначення місця й ролі Києва вжив у латинському тексті з 1072-1076 рр. німецький хроніст Адам Бременський, який також ледве чи думав про «біблійну алюзію», пишучи «Ruziae. Cuius metropolis civitas est Chive» («Русь, якої митропольним містом є Київ»), що є «aemula sceptri Constantinopolitani» («суперником константинопольського скиптру, найяснішою окрасою Греції»)¹⁶. Адам Бременський

¹³ Ричка В. М. Київ – другий Єрусалим // Роль столиці у процесах державотворення: історичний та сучасний аспект: Матеріали наук.-практ. конф. (Київ, 28 лютого 1996 р.). – К., 1996. – С. 45; Його ж. Середньовічна Українська держава в історичній схемі Михайла Грушевського та концептуальних вимірах історіографії: проблеми і перспективи // На службі Клію: Зб. наук. праць на пошану Л. Р. Винара з нагоди 50-ліття його наукової діяльності. – К.; Нью-Йорк; Торонто; Париж; Львів, 2000. – С. 210.

¹⁴ Ричка В. Середньовічна Українська держава... – С. 210.

¹⁵ Истрин В. М. Книги временныя и образныя... – Петроград, 1920. – Т. 1 (текст). – С. 263.

¹⁶ Adami Gesta Hammaburgensis ecclesiae pontificum ex recensione Lappenbergii. In usum scholarum ex Monumentis Germaniae historicis recusa. – Hannoverae: Impensis bibliopolii Hahniani, 1846. – P. 56 (Scriptores rerum Germanicarum); Adami Gesta Hammaburgensis ecclesiae pontificum ex recensione Lappenbergii // Monumenta Germaniae historica. Scriptores. – Ed. 2. – Hannoverae, 1876. – Т. 7. – P. 80. За цієї нагоди необхідно зазначити, що українська мова пішла шляхом збереження двох мовних традицій, грецької й латинської, затримуючи «и» в слові «митрополит», бо «ета» в середньо-

розумів слово «метрополія/митрополія» саме у візантійському трактуванні, тобто як столицю провінції, територію під юрисдикцією митрополита, залежну від Греції¹⁷. Метрополія цієї провінції могла суперничати з Константинополем. Така інтерпретація ситуації Адамом Бременським збігається з тогочасною візантійською імперською ідеологією, що базувалася на церковному підпорядкуванні Русі Візантії. Можна вважати, що й літописець, згадуючи про «матір міст», намагався не виходити поза межі такої ідеології.

А вже цілком зайвою виявилася апострофа В. Рички про те, що лінгвістичне вивчення ідіоми «мати міст» з метою визначення її етимології й семантики – це підстава для звинувачення істориків та мовознавців, бо, мовляв, такі дослідження допомагають «яскраво проілюструвати втрату теперішньою інтелектуальною елітою здатності сприймати релігійний образ у його абстраговано-символічному сенсі, вельми прозорому для середньовічної свідомості»¹⁸. Такий ненауковий роздратований «висновок» цілком певно треба б спокійно аргументувати, так як і довести, що ідіома «мати міст» – це «образ у його абстраговано-символічному сенсі». Не кажучи вже про те, що цей закид потрібно насамперед скеровувати до перекладачів періоду Давньої Русі, які, виходить, тоді також утратили здатність...

Зрештою, таке цілковито довільне порівняння літописної статті 882 р. з «Хронікою» Георгія Гамартола – це не відкриття В. Рички.

Раніше таку помилку допустив німецький дослідник В. Філіпп¹⁹, на якого український автор чомусь не покликається. Можливо, вже пора припинити безплідну дискусію й погодитися з історичною правдою²⁰.

грецькій мові вимовлялася як «і», що на українському ґрунті дало «и», та затримуючи «е» в слові «метрополія», згідно з фонетикою латинської мови.

¹⁷ М. Грушевський безпідставно переклав слово «Граєсія» як «Східна церква» (див.: *Грушевський М.* Історія України-Руси. – 2-е вид., розширене. – Львів, 1908 (репр.: К., 1992). – Т. 2 (XI–XIII вік). – С. 262). Адам був видатним географом свого часу й під Грецією розумів територію, а не Церкву.

¹⁸ *Ричка В.* Середньовічна Українська держава... – С. 210.

¹⁹ *Philipp W.* Ansätze zum geschichtlichen und politischen Denken im Kiewer Russland. – Breslau, 1940 (repr.: New York, 1966; Darmstadt, 1967). – S. 23-24 (Jahrbüchen für Geschichte Osteuropas. – Beiheft 3); *Ejusd.* Die religiöse Begründung der altrussischen Hauptstadt // *Ejusd.* Forschungen zur osteuropäischen Geschichte. Ausgewählte Schriften. – Berlin, 1982. – S. 230 (Historische Veröffentlichungen des Osteuropa Instituts an der Freien Universität Berlin. – Bd. 33).

²⁰ Автор неодноразово вказував на цей зафальшований стереотип. Крім згаданих у прим. 9 праць, див.: *Дашкевич Я.* Куди показує компас? Про концепцію п'ятитомної «Історії української культури» // *Його ж.* Україна вчора і нині: Нариси, виступи, есе. – К., 1993. – С. 38; *Його ж.* [Рец. на:] *Kotlar N., Kulchitsky S.* Kiev. Ancient and Modern City. – Kiev, 1983 // *Russia Mediaevalis.* – München, 1993. – Т. 7, 2 (Bibliographia 1983-

Міфологема, перетворена з ідіоми «мати міст», з'являється в XV ст., як не парадоксально, саме тоді, коли Київ утратив політичне та церковне значення колишньої (провінційної?) столиці-метрополії й міфологема могла в такому плані нагадувати хіба що про її, столиці, минуле, відновлюючи міф про могутність. Тепер уже явно було придумано родоначальницьку («мати») роль Києва. Бо, як відомо, Київ такого родоначальницького значення в минулому не мав – міста Русі виникали й незалежно від Києва. Міфологема набула тепер виразного церковного змісту, атестуючи Київ, позбавлений політичних впливів, як духовний центр східнослов'янського православ'я.

Саме тоді колишня ідіома «мати міст» почала поступово обростати особливою піднесеністю, святковістю, побудованими на буквальному розумінні елементів словосполучення, іншими словами, перетворюватися в ідеологему. Ідіома вже демонтувалася на складові: окремо «мати» й окремо «градомъ». У XIV ст. грецька ученість на Русі – на півдні (в Україні) та на півночі (в Московщині) різко підупадає, розквіт цієї вченості в добу Київської держави належить до далекого минулого. Одночасно зникає розуміння ідіоми як «метрополія», «столиця». В Україні ця вторинна семантика стилізується ще пізніше, в епоху бароко. Ось кілька прикладів, починаючи з XV ст.

У Володимирському стихирі (текст у збірнику 1414 р., який цитував І. Срезневський) визначається верховне значення Києва такими словами: «На высотъ стола съдя м[а]т[е]ре градовомъ б[о]г[о]сп[а]с[е]наго Києва»²¹.

Для дякона Троїцько-Сергієвого монастиря в Москві Зосими, коли він описував своє паломництво на Схід, Київ 1419 р. «бъ мати и глава всъмъ градовомъ рускимъ»²².

У статті 1483 р. Волинського короткого літопису – раніше званому Київським скороченим літописом – говориться, що Менглі Гірей здобув і спалив «славнии Велики градъ, Кієвъ, матере градовомъ»²³. Правда, копія цього літопису датується початком XVI ст.

Міфологема вже як стійкий стереотип проходить через XVI і наступні століття. У фальсифікованій грамоті для Печерського монастиря, виданій

1987). – С. 447; *Його ж.* До «Перебудови» в українській радянській історіографії (1989 рік) // Україна в минулому. – К.; Львів, 1996. – Вип. 9. – С. 229.

²¹ Цит. за: *Срезневский И. И.* Матеріали для словаря древне-русского языка... – С. 118.

²² *Хождение Зосимы в Царьград, Афон и Палестину.* Книга глаголемая ксенос, сиречь странник... // Книга хождений. Записки русских путешественников XIV–XV вв. / Сост. Н. И. Прокофьев. – Москва, 1984. – С. 120 (Сокровища древнерусской литературы). Реконструюю оригінальний правопис за попередніми виданнями Зосіми.

²³ *Волынская краткая летопись // Полное собрание русских летописей.* – Москва, 1980. – Т. 35. – С. 125.

нібито константинопольським патріархом Максимом з датою 1481 р. та внесеній до луцьких земських книг 1670 р., Київ «наречется мати градовомъ Руское земли, и не инако»²⁴. Уважають, що цей фальсифікат був виготовлений за володимирського і берестейського єпископа, архимандрита Києво-Печерської лаври Мелетія Хребтовича (пом. 1593 р.).

Пізній бароковий стиль відбився на тих пишних формулюваннях, які застосовував на початку XVIII ст. відомий панегірист Феофан Прокопович. У нього міфологема, що перетворюється в ідеологему, отримала вишукане обрамування: «кому бо нъсть явно, яко богоспасаемый градъ сей Кіевъ маты градовомъ, а всея земли нашае пространная слава и великое украшеніе»²⁵. Не підлягає сумніву, що ці квітисті вислови – вияв самотньої української словесної культури. Немає підстав бачити в них якесь особливе наближення Єрусалима до Києва, як цього хотів В. Філіпп²⁶.

Наприкінці XIX та протягом XX ст. ідеологема «мати міст» змінює свій відтінок на виразно політичний – у дусі російської імперіалістичної концепції держави, що починалася нібито від святого міста Києва. Немає потреби наводити безліч прикладів такої саме інтерпретації давньої ідіоми-міфологеми, але на деяких проявах еволюції варто спинитися. Поступово російська державна генеалогічна пропаганда виходить за межі Російської імперії, де ідеологема «мати міст російських» знаходить собі прихильників. Барон Жозеф де Бай, французький мандрівник, до речі, особистий знайомий В. Антоновича, В. Горленка, видає 1896 р. в Парижі брошуру про Київ «матір російських міст»²⁷. У подібному ж дусі – та з жалем за втраченим – публікує у Франції свій розкішний альбом російський мистецтвознавець-емігрант Георгій Лукомський, даючи йому заголовок «Святе місто Росії. Київ – мати російських міст»²⁸.

²⁴ Архивъ Юго-Западной Россіи, издаваемый Комиссією для разбора древнихъ актовъ, состоящей при Кіевскомъ, Подольскомъ и Волынскомъ генераль-губернаторѣ. – К., 1859. – Ч. 1. – Т. 1. – С. 2.

²⁵ Прокопович Ф. Слово в день равноапостольнаго князя Владимира // *Его же*. Слова и рѣчи поучительныя, похвальныя и поздравительныя собраныя и нѣкоторыя вторымъ тисненыемъ... – СПб., 1765. – Ч. 3. – С. 336; пізніше видання: Прокопович Ф. Слово в день равноапостола (равноапостольнаго) великаго князя Владимира... / Изд. П. Житецкий // *Его же*. Слово в день св. равноапостольнаго князя Владимира и Дума о Богдане Хмельницкомъ с мотивом. – К., 1888. – С. 3 (Приложение к № 7 «Киевской старинь»).

²⁶ Philipp W. Ansätze ... – S. 24.

²⁷ De Baye J. Kiev, la mère des villes russes. – Paris, 1896.

²⁸ Loukomsky G. La ville sainte de Russie. Kiev, la mère des villes russes. – Paris, 1929.

Боротьба білогвардійців за Київ у 1918-1919 рр. здійснювалася під гаслом захисту «матері російських міст». Не даремно генерал-лейтенант Бредов під час переговорів з українським генералом А. Кравсом 31 серпня 1919 р. в Києві заявив тому, що «Киев – мать русских городов, никогда не был украинским и не будет»²⁹. Так, коротка літописна фраза-ідіома перетворилася в політичну платформу загарбання України Росією. Відповідно до цього гасла, відомий українофоб, російський письменник М. Булгаков, описуючи Київ тамтих часів, наводив слова свого белетризованого героя полковника Щеткіна, з якими той звертається до російських офіцерів-дружинників, що мають захищати столицю формально українського гетьмана – Київ – від військ С. Петлюри: «виправдайте довір'я матері російських міст, що гине», а генерал Картузов формував у Києві дружини для оборони «матері російських міст»³⁰. М. Булгаков писав як учасник цих подій.

Тоді ж були також спроби пристосувати ідеологему до українських політичних цілей. М. Шкільник, згадуючи Київ на початку 1918 р., зазначав (щоправда, вже набагато пізніше від самих подій): «здійснювались мрії, що золотoverхий Київ став матір'ю всіх городів вільної України»³¹. Юрист та історик С. Шелухин, інтерпретуючи назви Мала Русь і Велика Русь, доводив, що «тамтешня Русь (Велика. – Я. Д.) була колоніальною з Малої Русі і пішла туди з України, яка була для неї метрополією, корінною, матерною і головне місто якої Київ тому й звалось “матір'ю городів руських”»³².

Новий спалах ажіотажу довкола «матері міст» виник в українській т. зв. радянській москвоцентричній історіографії під впливом і як наслідок фальшивого ювілею 1500-річчя Києва. Це було чергове жонгливання ідеологемою, зрозуміло, в дусі не української національної, а загальноросійської ідеології. У такому ж напрямі працювали не лише для українського, а й для чужинецького читача М. Котляр, С. Кульчицький та, особливо, П. Толочко³³.

²⁹ Кравс А. За українську справу. Спомин про III корпус УГА після переходу за Збруч. – Львів, 1937. – С. 46.

³⁰ Булгаков М. Белая гвардия: Роман // *Его же*. Избранные произведения. – К., 1989. – Т. 1. – С. 38, 133.

³¹ Шкільник М. Україна в боротьбі за державність. (Спогади і роздуми). – Торонто, 1971. – С. 20.

³² Шелухин С. Україна – назва нашої землі з найдавніших часів. – Прага, 1936 (репр.: Дрогобич, 1992). – С. 24.

³³ Див., наприклад: Kotliar N., Kulchitsky S. Kiew. Ancient and Modern City. – Kiev, 1983 (chapter «Mother of Rus Towns»); книжку видали також російською та французькою мовами; Котляр М. Ф. Стежками Олега Віщого // Наука і культура: Щорічник. – К., 1985. – Вип. 19 (особливо с. 261); Toločko P. P. Kiew – «Mutter der russinschen Städte» // Welt der Slawen. Geschichte, Gesellschaft, Kultur. – München, 1986. – S. 206-210.

Філософ М. Попович дійшов досить дивного висновку, що «міста бували як люди і роди, “старші” й “молодші”, й “матерю городов руських” Київ вважався цілком не в літературно-метафоричному сенсі. Це було осмислення взаємовідносин міст за прикладом архаїчних міжлюдських відносин»³⁴.

Очевидно, що за такого трактування звичайної кальки з середньогрецької мови не могло бути й мови про відновлення первісної семантики ідіоми.

Протягом останнього десятиріччя – 90-х рр. ХХ ст. – використання ідеологеми далі продовжується, переважно в проросійському руслі. Бо й в українських, наприклад, посібниках не уточнюється, що треба розуміти під прикметником «руський», до того ж, що не менш дивно, питання розглядають у дусі надавання звань міст-героїв. П. Орбінський пропонує вчителям середніх шкіл поширювати думку, що «в IX ст. Київ отримав гучний титул “матері городів руських”»³⁵. В українському церковному русі використовує ідеологему Українська Православна Церква Київського патріархату. Патріарх Володимир (Романюк) проповідував, що «Київ є духовним центром східних слов'ян; саме кияни-русичі, наші предки, проповідували віру Христову на безмежних просторах тодішньої Володимирової імперії [...]. Ця ідея київської духовності, або, як її назвав літописець, “матері городів руських”, повинна фігурувати й сьогодні»³⁶.

Ідеологема продовжує бути продуктивною в політичному сенсі, запліднюючи намагання утворити єдину державу трьох слов'янських народів з центром у Києві, саме тому, що це місто – «мати городів руських». У 1993 р. один з лідерів тогочасного Фронту національного порятунку, народний депутат Росії М. Павлов, який їздив по Україні з пропагандою єдинодержавності, заявив, що він висуває ідею утворення держави Київська Русь від Берестя до Курильських островів, у якій «столицею держави міг би стати Київ – “мать городов русских”»³⁷. У трохі відмінному дусі висловлювався 1999 р. російський письменник В. Аксьонов: «якщо Україна проковтне колись Росію, це буде повернення до Києва, “матери городов русских”, до джерел»³⁸.

³⁴ Попович М. В. Мировоззрение древних славян. – К., 1985. – С. 138.

³⁵ Орбінський П. Д. Заснування і зростання Києва як центру Русі, Руської землі. (Розробка уроку для вчителів історії з нового посібника, який готує до друку Харківський державний педагогічний університет) // Джерело педагогічної майстерності. (Методичний бюлетень). – Харків, 1995. – Вип. 2. – С. 24.

³⁶ Цит. за статтею: Гнатюк І. Похорон патріарха – духовний Чорнобиль // Молодь України. – К., 1995. – 18 серпня.

³⁷ Вместо СССР – Киевская Русь // Аргументы и факты. – Москва, 1993. – № 26 (июнь).

³⁸ Писатель Василий Аксенов: «Если Украина поглотит когда-нибудь Россию, это будет возвращение к истокам» // Факты и комментарии в Украине. – К., 1999. – 27 июля.

Звичайна калька із середньогрецької мови *μητρόπολις*, тобто «столиця» (словосполучення «мати міст»), пройшла на українському та, загалом, на східнослов'янському ґрунті довгий, майже тисячолітній шлях від ідіоми через міфологему до ідеологеми церковного та політично-державного змісту. Ця еволюція – і престижна кар'єра – відбувалася поступово. Від ідіоми із зазначенням метрополії – столиці візантійської провінції та, в кожному разі, країни в зоні візантійського впливу (про що писав Адам Бременський) у XI ст. до столиці Київської держави. Ідіома не стала стійким терміном для позначення столиці (як, скажімо, у вірменській мові). У східнослов'янських мовах місце кальки зайняло інше слово «столиця», утворене від поняття князівського стола (престолу). У XV ст. ідіома перетворилася в міфологему духовно-церковного змісту. Подібні міфологеми з використанням образу матері виникали також в інших культурних ареалах, наприклад, в арабському (пригадати б назву для Каїру: Міср-умм-абд-дунья, тобто «мати світу», «столиця світу»). Може, й варто висловити припущення, що такий спосіб мислення – з алегоричним образом матері – характерніший для східної, християнської й нехристиянської, ментальності (греки-візантійці, вірмени, араби), ніж для західної.

В Україні у функції міфологеми словосполучення «мати міст руських» діяло десь до початку XVIII ст., щоб поступово набирати ідеологічного – церковного і державного – змісту в російському та українському варіантах. Церковний відтінок відійшов на другий план. Перетворення в ідеологему, наповнену гіпертрофованим політичним змістом, негативно вплинуло на наукове, історичне та лінгвістичне дослідження її первісних джерел, вуалюючи початкове значення ідіоми. Без сумніву, за наукового підходу до проблеми необхідно позбутися стереотипного мислення й відмовитися – для першого етапу існування ідіоми, зокрема, – від необґрунтованих манівців (наприклад, від єрусалимських паралелей). Вивчення міфологеми й ідеологеми на пізніших етапах їхньої еволюції вимагає конкретно-історичного підходу до обставин їхнього функціонування в різних періодах церковної та політичної історії України.

Легенда про св. Андрія Первозваного

Якщо на переказ про виникнення Києва – типовий епонімний міф, що виходив з реальної топографії давнього міста, – не було накладено майже жодного ідеологічного навантаження, потрібного для формування своєрідного національного апофеозу довкола столиці імперії (бо й піднесення перевізника Кия до рангу міфічного князя не відіграло особливої ролі для формування

образу про місто саме по собі), то вже цілком інакше створювалося уявлення довкола першого питомо київського, цілком уже свідомого ідеологічного конструювання міфу столиці, яке відбулось у XII ст. Маю на увазі легенду про св. апостола Андрія Первозваного та його перебування на Київських горах десь нібито в середині I ст. по Різді Христовому.

Висловлювалися різні міркування про ступінь достовірності легенди. У наш час хотілося б, щоб ніхто не намагався боронити її – для I ст. – історичність³⁹, хоча б також тому, що для тамтих давноминутих часів важко уявити собі дорогу з Таврії до Рима через місця, де пізніше виникли Київ та Новгород. Очевидно, в Херсонесі, якщо в ньому справді проповідував апостол Андрій (що сумнівно), добре знали, які шляхи ведуть до Рима, бо й Херсонес сам належав до нього, – і що нічого використовувати шлях «до варягів з греків». Тепер дехто підозрює, що легенда народного походження й відображає ранню християнізацію території пізнішої Русі⁴⁰, але з такими неаргументованими міркуваннями погодитися неможливо. Протягом десяти сторіч на землях майбутньої Київщини надто часто відбувалися кардинальні політичні й етнічні зміни, за яких збереження відомостей з I ст. після Різдва Христового було просто неймовірним. Не кажучи про те, що ніхто із сучасників або авторів, близьких до тих подій, не згадував про подорож св. Андрія вгору Дніпром та через Балтію до Рима.

Схиляюся до думки, що легенда про апостола Андрія відносно пізня (для київського літописання) вставка (що це вставка, погоджуються всі дослідники; дискусія ведеться щодо часу її появи в «Повісті временних літ») – це вставка 60-х рр. XII ст. Можливо, справді, інтерполяцію могли виконати прихильники антивізантійської та антиновгородської орієнтації київського митрополита Климентія Смолятича (позбавленого кафедри 1155 р.)⁴¹. Близька мені також думка, що легенда, в основному, книжного походження – найімовірніше, спрепарована одним з редакторів літопису, який знав з агіографічної літератури про перебування св. Андрія в т. зв. Скіфії, але не дуже уявляв, якою була ця Скіфія в I ст. (зрештою, тоді вже її не існувало).

³⁹ Рішуче відкидають легенду як вигадку: *Amman A.* Abrisse der ostslawischen Kirchengeschichte. – Wien, 1950. – S. 1011; *Kawerau P.* Ostkirchengeschichte. – Lovanii, 1984. – Bd. 4 (Das Christentum in Südost – und Osteuropa). – S. 79 (Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium. – Vol. 456. – Subsidia. – T. 71). Див. також прим. 47.

⁴⁰ *Брайчевський М.* Утвердження християнства на Русі. – К., 1988. – С. 8-11.

⁴¹ Див.: *Мальшевский И.* Сказание о посещении русской страны св. апостолом Андреем // Владимирский сборник въ память девятисотлѣтія крещенія Россіи. – К., 1888. – С. 34 (відбитка з: Труды Киевской духовной академии). Пор. також: *Карташев А.* Быль ли апостоль Андрей на Руси? // Христианское чтение. – СПб., 1907. – Т. 224. – Ч. 1. – С. 93.

Легенду частково оформили під фольклорний переказ, навіть з елементами народного анекдоту.

Чому лише 50–60-ті рр. XII ст.? Що в XI і на початку XII ст. (до т. зв. Сильвестрової редакції 1118 р.) цієї обширної вставки в літописі не було – не підлягає сумніву. З іншого ж боку, ім'я апостола перегукується з іменем Андрія Боголюбського, могутнього, правда, не київського, а північного князя, у 1169 р. навіть руйника Києва (що говорило б про вставку, здійснену до цього трагічного року) – літописець, можливо, хотів пригадати князеві його святого патрона. Антиновгородські тенденції, які пронизують закінчення легенди (насмішка над лазнями, в яких парилися й мучилися новгородці), співзвучні напрямові політики Андрія Боголюбського⁴².

Був серед видатних князів ще один Андрій – в XI ст., з яким намагалися пов'язувати легенду, пропонуючи таку розв'язку, за якої переказ, обов'язково народний (а відкіля ж він взявся?), існував в XI ст. в усній формі, а лише у XII ст. його внесли до літопису. Цим Андрієм був князь Всеволод Ярославич (1030-1093, з 1076 р. київський князь), хресне, не слов'янське ім'я якого Андрій. І сам князь, і його оточення справді пам'ятали про Первозваного (доказ: андріївські церкви – у Києві, заснована 1086 р.; в Переяславі, згадка після 1089 р.; в Новгороді, збудована вже після смерті Всеволода в його пам'ять). Намагалися обґрунтувати наявність культу апостола Андрія за часів князя Всеволода, на який – культ – Всеволод нібито отримав навіть згоду візантійського імператора, котрий таким чином схвалив рівноправність Константинополя та Києва. Цей останній «доказ» виявився наслідком наукової помилки. 1875 року російський візантиніст В. Васильєвський висловив переконання, що імператор Михайло VII Дука листувався з князем Всеволодом і в одному з листів погодився на ідею про одночасне в минулому проповідування християнства у Візантії та на Русі⁴³. Гіпотезу почали вважати фактом, хоча в листах не було імені ні Андрія, ні Всеволода, – і незважаючи на те, що, як неодноразово доводили, листи адресовані Робертові

⁴² На все це звернув увагу ще: *Седельников А.* Древняя киевская легенда об апостоле Андрее // *Slavia*. – Praha, 1924. – Roč. 3. – Seš. 2-3. – S. 316-335. Але його гіпотезу, опубліковану за кордонами тодішнього СРСР, переважно не згадували.

⁴³ Див.: *Васильевский В. Г.* Два письма византийского императора Михаила VII Дуки к Всеволоду Ярославовичу // *Его же.* Труды. – СПб., 1909. – Т. 1. – Вып. 1. – С. 3-55. За В. Васильєвським це повторило дуже багато дослідників: *Приселковъ М. Д.* Очерки по церковно-политической истории Киевской Руси X–XII вв. – СПб., 1913. – С. 100-162 (Записки ист.-филол. фак-та Имп. С.-Петербургского ун-та. – Ч. 116); *Philipp W.* Ansätze... – S. 19; *Лихачев Д. С.* Комментарии // *Повесть временных лет*. – Москва; Ленинград, 1950. – Ч. 2. – С. 218; *von Rauch G.* Frühe christliche Spuren in Russland // *Saeculum*. – Freiburg; München, 1956. – Bd. 7. – H. 1. – S. 43-45.

Гвіскардові (1015-1085), творцеві норманської держави в Італії, що пізніше ще раз аргументовано підтвердив М. Левченко⁴⁴. Однак чимало істориків й після висновків М. Левченка та інших нездатні розпрощатися з престижним для Русі-Росії науковим міфом⁴⁵. «Доказ» виявився помилкою, бо Візантія насправді ніколи не погодилася б на рівноправність і одночасність виникнення християнських традицій Візантії та Русі вже навіть не з престижних, але просто з ієрархічних міркувань – це позбавляло б її прав зверхності над Руссю. На території пізнішої Русі – на відміну від Візантії – у I ст. ніхто християнства не проповідував.

Отже, легенда про апостола Андрія на Київських горах, освячення ним місця, на якому згодом мало вирости місто, ймовірно, виникла як переказ книжного походження із завуальованими реверансами в бік Андрія Боголюбського, поєднана з народним анекдотом антиновгородського спрямування. (Дехто міг би сказати, що в цьому анекдоті відбився українсько-російський антагонізм – існували й такі інтерпретації⁴⁶, але це вже натяжка – були київсько-новгородські протиріччя, а новгородську націю два століття пізніше винищували й асимілювали якраз московити.)

Які ж книжні джерела легенди і, врешті, її ідеологічний зміст з погляду апофеозу Києва? Чи справді живий апостол Андрій проповідував на північному побережжі, зокрема в Таврії та в прилеглий до неї т. зв. Скіфії, – дуже сумнівно⁴⁷ (перші доведені сліди християнства на цьому побережжі дату-

⁴⁴ Левченко М. В. Очерки по истории русско-византийских отношений. – Москва, 1956. – С. 407-418. Його підтримали інші науковці, серед них: *Мюллер Л.* Древнерусское сказание о хождении апостола Андрея в Киев и Новгород // *Летописи и хроники*: Сб. ст. 1973 г. – Москва, 1974. – С. 50-51.

⁴⁵ *Кузьмин А. Г.* Сказание об апостоле Андрее и его место в начальной летописи // *Летописи и хроники*: Сб. ст. 1973 г. – Москва, 1974. – С. 39; *Брайчевський М.* Утвердження... – С. 10-11.

⁴⁶ *Голубинский Е.* История Русской Церкви. – Изд. 2-е, испр. и доп. – Москва, 1901. – Т. 2. – Ч. 1. – С. 25-26. Є. Голубінський пише: «Редакція [легенди] належала Малоросії; має на меті наполовину прославлення Києва, на горах якого апостол поставив хреста, наполовину ж висміяти великоруський Новгород, в якому він чудувався дивним великоросійським лазням».

⁴⁷ *Müller L.* Byzantinische Mission nördlich des Schwarzen Meeres vor dem elften Jahrhundert // *Proceedings of the XIIIth International Congress of Byzantine Studies*. Oxford, 5-10 September, 1966. – London; New York; Toronto, 1967. – P. 29; *Moravcsik Gy.* Byzantinische Mission im Kreise der Türkvolker an der Nordküste des Schwarzen Meeres // *Ibid.* – P. 15-17 (тут дотогочасна література питання); *Dvornik F.* The Idea of Apostolicity in Byzantium and the Legend of the Apostle Andrew. – Cambridge, Mass., 1958. – P. 188-190, 223-263; *Podskalsky G.* Christentum und theologische Literatur in der Kiewer Rus' (988-1237). – München, 1982. – S. 12-13 (література про легенду); *Müller L.* Die Taufe Russlands. Die Frühgeschichte des russischen Christentums bis zum Jahre 988. – München,

ються III ст.). Ця його діяльність, якщо вона була, оповита легендарними мотивами (розгляд яких не є моїм завданням), відображена в творах видатних істориків та отців Церкви (наприклад, у Григорія Назіанзького, Євсевія Кесарійського, Никифора Каліста, Орігена), у дуже багатьох апокрифічних сказаннях і діяннях⁴⁸. Цим питанням присвячена багата література і значна кількість джерельних текстів опублікована.

Для візантійської науки, також XII ст., характерна анахронізація географічних і етнічних назв, за якої Русь і русів часто називали Скіфією та скіфами. Київський книжник, знаючи про це і проповідницьку діяльність св. Андрія у т. зв. Скіфії – на докладніше не визначеній території, «домислив» його подорож разом з учнями вгору Дніпром (через пороги), що, однак, зовсім не свідчило про північнопричорноморську «Скіфію» (яка давно вже не існувала). Пишучи про подорож до Рима через Балтію, літописець частково повторив схему шляху «з греків до варягів», який передбачав і дорогу до Рима через край варягів⁴⁹. Та шлях «з греків до варягів» у I ст. після Р. Х. ще не функціонував. З іншого ж боку, легенду, в географічному відношенні, ледве чи варто пояснювати буквально: мовляв, Візантії, в розумінні пізнішого міста Константинополя, у I ст. ще не було, тому він мусив їхати до Рима

1987. – S. 9-16; *Poppe A.* Two Concepts of the Conversion of Rus' in Kievan Writings // *Harvard Ukrainian Studies.* – Cambridge, Mass., 1988-1989. – Vol. 12-13. – P. 498-501. Ідею про реальність проповіді св. Андрія в Таврії та Скіфії не здатна врятувати дуже скрупульозна, історико-географічна за змістом (побудована на прискіпливому аналізі географічної номенклатури) розвідка: *Петровскій С. В.* Сказанія обь апостольской проповѣди по сѣверо-восточному Черноморскому побережью. (Очеркъ изъ истории древне-христіанской литературы) // *Записки Императорскаго Одесскаго общества истории и древностей.* – Одесса, 1897. – Т. 20. – С. 29-148; 1898. – Т. 21. – С. 1-184 (також окремою книжкою). Дехто з дослідників хотів таки бачити св. Андрія в Херсонесі. Див.: *von Rauch G.* Frühe christliche Spuren... – S. 44. Як незрозумілий анахронізм сприймаються спроби врятувати достовірність легенди про св. Андрія в наш час у науковому плані. Див.: *Murjanoff M.* Andreas der Erstberufene im mittelalterlichen Europa // *Sacris Erudiri.* – Steenbrugge, 1966. – Т. 17, 2. – S. 411-427; *Мурыянов М. Ф.* Андрей Первозванный в «Повести временных лет» // *Палестинский сборник.* – Ленинград, 1969. – Вып. 19 (82). – С. 159-164; також: *Брайчевський М.* Утвердження... – С. 11 (говорить про наявність у легенді «історичних фактів», хоча й не уточнює, на чому конкретно вони базуються).

⁴⁸ Усе ще актуальний огляд: *Lipsius R. A.* Die apocryphen Apostelgeschichten und Apostellegenden. Ein Beitrag zur altchristlichen Literaturgeschichte. – Braunschweig, 1883. – Bd. 1. – S. 543-622; *Ergänzungsheft.* – Braunschweig 1883-1890. – S. 28-31; а також: *Dvornik F.* The Idea of Apostolicity..., див. прим. 47.

⁴⁹ *Повесть временных лет...* – Т. 1. – С. 12 (недатована географічна частина літопису). До питання про цей шлях: *Робинсон А. Н.* Маршрут апостола Андрея // *Scandinavica.* – Copenhagen, 1983. – Vol. 29. – P. 77-100.

через Балтію. Бо з Херсонеса до Середземного моря і Рима вів інший морський шлях. Чого літописець не домислював – це проповідницької діяльності. Загалом виходить, що, пробиваючись Дніпром на північ, св. Андрій не зустрічав людей аж до Новгороду – та й там бачив їх лише в лазнях, – що дискредитувало новгородців з погляду як Києва, так і Володимира на Клязьмі у XII ст. Причина такої подачі легенди ясна: якби зустрічали людей, то намагалися би проповідувати (якою мовою?) і треба було б згодом визнати поразку Христової науки в I ст., бо насправді християнство прийшло до Києва набагато пізніше, лише у IX–X ст. Тому була подорож без проповіді.

Найважливіше ж ідеологічне навантаження легенди, в якій воєдино злилася міфологема з ідеологемою: невідомий чернець з Києво-Печерського монастиря наважився поставити Київ поряд з Константинополем. Правда, він мав у цьому плані деяких менш сміливих попередників: Нестор у «Чтенні о св. мученикахъ Борисъ и Глѣбъ» прирівнював князя Володимира до імператора Костянтина⁵⁰. За апокрифічними сказаннями, св. Андрій у Візантії (ще невеликому поселенні, попередникові пізнішого Константинополя) проповідував, заснував єпископську кафедру, поставив хреста – на Київських горах св. Андрій хоча й не проповідував і не засновував кафедри, але також поставив хреста і благословив майбутнє місто. Генеалогія міста – столиці Русі, таким чином, продовжилася на кілька століть раніше міфічного Кия і здобула священний, по суті, автокефальний, незалежний від Візантії, ореол. Не кажучи вже про те, що Русь, за цією легендою, ввійшла до категорії тих країн, християнство яких пов'язувалося з часами апостолів. Знаменна церковно-політична тенденція легенди. У ній вперто замовчується Константинополь (пригадаємо: переказ вписаний до літопису в XII ст. вже після розколу єдиної Церкви), св. Андрій їде до Рима, а з Рима повертається просто до Синопа. Виразна проримська і ще більше виразна антивізантійська суть легенди – одночасно з київською престижно інdependentською – ясна⁵¹.

Є ще протилежні погляди дослідників, що, навпаки, прийняття св. Андрія в ролі апостола Русі якраз прив'язувало Київську Церкву до Константинополя, бо св. Андрія загалом вважали апостолом Греції⁵². Проте якраз із ві-

⁵⁰ *Абрамовичъ Д. И.* Житія святыхъ мучениковъ Бориса и Глѣба и службы имъ. – Петроградъ, 1916. – С. 4 (Памятники древнерусской литературы. – Вып. 2).

⁵¹ Пор. також: *Погодин А.* Повесть о хождении апостола Андрея в Руси // *Byzantinoslavica*. – Praha, 1937-1938. – Т. 6. – Р. 128-147.

⁵² *Philipp W.* Ansätze... – S. 19. Про можливі візантійські джерела легенди пор.: *Чачурова И. С.* «Хождение» апостола Андрея в византийской и древнерусской церковно-идеологической традиции // *Церковь, общество и государство в феодальной России*. – Москва, 1990. – С. 7-23.

зантийського боку ніколи не було підтвердження легенди про апостола Андрія на Русі, а цього треба б чекати, якщо легенду розцінювати як провізантійську.

У цьому разі необхідно відмовитися від гіперкритичного історико-географічного трактування легенди, що, мовляв, у I ст., коли проповідував св. Андрій, Візантія ще була невеликим поселенням і тому апостол мусив прямувати до вічного міста Рима. (Зрештою, в цьому ж самому поселенні, у Візантії, саме св. Андрій заснував, знову за іншою легендою, яку повинен був знати київський книжник, єпископську кафедру). Автор XII ст. не намагався дотримуватися історико-географічних реалій – це ж була побожна вигадка. Тому в нього цілком вільно інтерпретується діяльність св. Андрія в Причорномор'ї, а подорож до Рима здійснюється аж через Балтію, що не могло бути доцільним. Для автора тогочасне – у XII ст. – протистояння Рим – Константинополь було визначальним, і він свідомо заклав, поряд з інdependentською, також проримську орієнтацію до легенди.

Важко сказати, чи андріївська легенда – горда й навіть повна національної зарозумілості – пустила глибоке коріння в колишній уже столиці східнослов'янської імперії. Київ переживав період занепаду, вирвати з якого не могла його й надзвичайно престижна ідеологічна ін'єкція. Через 80 років місто лежало в руїнах. Спробу за допомогою штучно сконструйованої традиції стати – як по політичній, так і по церковній лінії – в одному ряді з блискучим Константинополем реальний розвиток подій жорстоко перекреслив.

Необхідно згадати, що ідеологема про св. Андрія – без сумніву, дуже видатного з погляду церковного престижу апостола (брата св. Петра, одного з учнів Івана Хрестителя, якого, Андрія, Ісус Христос покликав до себе на річці Йордані раніше від св. Петра – тому він і став Первозваним) натрапила на досить сильний опір на Русі.

Такі протиріччя, як не дивно, відобразилися в самому літописі (що також свідчить про легенду як інтерполяцію). Радвілівська (радивилівська) копія Лаврентіївського літопису говорить під 893 р., що першим, хто вивчав слов'янську мову, був св. апостол Павло, який став учителем Моравії та Русі, поставив єпископа й намісника, а слов'янська мова, за літописцем, та сама, що й руська⁵³.

Інша, ще сильніша, київська інтелектуальна течія наполягала – згідно з правдою, – що жодних апостолів на Русі не було, отже, не було ні св. Андрія, ні св. Павла. Про це говориться двічі в «Повісті временних літ» під 983 та 988 рр.⁵⁴ Заперечення є також в інших творах давньоруської літератури

⁵³ Полное собрание русских летописей. – Ленинград, 1926 (репр: Москва, 1962). – Т. 1 (Лаврентьевская летопись). – Вып. 1 (Повесть временных лет). – С. 28.

⁵⁴ Повесть временных лет... – Т. 1. – С. 342 (983 г.).

(наприклад, у Несторовому «Чтенію о житіи и погубленіи св. страст. Бориса и Гльба», в житію Леонтія Ростовського – всі персонажі з XI ст.)⁵⁵. Твердження літописів, житійної літератури XI ст. (Несторове «Чтеніє» написане в 1081-1088 рр.), що на Русі апостоли ніколи не проповідували, М. Приселков інтерпретував дуже штучно – виключно як опозицію до легенди, що виникла нібито в домі князя Всеволода⁵⁶.

Але і в цей спосіб врятувати датування часами Всеволода, як я вже згадував, ледве чи вдалося – просто легенди тоді ще не існувало. Найвиразніше теза про відсутність апостолів прозвучала в митрополита Іларіона, у його «Слові о законі і благодаті» (це ще початок 50-х рр. XI ст.), в якому він конструє постать рівноапостольного князя Володимира Святославича, а перелічуючи тих святих, котрі поширювали вчення Ісуса Христа в тогочасній ойкумені, називає тільки святих Петра, Павла, Йоана Богослова, Фому і Марка (їх він прирівнює до князя Володимира), ігноруючи цілком Андрія. Очевидно, це він зробив продумано, свідомо замовчуючи у своєму переліку місіонерство Візантії (яку, зрештою, шанує за побожність) та її загально-визнаного апостола Андрія. І хоча більшість житій рівноапостольного князя Володимира, починаючи від найдавніших текстів XIII–XIV ст., згадують св. Андрія як апостола Греції, та інші тексти, залежні від похвального слова Іларіона (навіть пізні – XVII ст.), св. Андрія пропускають⁵⁷. Ідея рівноапостольності святого князя Володимира, на канонізацію якого Константинопольська Церква довго не погоджувалася (проголошення святим відбулося десь між 1240 та 1305 рр., найімовірніше 1284 р.)⁵⁸, йшла по національній лінії набагато далі від церковної ідеологемі. Св. Андрій, хоча й не грек за національністю, вважався апостолом Греції (Візантії), для Русі ж був явно чужинцем, а рівноапостольний Володимир був своїм, власним, який, крім цього, дійшов до християнської віри самостійно, немов за голосом згори, за особливим одкровенням, а не під впливом якогось (єврейського, грецького) проповідника. Якщо порівнювати силу антивізантійської тенденції, то вона

⁵⁵ Зведення даних (трохи застарілих) див.: *Жданов И. Н.* Слово о законе и благодати и Похвала кагану Владимиру // *Его же. Сочинения.* – СПб., 1904. – Т. 1. – С. 58-59.

⁵⁶ *Приселковъ М. Д.* Очерки... – С. 160-162.

⁵⁷ Див. тексти і дослідження: *Соболевский А.* Памятники древнерусской литературы, посвященные Владимиру св. // *Чтения въ Историческомъ обществѣ Нестора Лѣтописца.* – К., 1888. – Кн. 2, отд. 2-й. – С. 7-68; *Серебрянский Н. М.* Древнерусские княжеские жития. (Обзор редакций и тексты) // *Чтения в Императорскомъ Обществе истории и древностей российских.* – Москва, 1915. – Кн. 3 (254). – С. 1-295, 1-186

⁵⁸ Див. зведення новіших гіпотез: *Korpela J.* Beiträge zur Bevölkerungsgeschichte und Prosopographie der Kiewer Rus' bis zum Tode von Vladimir Monomach. – Jyväskylä, 1995. – S. 223. – (Studia historica Jyväskyläensia. – Bd. 54).

була більшою в поєднанні з іменем князя Володимира, ніж у зв'язку з апостолом Андрієм, незалежно від того, що літописець поєднував його з Римом, ігноруючи Грецію. Кажучи сьогоднішньою термінологією, ідеологема про рівноапостольного Володимира – свідчення високої національної свідомості Русі в XI ст., що відбилася в політично-церковній сфері.

Була, однак, принципова різниця між ідеологемою з постаттю св. Андрія та другою ідеологемою з апофеозом князя Володимира. У першій йшлося про ідеологізацію головного міста – столиці Русі, із залученням для цього образу апостола-місіонера, у другій – лише про особу князя.

Можна повністю погодитися з тезою А. П. Власто, що пошуки апостола Русі були пов'язані з потребою мати для найважливіших християнських центрів (рівня патріархатів) обов'язково засновника-апостола⁵⁹. Тому й приховане або й неприховане антивізантійське спрямування обох ідеологем – про св. апостола Андрія та про св. рівноапостольного Володимира – досить ясне.

Необхідно згадати, що не так давно в історичній науці з'явився напрям із запереченням будь-яких тенденцій у легенді. «В сказанні взагалі немає ясної політичної або церковно-політичної тенденції», – пише Л. Мюллер⁶⁰. На його думку, легенда призначена лише для того, щоб звеличувати Київ. З таким трактуванням легенди як виключно белетристичної вставки до літопису погодитися не можна. Тим більше, що тенденційність легенди добре розуміли автори наступних сторіч (до XVII ст. включно) і тому або зберігали чи підсилювали її антивізантійське, або вносили цілком нове антиримське спрямування. Л. Мюллер у своїй студії змішував часові детермінанти (I ст., неактуальне для легенди – XI–XIII ст. – інтерпретації XIX–XX ст.), що зробило пропоновані ним висновки непрозорими й малопереконливими. Немов на противагу такій негативістичній гіпотезі Л. Мюллера виникла різко завульгаризована інтерпретація легенди М. Муряновом, що, мовляв, «феодална влада була зацікавлена в тому, щоб виховувати народ у потрібному їй дусі на наочній, можливій для сприйняття картині традиції – християнській, але з ознаками державного суверенітету»⁶¹. Залишаю цю тезу без коментарів.

⁵⁹ *Vlasto A. P.* The Entry of the Slavs into Christendom. An Introduction to the Medieval History of the Slavs. – Cambridge, 1970. – P. 260-261.

⁶⁰ *Мюллер Л.* Древнерусское сказание... – С. 54-55. У своєму дослідженні Л. Мюллер намагається по черзі заперечити антивізантійську, приморську, а також інші тенденції та відкидає вияви автокефалізму в легенді.

⁶¹ *Мурьянов М. Ф.* О десятинной церкви князя Владимира // Восточная Европа в древности и средневековье: Сб. ст. – Москва, 1978. – С. 171.

Ідея апостольського благословення для Києва не зникла для України цілковито, проте її культивували якось в'яло, в матових тонах. Та й на Півночі легенду згадували рідко (у Єпіфанія Премудрого – в «Житіи св. Стефана Пермського», бл. 1420 р., в ігумена Волоколамського монастиря Йосифа Саніна «Сказаніе о новоявившейся ереси новгородскихъ еретиковъ...», кінець XV – початок XVI ст.). Але в XVI ст. легенду вже міцно бере на своє озброєння не Україна, а Новгород, підкорений Москвою 1478 р., однак із ще збереженою міфотворчою традицією. Джерела ж новосконструйованого міфу сягали до первісної літописної легенди зі згадкою про новгородське відгалуження по дорозі св. Андрія. Біля Новгорода, за повістю про життя Михайла Клопського (Салоса), написаною в Новгороді 1537 р., св. Андрій «жезль свой погрузи мало въ землю и отголь мьсто оно прозвась Грузино». Цей жезл, з яким пов'язано багато чудес, нібито зберігся до тамтого часу в церкві св. Андрія, збудованій у селі Грузино. «Книга степенная царского родословия», складена придворним духівником Андрієм (пізніше – митрополитом Афанасієм; твір 1560-1563 рр.), модифікувала легенду для обґрунтування абсолютної влади царя. Виявляється, що св. Андрій «прообразоваше же божественнимъ крестомъ въ Русей земли (тобто в Києві. – Я. Д.) священное чиноначалие. Жезломъ же прообрази въ Руси самодержавное царское скипетроуправление, иже начася отъ Рюрика»⁶². Подібні думки проходять у написаних у той же період житіях княгині Ольги та князя Володимира.

У середині XVI ст. Московська Православна Церква, ґрунтуючись на легенді про св. Андрія, почала звати себе апостольською, чим проголосила себе рівною Константинопольській, а навіть вивищувала себе над нею, бо, мовляв, лише в Московщині збереглося справжнє православ'я. Московська переробка легенди сягає своїми початками часів царя Івана III, коли дуже загострилися відносини з греками. Одночасно вона була спрямована і проти Рима. Легенду вміщували в прологах і збірниках різних редакцій, наприклад, у «Тверском сборнике» (літописному, середина або кінець XVI ст.), у патериках – хоча б у Волоколамському патерику Досифея Топоркова (середина XVI ст.)⁶³.

Іван Грозний 1582 р. без жодних вагань включив легенду до системи доказів про стародавність північного, московського християнства, нібито

⁶² Повѣсть о Михаилѣ Клопскомъ // Повѣсти религиознаго содержания, древнія полученыя и посланія, извлеченныя изъ рукописей Николаемъ Костомаровымъ. – СПб., 1862. – С. 37 (Памятники старинной русской литературы. – Вып. 4); Полное собрание русских летописей. – СПб., 1908. – Т. 21. – Половина 1. – С. 7 («Книга степенная»).

⁶³ Древнерусские патерики. Киево-печерский патерик. Волоколамский патерик / Подгот. Л. А. Ольшевская, С. Н. Травников. – Москва, 1999. – С. 81.

безпосередньо отриманого від апостолів. Відповідь царя послові з Ватикану Антонієві Поссевіно звучала так (у кондесованому – на підставі кількох текстів – викладі єпископа Макарія): «Ми прийняли християнську віру від самого початку християнства, коли апостол Андрій приходив у наші краї і відки відправився до Рима [...]. Таким чином, в один і цей же час, коли ви прийняли християнську віру, прийняли її також ми, але вона досі збереглася непошкодженою, а у римській вірі сьогодні сімдесят вір, як ти сам говорив мені в Стариці»⁶⁴. Царева доктрина, проголошена в присутності багатьох духовних і світських, стала на довший час визначальною для московського православ'я.

Легенда про св. Андрія здійснила в XVI – на початку XVII ст. своєрідний переможний похід по Західній Європі. Її повторило чимало авторів, модифікуючи легенду за власним почином або на підставі докладніше не відомих московських джерел. Ось кілька авторів для прикладу.

Йоганн Фабер, освічений домініканець, віденський єпископ, присвятив одне зі своїх посланій – до австрійського архикнязя Фердинанда 1525 р. – викладові релігійної ситуації в Московщині, зазначаючи при цьому, що християнство туди прийшло після проповідей св. Андрія⁶⁵. Зігмунд цу Герберштейн, дипломат на службі німецького імператора, після посольств до Москви 1517 та 1526 рр., пишучи монографію про Московщину, згадав про хрещення Русі св. Андрієм ще до Володимира й Ольги. Апостол, виїхавши з Греції, а далі плывучи Дніпром проти течії, «прийшов до гір, на яких тепер розташований Київ, там він поблагословив і охрестив усіх мешканців, а також поставив хреста і пророкував, що ласка хреста проявиться щедро, а на цих місцях буде багато християнських церков»⁶⁶.

Алессандро Ваніні (Твагнін), італієць на польській військовій службі, обережно писав, що «Русь твердить і хвалиться, бо прийняла християнську віру від апостола Андрія». Він приплив з Греції «до Києва, що був тоді столицею Русі й там поблагословив і охрестив цілу руську землю та поставив на місці знак хреста» (у виданні 1584 р.). Пізніше А. Ваніні доповнив,

⁶⁴ Див.: *Макарій ep.* История Русской Церкви. – СПб., 1877. – Т. 8. – С. 394. Про це московська сторона говорила також іншим чужинцям, тому легенда потрапила до їхніх мемуарів та праць: Ц. Баронія, З. цу Герберштейна, Й. Фабра, А. Ваніні (Твагніна), П. Одерборна, М. Орбінича, а навіть до Павла Галєбського (Алєпського).

⁶⁵ *Faber J.* Ad sereniss. principem Ferdinandum archiducem Austiae, Moscovitarum iuxta Mare Claciale religio // *Rerum Moscovitarum auctores varii unum in corpus nunc primum congesti...* – Francofurti, 1600. – P. 133.

⁶⁶ *zu Herberstein.* Neuperg et Guettenhag S. *Rerum Moscovitarum commentarii...* – Basileae, 1551. – P. 26-27; *Ejusd.* Neuperg und Gütenhag S. *Moscoviter wunderbare Historien: in welchen der treffenlichen grossen Land Reussen...* – Basel, 1567. – S. XXX–XXXI.

що не лише охрестив, але й «навчив віри», про що свідчать руські літописи та про що широко пишуть в інших творах (у виданні 1611 р.)⁶⁷.

Німецький протестантський проповідник Пауль Одерборн, який виконував свої обов'язки в Прибалтиці, також уважав, що св. Андрій виїхав з Греції та «подався потім до Києва, який був раніше (від тих часів, у яких жив автор. – Я. Д.) найважливішим руським торговельним містом і всюди навчав народ про велике одкровення Бога, охрестив цілу країну та вказав їм на знак хреста, яким вони повинні себе благословляти»⁶⁸. Мавр Орбінич, далматійський історик, зачинатель південнослов'янської історіографії, дотримувався скептичного погляду, викладаючи відомості, запозичені від З. цу Герберштейна⁶⁹.

Незважаючи на проблиски критицизму, західноєвропейська історична наука зробила чимало для того, щоб поширити й обґрунтувати сумнівну достовірність московської редакції ідеологеми про св. Андрія, схиляючись до думки, що саме св. Андрій охрестив мешканців Києва, який уже існував у I ст. по Р. Х.

У Московській Русі легенду почали активно експлуатувати в середині XVIII ст., коли противники реформи в дусі еллінізації московського православ'я знову намагалися довести – перед греками – його, московського православ'я, первісну чистоту (полемічні виступи Арсенія Суханова в «Проскритарії» 1649-1653 рр.).

У Москві дивилися на легенду про св. Андрія не лише як на підставу для існування окремої, незалежної від Константинополя Православної Апостольської церкви, Церкви навіть кращої від Візантійської, але також як на фундамент політично-теологічної доктрини московського самодержавства, символом якого став хрест св. Андрія на Київських горах та його жезл біля Новгорода. У Києві ж і взагалі в Україні послідовно підкреслювали залежність Київської Православної Церкви від Константинополя (й, очевидно, не-

⁶⁷ *Guagnini A. Rerum Polon[icarum] tom[us] II. Poloniae, Lituaniae, Samogitiae, Russiae, Massoviae, Prussiae, Livoniae, Moschoviae, Tartariae... accuratum recensionem complectens.* – Francofurti, 1584. – P. 213; *Gwagninus A. Kronika W[ielkiego] x[ri]j[ę]stwa Moskiewskiego u państw do niego należących.* – [Kraków], 1611. – S. 23. Перше видання 1578 р. Є обґрунтовані підозри, що історичні праці А. Ваніні – це плагіат.

⁶⁸ [Oderborn P.]. *Des grausamen Tyranen Johannis Basilidis, sonst Jwan Wasilowitz genannt, gewesenenen Czaars in der Muschkau Leben und Thaten / Aus dem Lateinischen...* – Erffurth, 1698; з: *Anhang von der reussischen oder moscowitischen Religion...* – Leipzig, 1698. – S. 7-8. Текст з кінця XVI ст.

⁶⁹ *Orbini Rauseo M. II Regno di gli Slavi hoggi corrotamente detti schiavoni. Historia.* – Pesaro, 1601. – P. 90-91; *Ejusd. Origine de gli Slavi e progresso dell'imperio loro.* – Pesaro, 1606. – P. 92-93.

залежність від Москви, хоча про це голосно не говорилося, – принаймні до 80-х рр. XVII ст.), ґрунтуючись на генетично цій самій андріївській легенді. Це було викликано боротьбою з уніатством та Римом. Про державно-правове використання легенди – також у Московщині – не могло бути й мови.

Починаючи від середини XVI ст., можна говорити про фактичне протиставлення київської та московської традицій адаптування легенди про св. Андрія. При цьому в XVI–XVII ст. різко змінилися ідеологічні акценти: антивізантійський міф домонголо-татарської Русі перетворили в провізантійський. Невідомий автор (мабуть, кінця XVI – першої половини XVII ст.) українського київського життя князя Володимира, значно розширеного (порівняно із взірцями княжих часів) і переписаного в збірниках XVII ст., твердив, не допускаючи сумнівів, що «первое крестилася Русь й народь словенскій от святого славнаго й всехвалнаго первозваннаго Андрья», який поставив хрест там, де тоді (в часах автора нової редакції життя) була церква Св. Симеона⁷⁰. Цей сюжет незабаром поширили, намагаючись ще більше зматеріалізувати легенду, підвести під неї пам'ятки матеріальної культури (храм, хрест).

Архимандрит Києво-Печерської лаври Захарія Копистенський у «Палинодії или книгъ оборони кафолической святой апостольской восточней церкви» (перша версія датується 1617-1619 рр.; друга, ширша – 1620-1624 рр.)⁷¹ пропагує ідею, що Андрій, перший проповідник християнства на Русі, який прийшов з Константинополя, поставив у Києві на горі Вздихальній (Вздихальниці; назва, як пояснював автор, можливо, від того, що св. Андрій відпочивав – «отдохнул» – на ній) церкву Воздвиження Чесного Хреста, що збереглася до часів З. Копистенського, і хрестив тут багато людей. «Нехай теде вьдають ясне, – писав архимандрит, – аж Андрей святыи апостоломь росскимь былъ». Легенду він виклав за «Синасаром» («Прологом»), де вона вміщена під 30 листопада. З перебування св. Андрія в Києві (так немовби він уже існував) З. Копистенський зробив «право божественное й апостольское»

⁷⁰ *Соболевский А.* Памятники древнерусской литературы, посвященные Владимиру св. // Чтения въ Историческомъ обществѣ Нестора Лѣтописца. – К., 1888. – Кн. 2, отд. 2-й. – С. 36. Подібно в мінейних житіях князя Володимира (під днем 15 липня) в українських рукописах XVII – початку XVIII ст. Див. тексти в: *Павленко Г. І.* Становлення історичної белетристики в давній українській літературі. – К., 1984. – С. 165, 198-199.

⁷¹ Див.: *Struminsky B.* Introduction // Lew Krevza's «Obrona iednosci cerkiewney» and *Zaxarija Kopystens'kyj's «Palinodia»*. – Cambridge, Mass., 1987. – P. XXXV. – (Harvard Library of Early Ukrainian Literature); *Ejusd.* Foreword // Lev Krevza's «A Defense of Church Unity» and *Zaxarija Kopystens'kyj's «Palinodia»*. – Cambridge, Mass., 1995. – Part 1 (Texts). – P. XVI, XVIII. – (Harvard Library of Early Ukrainian Literature. English Translations. – Vol. 3, part 1).

належності Київської Церкви до Константинополя⁷² (хоча в самій літописній легенді, як пам'ятаємо, про Константинополь не йшлося, лише про Рим, якого, зрештою, і згадує за «Синасаром» також З. Копистенський, не надаючи, однак, цій згадці значення). Прихід св. Андрія до Києва цей автор кваліфікує як чудо та вважає, що внаслідок пророцтва апостола відбулося пізніше хрещення князя Володимира. Основна ідея «Палінодії» – вірність константинопольському патріархові й ворожість до Рима⁷³. З іншого ж боку, приїзд єрусалимського патріарха Феофана для відновлення православної єрархії в Україні З. Копистенський порівнює з прибуттям у минулому св. Андрія⁷⁴. Також у своїх творах архимандрит глорифікує св. Андрія, наприклад, у передмові до Йоана Золотоустого «Бєсьдь на 14 посланій святого апостола Павла...» (Київ, 1623), де сказано, що св. Андрій «як учитель преславний приходив (...) на Русь»⁷⁵; у присвяті князеві С. Святополк-Четвертинському в цьому ж виданні⁷⁶ і у ще іншій передмові до Йоана Золотоустого «Бєсьдь на дьянія св[я]тых апостоль...» (Київ, 1624), в якій пишеться, що Київ існував у часи св. Андрія на цьому ж місці, де тепер, та що це був «ц[а]рствующій тогда градъ»⁷⁷.

Аналогічну ідею проводить у той же період ігумен Києво-Михайлівського монастиря Йов Борецький (правда, авторство його не є певне) в «Совьтовані о благочестіи». У цій, мабуть, пропозиції на собор 1621 р. св. Андрій

⁷² [Копыстенский З.] Палинодія. Сочинение Захаріи Копыстенского. 1621 годъ // Русская историческая библиотека, издаваемая Археографическою комиссією. – СПб., 1878. – Т. I. – Кн. 4. – С. 965-966, 969-970, 973, 1070-1071, 1077, 1104. Цит. з с. 970.

⁷³ Пор. інтерпретацію «Палінодії»: Грушевський М. Історія української літератури. – К., 1995. – Т. 6. – С. 304-306; також інших творів З. Копистенського: Там само. – С. 59, 103.

⁷⁴ [Копыстенский З.] Палинодія... – С. 1068.

⁷⁵ [Копистенський З.] Предословіє на книгу Бєсьдь с[в]я[т]а[го] Іоанна Хрїстостома Архієп[іско]па Константинопольского // Іже вь с[в]я[т]ых[ъ] о[т]ца н[а]ш[е]го Іоан[н]а Зла[то]уста... Бєсьдь на ді [= 14] посланій с[в]я[т]а[го] апостола Павла... – Київ, 1623. – С. [12]; передрук: Тимов Хв. Матеріяли для історії книжної справи на Україні в XVI–XVIII вв.: Всезбірка передмов до українських стародруків. – К., 1924. – С. 62. – (Українська Академія наук. Зб. істор.-філолог. відділу. – № 17). Передмову треба вважати платформою Києво-Печерського монастиря, бо за підписом З. Копистенського подається формула «и прочіе о[т]цы и братія с[в.] Пе[че]рскі[я] лавры».

⁷⁶ [Копистенський З.] Посвященіє ієромонаха Захарія Копыстенского князю Стефану Яковлевичу Святополк Четвертинскому... 1623 ...; передрук: Тимов Хв. Матеріяли для історії книжної справи на Україні... – С. 72, 76.

⁷⁷ [Копистенський З.] Православнымъ и смьреном[уд]рымъ Читателемъ, Мира, Здравія, и Сп[асе]ніа // Іже вь с[в]я[т]ых[ъ] о[т]ца н[а]ш[е]го Іоан[н]а Зла[то]устаго... Бєсьды на дьянія св[я]тыхъ ап[осто]ль... – Київ, 1624. – С. аі [= 11]; передрук: Тимов Хв. Матеріяли для історії книжної справи на Україні... – С. 97.

мав титул «руського апостола», і тому Русь «ничимъ не естъ отъ иныхъ народовъ всходнихъ меньшая, мѣла бовѣмъ и оная апостола въ себѣ проповѣдника»⁷⁸. Київський собор 1621 р. дав санкцію на свято в честь апостола.

Густинський літописець початку XVII ст. записав, що при «первомъ крещеніи роскомъ» св. Андрій поставив хреста недалеко від тогочасної південної брами міста⁷⁹. Київський митрополит Петро Могила, згідно з акростихом про нього, вміщеним у збірці «Mnemosyne» (Київ, 1633), твердив, що християнство на Русь приніс св. Андрій⁸⁰. Як видно, у 20–30-х рр. XVII ст. у Києві був справжній спалах культу св. Андрія, спровокований антиунійною боротьбою, який не минув безслідно також для наступних десятиріч.

Київський митрополит Сильвестр Косів 16 січня 1654 р., зустрічаючи в Києві московського посла Василя Бутурліна, заявив гордо: «цѣлуеъ васъ святой апостоль Андрей Первозванный, провозвѣстившій на сѣмъ мѣсть велію просіяти славу Божію»⁸¹. Того ж року, близько 1 серпня, ігумен Іннокентій Гізель, посол київський до Москви, висунув апостольство св. Андрія як аргумент за підпорядкування Церкви Константинополю (й, відповідно, мовчазно, за непідпорядкування Москві)⁸². Складаючи «Σύνοψις» (перше видання в Києві 1674 р.), І. Гізель використав легенду про св. Андрія, який є «изрядний заступникъ нашъ російській с[вя]тый ап[осто]ль», що приїхав з грецької землі, для зміцнення тези, що саме Київ – «верховный и всего народа російского головный градъ»⁸³. Цей автор модифікував вістку «Палінодії» про храм, поставлений нібито самим св. Андрієм на горі Вздихальній, на ззовні реалістичнішу, що там св. Андрій поставив хреста, на місці якого пізніше збудували церкву Воздвиження Хреста Господнього. Відомо, що ці горді заяви з підкресленням ролі Києва та підпорядкування – в церковному відношенні – Греції нічого не дали. Українську Київську Православну Церкву підкорили Москві.

⁷⁸ Памятники, изданные Временною комиссією для разбора древнихъ актовъ. – К., 1848. – Т. 1. – Изд. 2-е. – С. 246-247.

⁷⁹ Кройника, которая начинается от потопа первого мира и столпотворенія... // Полное собрание русских летописей. – СПб., 1843. – Т. 2. – С. 251.

⁸⁰ Mnemosyne sławy, praca y trudów preświeconego w Bogu oycza, iego mości oycza Piotra Mohiły... na požądany onego wiazd do Kiowa, od studentów Gymnasia w Bractwie kiowskim... – Kiow, 1633.

⁸¹ Акты, относящиеся к истории Южной и Западной России / Ред. Г. Ф. Карпов. – СПб., 1878. – Т. 10. – С. 252 (далі – Акты ЮЗР).

⁸² Там же. – С. 752.

⁸³ *Гізель І. ηψξ* или краткое собраніе отъ различныхъ льтописцевъ, о началъ славяноросійскаго народа... – Киевъ, 1680. – Арк. 10 зв.-11; нове перевидання: *Sinopsis. Kiev, 1681. Facsimile mit einer Einleitung von H. Roche.* – Köln; Wien, 1983. – (Bausteine zur Geschichte der Literatur bei den Slaven. – Vol. 17).

У XVII ст. у Києві цілком конкретно показували місце, де мав стояти хрест св. Андрія, рештки якого, як дехто вірив, відкопали 1832 р.

І хоча спротив Києва стосовно Москви було зламане, міфологема продовжувала жити в Києві в кінці XVII – на початку XVIII ст. Але це вже не була престижна церковно-політична ідеологема, що раніше робила Київ центром цілої Русі. Апостолом Андрієм, як важливим компонентом ідеологічного й політичного міфу, врешті-решт скористалися чужинці, змінивши національний одяг міфу. З ідеї, що мала оповити святістю столицю Русі-України й цілу Україну, у петрівські часи зробили символ Московщини-Росії. Так виникли 1699 р. андріївський орден з написом «S[anctus] A[ndreas] P[ro]tektor R[ussiae]» та, одночасно, андріївський прапор. Проголошення св. Андрія патроном Росія зуміла використати до кінця.

Українські пропагандисти легенди – за царя Петра – явно «перебудувалися»: професор Києво-Могилянської академії Феофан Прокопович, людина з добре розвиненим кон'юнктурним відчуттям (результат єзуїтської школи), апофеозуючи Київ за допомогою «мати градомъ» та «Другий Єрусалим», не лише перетворив князя Володимира Святославича на виконавця пророцтва св. Андрія⁸⁴, а й вже зовсім утилітарно примусив св. Андрія разом з ангелами виступити в драмі «Владимірь» (написана бл. 1705 р.) з панегіриком на честь царя Петра та гетьмана Івана Мазепи (тоді вони ще йшли разом)⁸⁵. Ф. Прокопович зумів укласти в слова хору ангелів згадку про те, що І. Мазепа був кавалером новоствореного ордена св. Андрія⁸⁶. Андріївський хрест, накладений зверху на герб І. Мазепи, опублікований на звороті титульної сторінки Євангелія арабською мовою, надрукованого в Галєбі (Алеппо) 1708 р., віддзеркалює якраз цю царську нагороду⁸⁷. Як на курйоз можна вказати, що руки св. Андрія приковані не до хреста, а до вилки, яка становить горішню частину герба І. Мазепи.

На початку XIX ст. несподівано проявилася спроба відродити новгородське відгалуження легенди. Відомий царський підручний граф О. Аракчєєв поставив у каплиці свого маєтку Грузіно статую апостола з написом на фризі – нібито власними словами св. Андрія: «Да будетъ благословенна стра-

⁸⁴ Прокопович Ф. Слово... – К., 1888. – С. 12-13.

⁸⁵ Прокопович Т. Владимиръ. (З крехівського рукопису) // Гординський Я. «Владимірь» Теофана Прокоповича // Записки Наукового товариства ім. Шевченка. – Львів, 1922. – Т. 132. – С. 131-134.

⁸⁶ Гетьман був другим кавалером цього ордена – він отримав його 8 лютого 1700 р. Див.: Тихонравов Н. С. Трагикомедия Феофана Прокоповича «Владимірь» // Его же. Сочинения. – Москва, 1898. – Ч. 2. – С. 149.

⁸⁷ Див.: Маслов С. Етюди з історії стародруків. – К., 1925. – [Ч.] 1-8. – С. 69-78.

на сія отнынъ ѿ до вька». Таке відродження легенди викликало глузування українського просвітителя В. Каразина⁸⁸.

У Російській імперії легенда про св. Андрія була недоторканим табу (навіть у науковому плані) до самого кінця XIX ст. – в її достовірності не можна було сумніватися⁸⁹.

Під час та після Української революції 1917-1923 рр. легенда про св. Андрія відживала часом у досить дивній формі. Масонське братство св. Андрія, що постало в Києві наприкінці 1917 р., відверто виступало за приєднання України до Антанти⁹⁰. Паралельно жеврів культ св. Андрія, що проявлявся також у Західній Україні⁹¹. Пишно, натомість, розквітав він у середовищі російської білої еміграції, що користувалася андріївським прапором та творила організації імені апостола.

Політизовані спроби відродити у 30-х рр. XX ст. міф апостола Андрія як «живу історіософську традицію України» із завданням «задуматися над грядучим втіленням апостольства св. Андрія на Україні» (Ю. Липа)⁹², а також аналогічні висловлювання деяких інших ідеологів XX ст. через свою туманність не досягли якоїсь кристалізації, а тим більше реалізації.

У т. зв. Радянській Україні після Другої світової війни міфологему про св. Андрія практично майже не досліджували, в «кращому» разі її огульно заперечували і знецінювали або висміювали⁹³. 1000-річчя християнства

⁸⁸ К[аразин] В. Письмо к графу А. А. А[ракчееву] относительно одного российского исторического анекдота // Украинский вестник. – [Харьков], 1815. – Кн. 9. – С. 265-279. Пор.: Чиж В. Ф. Психология злодея. (Граф Алексей Андреевич Аракчеев) // Вопросы философии и психологии. – Москва, 1906. – Кн. 82 (2). – С. 29-30; Лавріненко Ю. На початках українського відродження IX // Сучасність. – Мюнхен, 1975. – Ч. 1 (169). – С. 66. З інтерпретацією цього епізоду В. Чижем та Ю. Лавріненком погодитися важко.

⁸⁹ Пр[иселков] М. Андрей, св. ап. // Русская энциклопедія. – Санкт-Петербург, 1911. – Т. 1: А до Аркась. – С. 360.

⁹⁰ Ковалевський М. При джерелах боротьби. Спомини, враження, рефлексії. – Інсбрук, 1960. – С. 427.

⁹¹ Николишин Д. В день св. Андрея Первозванного. (Думки в церкві) // Дзвони. – Львів, 1938. – Ч. 11. – С. 497-499 (поема).

⁹² Липа Ю. Призначення України. – Львів, 1992 (параграфи: «56. Апостольство Києва» та «66. Міг апостола Андрія»). Текст опублікований уперше 1937 р.

⁹³ Див., наприклад: Дегтярьов М. Історія одного вимислу // Людина і світ. – К., 1984. – № 9. – С. 13-15; Гордієнко М. Чи бував Андрій Первозваний у Придніпров'ї? // Там само. – 1985. – № 10. – С. 42-47; Гломозда К. Ю. Критика тлумачень причин християнізації Русі в буржуазній історіографії // Український історичний журнал. – К., 1987. – № 3. – С. 34-44; Корінний М. М. Виникнення легенди про апостола Андрія // Там само. – С. 105-112.

в Україні відзначали лише по церковній лінії. Російська Православна Церква – також її філіал в Україні – далі будувала свою апостольськість на легенді про св. Андрія⁹⁴. Від цієї міфологеми, явно перетвореної вже в релігійну ідеологеми, не зуміла відмовитися й українська Церква різних відгалужень, наївно намагаючись захистити історичність легенди та всі наслідки, що з неї випливають. У цьому відношенні характерні праці П. Б. Т. Біланюка⁹⁵. Автор дійшов до категоричного твердження, що «сучасна українська Церква – це церква апостольського походження або церква Св. Андрія Первозванного і від нього до наших часів християнство існувало без перерви»⁹⁶. Українська історична наука в еміграції виступила проти таких некритичних підходів⁹⁷. Однак чимало авторів далі відстоює достовірність легенди з фанатичним блиском в очах.

Після проголошення незалежності України бар'єри на шляху наукового вивчення проблеми зникли. Та спробу розташувати легенду в її давньоруському контексті десь між Візантією та Римом – зрештою, переважно шляхом вивчення майже виключно російської літератури (П. Толочко) не можна вважати вдалою⁹⁸. В українських православних церковних колах у цей час яскраво виявився нахил до стимулювання культу св. Андрія. У Києві виникло активне братство св. Андрія Первозваного, а І. Ісіченко, відомий діяч Української Автокефальної Православної Церкви, вважав, що «легенда про св. Андрія, утверджена в Києві у 20-х рр. XVII ст., стала підставою для трактування Української Православної Церкви як апостольської» та що «апостольські корені Української Церкви (св. Андрія) – це наскрізна ідея»⁹⁹.

⁹⁴ Никитенко І., Новосад М., Оксіюк Й. Православ'я на Україні. – К., 1985.

⁹⁵ Bilaniuk P. B. T. The Apostolic Origin of the Ukrainian Church. – Parma; Ohio; Toronto; Ont., 1988; Біланюк П. Б. Т. Апостольське походження Української Церкви // Збірник праць Ювілейного конгресу. – Мюнхен, 1988-1989. – С. 61-73. (Науковий конгрес у 1000-ліття хрещення Русі-України у співпраці з Українським вільним університетом).

⁹⁶ Біланюк П. Б. Т. Апостольське походження... – С. 70.

⁹⁷ Домбровський О. До проблеми апостольських початків Церкви в Україні // Український історик. – Нью-Йорк; Торонто; Мюнхен, 1990. – № 1-2 (104-107). – С. 154-163. Також інші праці цього автора.

⁹⁸ Толочко П. П. Ідея римсько-візантійської християнської спадщини в давньоруській суспільній думці // Belarus, Lithuania, Poland, Ukraine. The Foundations of Historical and Cultural Traditions in East Central Europe. International Conference. Rome, 28 April – 6 May 1990 / Ed. J. Kłoczowski, J. Pelenski and al. – Lublin; Rome, 1994. – P. 234-242. – (Roman Meetings. – Т. 1).

⁹⁹ Ісіченко І. Рим на бароковій мапі Європи. (Із спостережень над ідеєю Риму в моделі світу книжників кола митрополита Петра Могили) // Україна XVII ст. між Заходом та Сходом Європи: Матеріали 1-го українсько-італійського симпозиуму 13–16 вересня 1994 р. – К.; Венеція, 1996. – С. 471-482.

Цілком об'єктивно доводиться констатувати, що в питанні апостольства українські Церкви виявилися звичайними епігонами Московської Церкви ще з середини XVI ст., маючи, до речі, повні права на оригінальну ідеологему про рівноапостольного Володимира Святого, постать і роль якого не може викликати заперечень з боку історичної науки. У душі такого проросійського епігонства потрібно розглядати спорудження пам'ятного знака й каплиці св. Андрія в Києві неподалік Аскольдової могили. Неясність ситуації поглиблюється тим, що якщо навіть прийняти легенду на віру, то й це не дає права називати Церкву апостольською: св. Андрій не проповідував і не міг творити церковної адміністрації, бо не мав довкола себе навернених на християнство.

Треба шкодувати, що міфологему про св. Андрія намагаються прищеплювати як реальний факт в українській науково-популярній літературі¹⁰⁰ та в белетристиці¹⁰¹, забуваючи про те, що сьогодні гуманна та романтична легенда вимагає зовсім інших, а не псевдонаукових підходів. Бо легенда залишається легендою. А науково-популярна література і белетристика, так чи інакше, має дидактичну мету: не можна ж говорити неправду, навчаючи. Історія України настільки багата подіями, що немає потреби заповнювати її штучно утвореними міфами.

Чи в такий спосіб Україні варто відстоювати «свою» міфологему про св. Андрія – дуже сумнівно. Бо, як досі, і легенду, і всю пов'язану з Первозваним символіку дозволили використати чужинцям – і скерувати її в антиукраїнському напрямі. Андріївську тему, неросійську за походженням, активно

¹⁰⁰ Паїк В. Корінь безсмертної України і українського народу. – Львів, 1995. – С. 215-223. – (Наукові скрипти. – Ч. 2). Розділ під назвою: «Святий апостол Андрій – хреститель Скототії – України».

¹⁰¹ Володимир Р. [Кухар Р. В.]. Андрій Первозванний. Історична повість. – Буенос-Айрес, 1984; *Те само.* – К., 1997 (в анотації на с. 2 говориться про св. Андрія як про українського національного героя); Володимир Р. Криниця від апостола Андрія: Роман // Літопис Червоної калини. – Львів, 1996. – № 10-12 (64-66). – С. 5-156. – (Скрипторій історичної прози. – Т. 3); Дзюбенко Н. Андрій Первозванний. – К., 2000. Цей роман рекламується як «роман-гіпотеза, роман-реконструкція». Див.: Долженкова І. Андрій Первозванний спізнався на десять років // Книжник. – К., 2000. – № 3. – С. 6; Страх В. Апостол повертається // Там само. – № 5. – С. 10. Р. В. Кухар намагався дати наукове обґрунтування своїй прозі, розглядаючи агіографічну літературу про св. Андрія на чорноморському побережжі, що, однак, не може врятувати легенду про подорож його вгору Дніпром. Див.: Кухар Р. Шляхами апостольської місії в Україну св. Андрія Первозванного в світлі джерельної літератури // Збірник на пошану Володимира Янева = Symbolae in honorem Wolodymyri Janiw. – Мюнхен, 1983. – С. 597-608. – (Науковий збірник філософського факультету і факультету права й суспільно-економічних наук Українського вільного університету. – Т. 10).

експлуатує Росія, часто надаючи такому використанню дуже шовіністичного відтінку. В цьому напрямі, незважаючи на явно фальсифіковані вихідні позиції, інтенсивно працює Російська Православна Церква, що має в Україні свою експозитуру під назвою «Українська Православна Церква». Не так давно, з нагоди 1000-річчя хрещення України-Русі, Московська патріархія встановила найвищу нагороду для священників та мирян – орден св. апостола Андрія Первозваного, хоча саме такий орден, здавалося б, мала встановити Україна. Цим орденем нагороджують і в Україні. Відповідну місію в цьому плані здійснює також Чорноморський флот Російської Федерації, на якому андріївські прапори (пригадаю: білогвардійські) почали піднімати в 1993 р. Сьогодні флот має свого герольдмейстера, який придумує різноманітні емблеми з поєднанням андріївського і т. зв. радянського флотського прапорів¹⁰². У липні 1999 р. монахи з гори Афон приносили мощі св. Андрія на борт російського десантного корабля «Цезарь Куников» морякам на поклоніння і для того, щоб за цієї нагоди відправити молебень «во славу русского воинства». У липні 2000 р. мощі привезли до Одеси, а пізніше до Києва. Всеросійська геральдична колегія зі своїм герольдмейстером діє «во ім'я св. апостола Андрія Первозванного», розсилаючи свої дипломи також по Україні.

Настав час, щоб Україна приділила увагу власній давній ідеологічній спадщині й знайшла належне місце для легенди про св. Андрія як у церковній, так і в культурній та в політичній сферах, також для того, щоб підтвердити наявність незалежної ідеологічної думки в Русі-Україні у XII ст. та відзначити ореол святості столиці, що виник ще в княжу добу¹⁰³.

У легенді про св. Андрія на Русі примхливо переплелися міфологема та ідеологема, причому ця остання не тільки з церковним, а й політичним забарвленням. Св. Андрій вважається не лише апостолом Греції, але також апостолом Грузії, що, очевидно, набагато ближче до історичної правди, бо там він міг проповідувати. Він є патроном Шотландії, де широко використовується його символіка (андріївський хрест), хоча там його ніколи не було, але туди, згідно з переказом, чудесним способом була перенесена частина його мощей. Св. Андрія обрали апостолом України та Росії, хоча в Росії він цілком

¹⁰² *Рискин А.* Переделывать герб «под себя» опасно // Независимая газета. – Москва, 1999. – 30 января.

¹⁰³ Короткі підсумки дослідження переказу про св. Андрія викладено в: *Дашкевич Я.* Легенда про св. Андрія Первозванного та її трансформації // Історія релігій в Україні: Тези повідомл. III круглого столу (Львів, 3-4 травня 1993 р.). – К.; Львів, 1998. – С. 43-45.

певно не був, а на території сучасної України міг, можливо, бути в Таврії (Криму). Та агресивно-шовіністичним символом св. Андрій став лише в російських руках.

Як ідеологічна легенда переказ про св. Андрія починався з антивізантійською тенденцією. Перебільшувати проримську орієнтацію для XII ст. не варто (хоча в легенді вона є). Правдоподібніше, йшлося про зменшення церковної й політичної залежності від Візантії, чого намагалися досягнути, підкреслюючи рівноправність двох політичних і церковних осередків – Києва та Константинополя. У XVI–XVII ст. в Україні тенденція міняється на провізантійську; здавалося, що Константинопольський патріархат зможе захистити Київську Церкву не тільки від Рима, але й від Москви. Ці сподівання не здійснилися. У Московщині в той період (XVI–XVII ст.) легенда почала функціонувати як доказ апостольськості Московської Православної Церкви, а цей автокефалізм щодо Константинополя надав їй антигрецького відтінку. Велика роль легенди полягала також в її політичному сенсі (фундамент доктрини московського самодержав'я), трансформованому в наші дні.

Київ – Другий Єрусалим

У ранньому середньовіччі сформувалася символічно-метафорична інтерпретація поняття «святе місто Єрусалим» у кількох площинах.

По-перше, Єрусалим – конкретне місто з давньою релігійною традицією, що відігравала дуже важливу і престижну роль; з географічного та, особливо, картографічного погляду протягом кількох століть місто розглядали як центр світу.

По-друге, вже більше символічно, Єрусалим уважали центром духовно-релігійної думки, столицею християнства – всіх християнських Церков, центром науки й освіти. Реально під таке визначення Єрусалим міг, у певному відношенні, підходити в період панування в ньому хрестоносців (1099-1187, 1229-1240 рр.), що, однак, не було перешкодою для перенесення традиційного німба також на інші сторіччя.

По-третє, на Єрусалим дивилися як на місто, в якому раніше було розташоване одне з чудес світу – святиня царя Соломона, хоча вже й неіснуюча, проте жива в уяві книжників та освічених людей середньовіччя.

По-четверте, це ідеальний символічний, за східнослов'янськими визначеннями – «новий», «небесний», «таємний», «гірний», «вишний», «нетлінний», Єрусалим. Як відомо, це уявлення має першоджерело у Новому Заповіті (Послання св. апостола Павла до галатів, до євреїв та Апокаліпсис); згідно з першоджерелами, остаточне стремління християнина – це неземний Єрусалим на небесах. Мабуть, немає потреби розглядати цілий комплекс

теологічних та державно-церковних ідей, які мають своє джерело в уявленні про новий Єрусалим, про новий Ізраїль і про новий Сіон, що по-різному трансформувалися на східному та західному ґрунті. Заслуговує все ж таки на увагу спроба матеріалізувати такі ідеї шляхом наповнення їх конкретним етноконфесійним змістом у Східній Європі. У Московській державі, зокрема, ці уявлення досягнули свого апогею у твердженнях, що богообраний народ і новий Ізраїль – це московити, пізніше – росіяни, та Московщина-Росія. 1480 року архієпископ Васіан Ростовський у посланні до великого князя Івана Васильовича закликав його звільнити від татар «Новий Ізраїль, христоіменитих людей»¹⁰⁴. А 1610 р. патріарх Гермоген вживав у своєму титулі ідіому «Новий Ізраїль» як синонім Московської держави¹⁰⁵. Ця етнічна термінологія викликає шокуюче враження – якщо в неї глибше вдуматися – за панівної в Московщині політики державного антисемітизму. Очевидно, цей «Ізраїль» асоціювався лише з атрибутом «Богообраного народу», а не з етносом.

По-п'яте, Єрусалим, «небесний» чи «земний», як архітектурно-будівельний еталон, що здійснився при переході від ідеального Єрусалима, як духовної будівлі, до реалізації цієї візії в урбаністичній практиці при плануванні міст загалом, а також у будівництві окремих храмів, монастирів, інших комплексів, які такою чи іншою стороною повторювали або нагадували реальний або «вишний» Єрусалим. У містобудівній практиці такі намагання виявилися в хрестоподібному поділі міста магістральними дорогами на чотири квартали, в будівництві культових і цивільних споруд, взірцями для яких були будівлі реального Єрусалима.

І, врешті, це вже по-шосте, реальний Єрусалим, ворожий до християнського світу, бо він у чужих – юдейських, мусульманських або просто в єретичних руках.

Розгорнута, генетично єрусалимська, символіка базувалася – це потрібно окремо підкреслити – на синкретичному юдео-християнському світогляді, навіть незалежно від того, що обидві частини світогляду в їхніх радикальних відгалуженнях перебували у відверто або приховано антагоністичних відносинах. Дослідники історії та культури Давньої Русі зауважували, що сюжети зі Старого Заповіту сприймалися краще й популяризувалися ширше від сюжетів з Нового Заповіту. Це явище пояснювали психологічними мотивами – нібито теми зі Старого Заповіту схоплювалися легше через дохід-

¹⁰⁴ Софийская вторая летопись // Полное собрание русских летописей. – СПб., 1853. – Т. 6. – С. 227.

¹⁰⁵ Грамота патриарха Гермогена // Собрание государственных грамот и договоров, хранящихся в Государственной коллегии иностранных дѣлъ. – Москва, 1819. – Ч. 2. – С. 446.

ливість їхнього змісту. Мені здається, що це лише одна сторона питання. Треба мати на увазі, що до християнізації Русі, під час, по суті, релігійного вакууму юдаїзм (безвідносно до того, чи розуміти його як ортодоксальний чи як неортодоксальний мозаїзм, наприклад, караїмізм) значно поширився у Східній Європі серед неюдеїв, насамперед тюрків, у хозарський та, мабуть, ще в дохозарський періоди.

Навряд чи варто тепер спинятися на цій проблемі докладніше, але необхідно нагадати такі факти і явища, як Хозарський каганат з конвертованою на юдаїзм і, напевно, караїмізм верхівкою. Каганат охопив своєю владою значну частину майбутньої Русі з Києвом включно. У Києві в IX ст. існувала караїмська колонія (її існування та розгром підтверджують епітафії 883 і 909 рр. на кладовищі в Чуфут-Кале – нагробки, встановлені на могилах вигнанців з Києва – Манкермана). «Самбатас», це за найприйнятнішою гіпотезою О. Прицака, «Суббота» в розумінні «суботній торг» – назва для Києва або київської пристані (згадується Костянтином VII Багрянородним у «De administrando imperio», 40–50-ті рр. X ст.). Крім цього, поширення мозаїзму серед аланів Північного Кавказу в X ст. (згідно з анонімним листом з Хозарії до Іспанії – т. зв. Шехтеровим текстом); дискусії св. Феодосія Печерського з київськими євреями у 60–70-х рр. XI ст. (згадані в житті Феодосія, вміщеному в «Києво-Печерському патерику»); наявність неортодоксального й ортодоксального юдаїзму в мешканців причорноморських степів у 70–80-х рр. XII ст. (інформація Петахії з Регенсбурга) та серед буртасів Поволжя у 40-х рр. XIII ст. (Плано де Карпіні називає їх брутахами), а також серед населення степів Прикаспію та Причорномор'я (згадка в іспанській «Libro del conocimiento», складений бл. 1360 р., але з відомостями про давніші часи). Не кажучи вже про давні єврейські та трохи пізніші караїмські колонії в Криму і в Прикубанні, а також про поживавлену єврейську торгівлю по лінії Захід – Схід та назад у IX–XI ст. Як відомо, купці могли відігравати і роль місіонерів. Перелік подібних явищ – також із ділянки лінгвістики (вкраплення з давньої й середньої гебраїської мови у мовах Східної Європи) – можна продовжити. Так чи інакше, є підстави вважати зі значною вірогідністю, що Старий Заповіт, який поширився в регіоні раніше від християнства та паралельно з ним, виконав функцію конфесійного субстрату, з врахуванням якого існування ідеологем, пов'язаних з образами Єрусалима, Сіону, Ізраїлю, сприймаються як реліктові вияви юдео-християнського світогляду¹⁰⁶.

Негативне ставлення до юдаїзму, зафіксоване в літописі у вигляді розповіді про шукання віри князем Володимиром Святославичем, не мало нічого

¹⁰⁶ Пор.: Дашкевич Я. Слідами гунів. Передмова // Калинець І. Гуни – нащадки Ізраїля. – Львів, 1997. – С. 3-6.

спільного з позитивним ставленням київського середовища до старозаповітних сюжетів.

До старозаповітних тенденцій описаного щойно типу приєднувалися певні християнські традиції, зорієнтовані на Єрусалим. Херсонес (Корсунь), що в часах князя Володимира відіграв чималу роль у християнізації Русі, виводив початки свого християнства та ієрархічної залежності від Єрусалима, не завжди зважаючи на церковний авторитет Константинополя.

У трансформованому вигляді майже всі перелічені на початку розділу категорії уявлень про Єрусалим (центр духовно-релігійної думки, місто зі святинєю Соломона, небесний ідеал, архітектурно-будівельний взірець), крім інтерпретації про Єрусалим як осередок світу, відбилися в ідеології Русі-України, перетворившись на одну з підстав апофеозування її столиці Києва. Ідеологема «Київ – Другий Єрусалим» була активною приблизно від кінця XII – до середини XVIII ст. включно.

В ідеологічну систему Давньої Русі уявлення про те, що «Київ – Другий Єрусалим», увійшло, найправдоподібніше, в кінці XII – на початку XIII ст. Після остаточного захоплення Єрусалима мусульманами 1240 р. та Константинополя (що раніше претендував на визначення «Другий Єрусалим» – згідно з листом константинопольського патріарха (858-867, 877-886) Фотія до вірменського католикоса (855-877) Захарії Дзагеці¹⁰⁷, причому таке визначення позитивно сприйняли на Русі у вигляді формулювання «Константиноград = Новий Єрусалим» у «Слові о законі і благодаті» митрополита Іларіона, XI ст.¹⁰⁸) хрестоносцями (1204 р.) відповідне «звання» виявилось справді вакантним.

¹⁰⁷ Письмо патриарха Фотия к Захарии, католикосу Великой Армении // Фотия, святейшего архиепископа константинопольского, «О гробе Господа нашего Иисуса Христа» (написано между 867 и 878 гг.) и другие малые его творения на греческом и армянском языке / Изд. с предисл. А. И. Панадопуло-Керамевс // Православный палестинский сборник. – СПб., 1892. – Т. 11. – Вып. 1. – С. 184 (вірм. текст), 232-233 (рос. переклад).

¹⁰⁸ Так у різних текстах «Слова» Іларіона. Наприклад, у т. зв. Короткій редакції, див. «Похвальное слово митр. Илариона»: *Соболевский А.* Памятники древнерусской литературы, посвященные Владимиру св. // Чтения въ Историческомъ обществѣ Нестора Лѣтописца. – К., 1888. – Кн. 2, отд. 2-й. – С. 57-58. У «Слові» говориться про те, що князь Володимир і княгиня Ольга «принесьша крестъ от нового Иерусалима Конъстянтинаграда» на Русь. З незрозумілих міркувань В. Ричка пише, що в Іларіона є «уподібнення Києва священному граду – Єрусалиму» (див.: *Ричка В. М.* Київ – другий Єрусалим... – С. 42) та що «конотація міфологізованої столиці вселенського християнства (Єрусалима. – *Я. Д.*) прикладається до стольного граду Київської Русі в “Слові про закон і благодать”» (див.: *Його ж.* Середньовічна Українська держава... – С. 210). Насправді в Іларіона цього немає. В Іларіона (перша редакція «Слова») Єрусалим згадується 12 разів, з них один раз як «Новий Іер[у]с[а]л[и]мъ Констянтина градъ», тобто Константинополь. У дев'яти

Ідеологема «Київ – Другий Єрусалим» значно поширилася завдяки таким популярним у Давній Русі та й в наступних сторіччях творам, як житіє князя Володимира Святославича і «Толкова палея». Житіє анонімне, якийсь час його приписували Якову Мніхові. У частині редакцій є така фраза: «Оле чудо! Яко вторый Іерусалимъ на земли явился Кіевъ и вторый Мовсъй Володимеръ явился. Онъ [и]стѣнный законъ (варіант: «стѣнный законъ») въ Іерусалимѣ, отълучающе отъ идоль...»¹⁰⁹. Житіє існує в двох редакціях. Згадка про Другий Єрусалим є лише у другій з них (за О. Соболевським, М. Нікольським), що починається від слів «Сице убо бысть малымъ» – і це місце з Новим Єрусалимом виглядає на пізнішу вставку, датування якої непевне – між 1110 та 1414 рр.¹¹⁰ Житіє – компілятивна пам'ятка; для однієї з її складових джерелом є «Сказаніе о грамотъ русской» (також «О крещеніи Владимира»), в якому вже було порівняння Києва з Єрусалимом¹¹¹.

Разом із житієм князя Володимира визначення Києва Другим Єрусалимом перейшло до дуже популярної книги – «Толкової палеї», тобто збірки як канонічних біблійних, так і інших, апокрифічних, текстів, що, за своєю авторитетністю, прирівнювалися до Святого Письма. Палея виникла у XIII–XV ст.¹¹² Місце про Київ – Другий Єрусалим у «Толковій палеї» дуже міцно

випадках йдеться про реальний Єрусалим, місто в Палестині, в одному випадку – про нетліний Єрусалим, в ще одному, поруч з Новим Єрусалимом – Константинополем, Єрусалим подається в тій же фразі, що й Новий Єрусалим, і в його ж значенні. Див.: Молдован А. М. «Слово о законе и благодати». – К., 1964 (за покажчиком слів). Ще дивнішим виглядає твердження цього ж автора, що «є наше – принципове застереження, що у творах давньоруських книжників Єрусалим постає головним чином як субститут Константинополя» (див.: Ричка В. М. Київ – другий Єрусалим... – С. 42). Згадані книжники дуже добре розрізняли Константинополь і Єрусалим та Київ.

¹⁰⁹ Ця фраза в різних варіантах житія, див.: [Макарий, еп.] Три памятника русской духовной литературы XI века // Христианское чтение. – Изд. 2-е. – СПб., 1849 (1850). – Ч. 2. – С. 333; *Его же*. История Русской Церкви. – Изд. 2-е, испр. – СПб., 1868. – Т. 1. – С. 267; *Его же*. – Изд. 3-е. – СПб., 1889. – Т. 1. – С. 260; Голубинский Е. История Русской Церкви. – Изд. 2-е, испр. и доп. – Москва, 1901. – Т. 1. – Ч. 1. – С. 235; Зимин А. А. Память и похвала Иакова Мниха и «Житие князя Владимира по древнейшему списку» // Краткие сообщения Института славяноведения. – Москва, 1963. – Вып. 37. – С. 74.

¹¹⁰ *Никольский Н.* Материалы для повременного списка русских писателей и их сочинений (X–XI вв.): Корректурное издание. – СПб., 1906. – С. 242.

¹¹¹ *Его же*. К вопросу об источниках летописного сказания о св. Владимире // Христианское чтение. – СПб., 1902. – Вып. 7. – С. 102-106.

¹¹² За ранне датування «Толкової палеї» виступав О. Шахматов. Див.: Шахматов А. Новые хронологические даты в истории русской литературы // Журнал Министерства народного просвещения. – СПб., 1904. – Ч. 351 (январь). – С. 174-179; *Его же*. «Повесть временных лет» и ее источники // Труды Отделения древнерусской литературы. – Ленинград, 1940. – Т. 4.

пов'язане з давнім київським періодом, бо практично дорівнює текстам з другої редакції життя князя Володимира. Наприклад: «оле чо[до], якь вторый Гер[у]с[а]л[и]мъ на земли явис[я] Києвъ»¹¹³.

У містобудівній практиці Києва здійснилися – ще у княжому періоді – деякі єрусалимські традиції. Золоті ворота Києва, збудовані за Ярослава Мудрого, є реплікою (більше за назвою, а не архітектурою) також єрусалимських, а не лише константинопольських Золотих воріт¹¹⁴, а також своєю церквою Благовіщення св. Марії, розташованою на київських воротах; аналогічно до подібної святині на константинопольських, її звали єрусалимською церквою¹¹⁵. Не без ідеологічних підстав митрополит Іларіон порівнював київський собор Св. Софії з храмом Соломона в Єрусалимі. У межах комплексу Києво-Печерського монастиря виникла однокупольна (як у Єрусалимі) Успенська церква, що значною мірою повторює свій єрусалимський прототип. Гіпотези про те, що київські будівлі запозичували виключно з Константинополя, а не також з Єрусалима, поширені в літературі, вимагають, на мою думку, перегляду, бо були й безпосередні зв'язки Києва з Єрусалимом.

Але й не варто впадати в іншу крайність. Не так давно висунули ідею, що Київ – розташований на горбах, подібно як Єрусалим – взагалі повторив містобудівну схему реального Єрусалима (погляди Р. Гараєва)¹¹⁶ чи навіть небесного Єрусалима з собором Св. Софії в центрі (погляди С. Аверінцева)¹¹⁷. Такі тези щодо реального Єрусалима все ж таки заслуговують на увагу. Хоча б тому, що, згідно з дослідженнями Р. Гараєва, «Київ був повний легенд, пов'язаних з Єрусалимом: Хрещатий потік (теперішній Хрещатик) був і в Єрусалимі, і в Києві; “місто Володимира” і “місто Ярослава” мали по четверо воріт і, можливо, були хрестовидними в плані»¹¹⁸. Таке планування, якщо його вдасться підтвердити, має, на мою думку, більше спільного з ідеєю

¹¹³ *Истрин В. М.* Редакции «Толковой палеи» // *Известия Отделения русского языка и словесности Императорской Академии наук.* – СПб., 1905. – Т. 10. – Кн. 4. – С. 195.

¹¹⁴ Див.: *Kawerau P.* *Christlich-arabische Chrestomatie aus historischen Schriftstellern des Mittelalters.* – Louvain, 1977. – Bd. 2. – S. 26-27. – (*Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium.* – Vol. 385. – Subsidia. – T. 53).

¹¹⁵ *Philipp W.* *Die religiöse Begründung...* – S. 227-229; *Ainalov D.* *Geschichte der russischen Monumentalkunst der vormongoler Zeit.* – Berlin, 1930. – S. 11.

¹¹⁶ *Гараев Р.* Проектировался ли русский средневековый город? // *Российский ежегодник.* – Москва, 1989. – Вып. 1. – С. 111-133; *Его же.* Суздаль русского средневекового города // *История СССР.* – Москва, 1990. – № 3. – С. 55-70.

¹¹⁷ *Аверинцев С. С.* К уяснению смысла надписи над конхой центральной аспиды Софии Киевской // *Древнерусское искусство. Художественная культура домонгольской Руси.* – Москва, 1974. – С. 44.

¹¹⁸ *Гараев Р.* Проектировался ли русский средневековый город... – С. 121-123.

небесного, а не реального Єрусалима¹¹⁹. Як основний аргумент Р. Гараєв висуває переконання, що давній Суздаль, у плані якого справді певним чином повторюється – з врахуванням рельєфу – містобудівна схема Єрусалима, запозичив ці аналогії за посередництва Києва. Вочевидь, такий досить складний ланцюг аргументації вимагає додаткових досліджень для того, щоб його можна було вважати доведеним.

Незалежно від всього цього, Київ домонголо-татарської доби, в якому налічувалися десятки, якщо не сотні церков, міг, без перебільшення, відігравати роль Другого Єрусалима.

Сьогодні не підлягає сумніву, що в Київській державі сформувалася досить складна ідеологічна система, яка відображала намагання апофеозувати столицю Київ з метою не стільки протиставити Київ та Русь Константинополю й Візантії, як підкреслити рівноправність і рівновартність двох столиць і двох держав¹²⁰. У цій ідеологічній схемі єрусалимські сюжети й традиції мали важливе значення. При цьому існували певні нюанси: Константинополь як Новий Рим – це насамперед політичний символ, столиця світової Римської імперії (візантійські греки – це ромеї, а Візантія в арабів – Рум); до цього пізніше приєдналася релігійна символіка, Київ як Другий Єрусалим, але вже колишня столиця Руської імперії (часи її розквіту належали до минулого), тепер, у кінці XII – на початку XIII ст., реальна духовна столиця. Престижний епітет Другого Єрусалима зобов'язував бути претендентом (після захоплення Константинополя хрестоносцями) на духовний центр східного православного християнського світу. Претендентом, який, однак, цього п'єдесталу не досягнув.

Мабуть, плідним було б порівняння ідеї «Київ – Другий Єрусалим» з аналогічними ідеями раннього середньовіччя, що існували в Західній Європі (Аахен у часах Карла Великого також називали Другим Єрусалимом)¹²¹.

¹¹⁹ Про середньовічні та ранньоновочасні ідеї в Європі, пов'язані з Єрусалимом, див.: *Lervi-Gurhan A. Le geste et la Parole.* – Paris, 1964. – P. 159-174; *Oechslin W. Das Geschichtsbild in der Architektur in Deutschland: Jerusalem – Idee und Weltwunder-Architektur // Architekt und Ingenieur. Baumeister im Krieg und Frieden.* – Wolfenbüttel, 1984. – S. 127-154. – (Ausstellungskatalog der Herzog August Bibliothek. – Nr. 42). У статті: *Криворучко Ю. Генезис символу хреста в урбаністиці // Народознавчі зошити. Спец. випуск: Мистецтвознавчі дослідження. Українська хрестологія.* – Львів, [1988]. – С. 53-64, фактологія підмінюється містикою.

¹²⁰ Уявлення про Київ як Другий Єрусалим уже міцно ввійшло в сучасну західну науково-популярну літературу в історичному аспекті. Див., наприклад: *Reid A. Borderland. A Journey Through the History of Ukraine.* – London, 1998. – P. 1-22 (Chap. 1. The New Jerusalem. Kiev).

¹²¹ *Pfeil E. Die fränkische und deutsche Romidee des frühen Mittelalters // Forschungen zur mittelalterlichen und neueren Geschichte.* – München, 1929. – Bd. 3.

Безсумнівно, що зміцнювали цю традицію також різні інші фактори, зокрема паломництва до Єрусалима, зафіксовані в літературі, починаючи від XII ст.¹²² (найвидатніша пам'ятка – ходження ігумена Данила XII ст.), реліквії, які привозили відтіля, кам'яні іконки Небесного Єрусалима, котрі виготовляли також на Русі¹²³. Вже на Русі малювали фрески й мініатюри з Небесним Єрусалимом. Був тип церковного посуду у вигляді моделей храмів; їх називали «єрусалимами»¹²⁴.

У давньоруську літературу ввійшли перекладні твори, пов'язані з «єрусалимськими» авторами, як-от Кирило Єрусалимський (катехизис «Оглашення» – копії від XI ст. і далі, повчання – від XII ст.), чи з єрусалимською тематикою, наприклад, «Історія юдейської війни» Йосифа Флавія (переклад XI–XII ст.)¹²⁵, «Хроніка» Георгія Гамартола¹²⁶.

Якщо абстрагуватися від життя князя Володимира і «Толкової палєї», які копіювали й перечитували як в Україні, так і в Московщині в післямонголо-татарський час, то певна продуктивність ідеологеми про Другий Єрусалим на Русі в XV ст. спостерігалася переважно на Півночі, де здобула нові форми вияву в образотворчому мистецтві та продовжувала існувати в урбаністичній практиці.

Можна цілком погодитися зі спостереженням, що «після падіння Константинополя 1453 р. Москву чимраз частіше інтерпретували у вигляді Нового Єрусалима, який під кінець світу повинен був зійти з небес. Це значення царського граду осмислювали через паралелі із земним Єрусалимом»¹²⁷. Такі східні ідеї виявилися співзвучними із західними. У базельському п'яти-томному підручнику з архітектури 1609 р., у присвяті Швейцарській феде-

¹²² Див.: *Stavrou Th. G., Weisensel P. R. Russian Travelers to the Christian East from the Twelfth to the Twentieth Century.* – Columbus, Ohio, 1986.

¹²³ Пор. також: *Дашкевич Я.* Русь і Сирія: взаємозв'язки VIII–XIV століть // *Записки Наукового товариства ім. Шевченка.* – Львів, 1994. – Т. 228: Праці Історично-філософської секції. – С. 42-44.

¹²⁴ Збірка статей про пам'ятки такого типу: *Иерусалим в русской культуре / Сост. А. Баталов, А. Лидов.* – Москва, 1994.

¹²⁵ *Istrin V., Vaillant A., Pascal P. La prise de Jerusalem de Joseph le Juif, Texte vieux-russe et traduction française.* – Paris, 1934. – Т. 1; 1938. – Т. 2. Також: *Махновець Л. Є.* Українські письменники: Бібліографічний словник. – К., 1960. – Т. 1 (Давня українська література XI–XVIII ст.). – С. 690-694 (література).

¹²⁶ *Истрин В. М.* Книги временныя и образныя Георгія Мниха... Текст, исследование и словарь. – Петроград (Ленинград), 1920-1930. – Т. 1-3.

¹²⁷ *Баталов А. Л., Лидов А. М.* Введение // *Иерусалим в русской культуре.* – Москва, 1994. – С. 4.

рації, автор Себ Сербії висловив бажання, щоб Бог дав федерації «у відповідний час (тобто під кінець світу. – Я. Д.) своєю безконечною ласкою можливість стати учасником найкращого і вічного духовного творіння Небесного Єрусалима»¹²⁸.

У Москві тому виник собор Василя Блаженного, який чужинці найчастіше називали Єрусалимським храмом, з Входуєрусалимським боковим вітварем; біля Москви збудовано Новоєрусалимський монастир. Храм Покрови, «що на рові», мав символізувати Небесний Єрусалим і зводився в душі «райської» архітектури¹²⁹. Культивували єрусалимські традиції в церковному посуді тощо¹³⁰.

До церковної й політичної доктрини Московщини, однак, назва «Другий Єрусалим» для Москви не ввійшла. Хоча, для прикладу, московський митрополит Зосима в передмові до пасхалій 1492 р., можливо, проводив паралелі між Єрусалимом, Римом та Москвою¹³¹. У Москві досить швидко поширилась і стала панівною – не лише церковна, але більше державно-політична – ідеологема «Москва – Третій Рим»¹³², що є дієвою до сьо-

¹²⁸ Seb Serbii Von der Architektur fünff Bücher... – Basel, 1609. Цит. за: *Oechelin W.* Das Geschichtsbild... – S. 130.

¹²⁹ *Ильин М.* Храм – город // *Его же.* Пути и поиски истории искусства. – Москва, 1970. – С. 86-94; *Его же.* Русское шатровое зодчество. Памятники середины XVI в. Проблемы и гипотезы, идеи и образы. – Москва, 1980. – С. 70-71. Пор. також: *Бусева-Давыдова И. Л.* Некоторые особенности пространственной организации древнерусских монастырей // *Архитектурное наследие.* – Москва, 1986. – Т. 34. – С. 207.

¹³⁰ Див. згаданий уже збірник: *Иерусалим в русской культуре.* – Москва, 1994.

¹³¹ *Тихонюк И. А.* «Изложение пасхалий» московского митрополита Зосима // *Исследования по источниковедению истории СССР XII–XVIII вв.:* Сб. ст. – Москва, 1986. – С. 45. Автор буде досить ризиковано гіпотезу, згідно з якою, оскільки Константинополь Зосима називає Новим Єрусалимом (в інших копіях – Новим Римом), то й Москву, названу в титулі царя Івана Васильовича Новим Константинополем, можна вважати Єрусалимом (Там же. – С. 59, 60).

¹³² Доктрині «Москва – Третій Рим» присвячена велетенська література. Див. огляди: *Pašuto V. T.* Mosca – Terza Roma. Storiografia e bibliografia // *Roma, Constantinopoli, Mosca. Atti del II Seminario Internazionale di Studi Storici «Da Roma alla Terza Roma»* (Roma, 1982). – Napoli, 1983. – P. 459-473. – (Da Roma alla Terza Roma. Documenti e studi. – Studi. – Vol. 1); *Идея Рима в Москве XV–XVI века. Источники по истории русской общественной мысли: Предварительное издание / Подгот. рус. текста Н. В. Синицина, Я. Н. Щапов; Отв. ред. П. Каталано, В. Т. Пашуто.* – Москва; Рим, 1989. Серія праць українських дослідників на цю тему: *Оглоблин О.* Московська теорія III Риму в XVI–XVII ст. – Мюнхен, 1951; *Полонська-Василенко Н.* Теорія III Риму в Росії протягом XVIII та XIX ст. – Мюнхен, 1951; *Крупницький Б.* Теорія III Риму і шляхи російської історіографії. – Мюнхен, 1952; *Гришко В.* Історично-правове підґрунтя теорії III Риму. – Мюнхен, 1953; *Кох Г.* Теорія III Риму в історії відновленого Московського патріархату (1917-1952). – Мюнхен, 1953; *Мірчук І.* Історично-ідеологічні основи теорії III Риму. –

годні¹³³. Лише з підлабузницькою метою деякі українські єрархи титулували Москву Другим Єрусалимом, як це зробив у 1624 р. луцький і острозький єпископ Ісакій Борискевич у листі з Києва до патріарха Філарета в Москві¹³⁴. Після приєднання України до Росії ідеологему «Москва – Третій Рим» акцентувала тільки частина малоросійської церковної єрархії, зокрема чернігівський і новгород-сіверський архієпископ Лазар Баранович.

Характерно, що в Московщині, мабуть, від XIV–XV ст. до середини XIX ст. до фольклорних творів Помор'я та Середньої Московщини як стійкий штамп увійшло ототожнення Києва з Єрусалимом. На цьому побудовано цикл духовних віршів про «Голубину книгу». У різних варіантах віршів виступають як дійові особи князь Володимир, цар Давид, а Київ згадується не лише як місто, а й як море. Що йдеться, безсумнівно, про реальний Київ, хоч і в фантастичному вбранні, доводять згадки про мощі папи римського Климентія (Клима), церква імені якого виходила з моря. «Киев – моря всем морям мати» або «Киян всем морям отец» – з такими епітетами рецитували вірші. Цей київський пласт у піснях старців заслуговує окремого вивчення (яке, наскільки відомо, не проводилося) та, з іншого боку, не викликає сумніву те, що тотожність Києва з Єрусалимом зберігалася в російському фольклорі протягом багатьох сторіч¹³⁵. Формули про Київ «мати морям» чи «батько морям» нагадують ідіому «мати міст», яку я розглядав на початку дослідження. У народній свідомості, спершу, мабуть, українській, а пізніше російській (як у билинах), місце Другого Єрусалима (хоча слово «другий» не вживалося) було вже постійно забезпечене за Києвом. Тому й назва «Другий Єрусалим» не могла, незважаючи на окремі спроби, зберегтися за Москвою.

Мюнхен, 1954, та інші – всі в межах проекту «Теорія Третього Риму: Зб. праць членів Церковно-археографічної комісії Апостольського візитатора для українців у Західній Європі» (під ред. І. Мірчука). Див. також: *Hawryszkiewicz G. E. Ukraine and the Concepts of the Three Romes // Збірник на пошану Володимира Янева = Symbolae in honorem Wolodymyri Janiw.* – Мюнхен, 1983. – С. 259-271. – (Науковий збірник філософського факультету і факультету права й суспільно-економічних наук Українського вільного університету. – Т. 10).

¹³³ *Agarsky M. The Third Rome. National Bolshevism in the USSR.* – Boulder, Colorado, 1987; *Кісь Р.* Фінал Третього Риму. Російська месіанська ідея на зламі тисячоліть / Передм. Я. Дашкевича. – Львів, 1998.

¹³⁴ Див.: *Грушевський М.* Історія української літератури... – С. 343.

¹³⁵ *Безсонов П.* Калеки переходжие: Сборник стихов и исследование. – Москва, 1861. – Вып. 2. – С. 269-378 (цикл «Книга голубиная»). Про Київ, наприклад, с. 281, 312; про Климентія – с. 276, 281 та ін.

Київ у XV–XVI ст. не міг навіть приблизно мріяти про таке розкішне втілення єрусалимської ідеї в творах архітектури, малярства, тореvтики, яке було в розпорядженні Москви. Тим більше, що він лише поступово перетворювався з прикордонного – зі степом – міста на місто, розташоване все ж таки у близькому до Великого кордону гінтерланді. Забувся ореол Києва – епітет «святого міста» в XVI ст. застосовувався до Львова, що був тоді духовною столицею України-Русі. Бо польський поет Себастьян-Фабіан Кльонович проголосив 1584 р., що «серед головних міст Русі найпершим виявляється святий Львів, який серед людей має найбільше пошани»¹³⁶. Поволі відроджувалося паломництво до Єрусалима¹³⁷ та одночасно міцнішали зв'язки з Єрусалимським патріархатом, прихильнішим до України, аніж Константинопольський, у якому запанували промосковські тенденції.

Мабуть, закріпленню ідеологеми «Київ – Другий Єрусалим» сприяла теологічна думка не тільки ортодоксального православ'я, але й т. зв. жидівствуючого напрямку XV–XVI ст. Усупереч переконанню, яке вкоренилося (також у наукових колах), треба підкреслити, що ересь жидівствуючих з посиленням акцентів, пов'язаних зі Старим Заповітом, розповсюдилась у XV–XVI ст. не лише в Новгороді, Московській Русі, а й в Україні.

Відродженню ідеологеми «Київ – Другий Єрусалим» (навіть у компаративній формі «Київ – Єрусалим у Єрусалимі») сприяла боротьба за утворення Української держави, незалежної або автономної (у складі Польсько-Литовської Речі Посполитої, Московської держави або Османської імперії) в XVII ст. Поняття «Київ – Другий Єрусалим», тобто духовно-релігійного центру, центру науки й культури, певною мірою протиставлялося ідеологеми «Москва – Третій Рим», що символізувала концентрацію світської могутності й сили, панування верховної політичної влади, освяченої Церквою. Ідеологема «Київ – Другий Єрусалим» зміцнювала свідомість київської старшості й першості, адже, з погляду церковної ієрархічності, Єрусалим стояв вище від Константинополя, Рима, а тим більше – Москви. Був ще третій фактор, що підсилював єрусалимські ідеї, – боротьба за ліквідацію церковної унії з Римом. Бо, хоча б, згідно з літописною нотаткою священика Успенської

¹³⁶ *Acernus [Klonowicz] S. S. Roxolania. – Cracoviae, 1584. Передрук: Przekłady poetów polsko-lacińskich epoki zyguntowskiej / Wyd. W. Syrokomla. – Warszawa, 1852. – Т. 6: Dodatki i uzupełnienia. – S. 185.*

¹³⁷ Огляди подорожей до Палестини: *Yerasimos S. Les voyageurs dans l'Empire Ottoman (XIV–XVI siècles). Bibliographie, itinéraires et inventaires des lieux habités. – Ankara, 1991. – (Conseil Suprême: d'Atatürk pour Culture, Langue et Histoire. Publications de la Société Turque d'Histoire. – Serie 7. – № 117); Ejust. Les voyageurs européens en Palestine Ottomane (1517-1600) // Revue d'Etudes Palestiniennes. – Paris, 1984. – Vol. 11. – P. 77-104.*

кафедри Кирила Івановича 1613 р., «оть Сіона изиде законъ и слово Господне изъ Иерусалима, а не зъ Рима»¹³⁸.

Проєрусалимські тенденції підсилювалися приїздами єрусалимських патріархів до Києва – незважаючи на те, що Київ формально не підлягав їхній юрисдикції. Патріарх Феофан відновив київську (практично загальноукраїнську та загальнобілоруську) єрархію 1620 р.; патріарх Паїсій благословив гетьмана Богдана Хмельницького після перемог над польською стороною 1648 р.

У першій половині XVII – першій половині XVIII ст. ідеологема «Київ – Другий Єрусалим» неодноразово виринає в богословських і літературних творах, листах, виступах церковних і політичних діячів. Під впливом проєрусалимських тенденцій опинилася тогочасна українська історіографія. «Густинський літопис», що виник у першій чверті XVII ст., послідовно розкриває єрусалимську тему, досить докладно змальовуючи боротьбу христосців за Єрусалим, Палестину, Сирію¹³⁹.

Якщо конкретно, то ідею «Київ – Другий Єрусалим» починають інтенсивно пропагувати від часів запорозького гетьмана (1614-1622) Петра Сагайдачного. Київський митрополит (1620-1631) Йов Борецький називає свою кафедру «київською єрусалимською»¹⁴⁰. У посланнях до різних адресатів він підкреслює, що «Кієвъ – Второй руский Иерусалимъ» (1621 р., заклик до православних українців не переходити на унію), а Київська митрополія утворена завдяки «милости Христова й благословенія пресвятого й живопріємного гроба владичня, ижъ въ Иерусалим[ъ]» (1624 р.)¹⁴¹.

Другим Єрусалимом іменує Київ видатний український теолог, архимандрит (1624-1627) Києво-Печерської лаври Захарія Копистенський у своїй капітальній праці «Палінодія». Він же, у передмові до «Бесѣдъ на дѣянія» Йоана Золотоустого, закликав 1624 р.: «Бъгаймо Съвера й въ Сіонъ тецьмо»¹⁴² (під Північню, як не дивно, треба тут розуміти Рим).

¹³⁸ Киевская лѣтопись 1241-1621 // Сборник лѣтописей, относящихся къ исторіи Южной и Западной Руси / Изд. В. Антонович. – К., 1888. – С. 82.

¹³⁹ Огляд літописних відомостей подав: *Перетц В. Н.* «Освобожденный Иерусалим» Т. Тассо в украинском переводе конца XVII – нач. XVIII вв. // *Его же.* Исследования и материалы по истории старинной украинской литературы XVI–XVIII веков. – Ленинград, 1928. – С. 169-175. – (Сборник по рускому языку и словесности. – Т. 1. – Вып. 1).

¹⁴⁰ Грамота киевского митрополита Иова Борецкого к православным южнорусцам, с убеждениями не прельщаться унией, но твердо стоять в православии // *Голубев С.* Киевский митрополитъ Петръ Могила и его сподвижники. (Опытъ историческаго изслѣдованія). – К., 1883. – Т. 1, приложение. – С. 263.

¹⁴¹ Цит. за: *Грушевський М.* Історія української літератури... – С. 340.

¹⁴² [*Копыстенский З.*] Второе предисловіе къ бесѣдамъ св. Иоанна Златоуста на Дѣянія Святыхъ Апостоловъ, писанное 31 іюля 1624 г. // *Титов Хв.* Матеріяли для історії книжної справи на Україні... – С. 98.

святая гора Сіонская въ нашей Сіонской земль богоспасаемого града Кіева многими тълесы й чудессы святыхъ прославлена»¹⁴⁹.

Ідея «Київ – Другий Єрусалим» була не менш популярною в добу гетьмана (1687-1709) Івана Мазепи. Ось фрагмент з листа запорозького кошового отамана Василя Кузьменка до І. Мазепи 1693 р.: «Истину рекше, именно во Второмъ Іерусалимъ, въ богоспасаемомъ градъ Кіевъ...»¹⁵⁰. Єромонах Новгород-Сіверського монастиря Леонтій Боболинський вносить відповідну формулу – разом з уже згаданим посланням І. Копинського до Я. Корибу-та Вишневецького – до свого «Лѣтописца» 1699 р.¹⁵¹

Нове – глибше за змістом – оформлення здобуває ідеологема в творах Феофана Прокоповича, професора Києво-Могилянської академії, пізніше – реформатора Московської Православної Церкви за часів царя Петра І. Вітаючи Петра, який приїхав до Києва 1706 р., він підкреслював, що цар «приїде во градъ, его же святыхъ ради и чудодѣйственныхъ мѣсть обично есть Вторымъ Іерусалимомъ нарицати» і «яко новаго сего Сіона посѣтити не презрѣль еси, тако да благословить тя (Петра І. – Я. Д.) Господь отъ Сіона»¹⁵². Також в іншій, недатованій, проповіді, мабуть, приблизно того ж часу, Ф. Прокопович звеличував Київ і цілу Православну Церкву як «Сіонъ въ Сіонъ» та «Іерусалимъ в Іерусалимъ». Він писав про «богоспасаемый градъ сей Кіевъ [... который] отъ всѣхъ христіанъ Вторый Іерусалимъ, Новый Сіонъ единоголасно нарицается»¹⁵³. Виходячи з символіки Старого Заповіту, Ф. Прокопович утворив історіософську систему, згідно з якою князь Володимир Святославич – це «основатель духовного в земль нашей Сіона», «основатель нового Израиля», а мешканці Русі – «сини горного Сіона оного»¹⁵⁴.

¹⁴⁹ Акты ЮЗР. – Т. 10. – С. 725.

¹⁵⁰ *Оглоблин О.* Гетьман Іван Мазепа... – С. 12.

¹⁵¹ Див. прим. 144.

¹⁵² *Прокопович Ф.* Слово привѣтствѣтельное на пришествіе въ Кіевъ его царскаго пресвѣтлаго величества, проповѣданное в престоольной церкви святія Софіи въ присутствіи его величества іюля 5 дня 1706 года // *Его же.* Слова и рѣчи поучительныя, похвальныя и поздравительныя собраныя и нѣкоторыя вторымъ тисненыемъ... – СПб., 1760. – Ч. 1. – С. 1-2, 11. Пор. докладний аналіз «Слова» Ф. Прокоповича з погляду вивчення ідеології: *Stuppenrich R.* Kiev – das zweite Jerusalem. Ein Beitrag zur Geschichte des ukrainisch-russischen Nationalbewusstseins // *Zeitschrift für slawische Philologie.* – Leipzig, 1935. – Bd. 12. – S. 335.

¹⁵³ *Прокопович Ф.* Слово въ день святаго равноапостольнаго князя Владиміра // *Его же.* Слова и рѣчи поучительныя, похвальныя и поздравительныя собраныя и нѣкоторыя вторымъ тисненыемъ... – СПб., 1765. – Ч. 3. – С. 336.

¹⁵⁴ *Прокопович Ф.* Слово въ день равноапостола... – С. 3, 14; *Его же.* Слово въ день святаго равноапостольнаго князя Владиміра... – С. 336, 349; також: *Stuppenrich R.* Kiev... – S. 332-354.

Необхідно звернути увагу на те, що – незважаючи на відомий кон'юктуризм – у Ф. Прокоповича вражає дуже патріотичне проголошення з трибуни незвичайно високого рангу Києва.

Не сумніваючись у тому, що ідеологема «Київ – Другий Єрусалим» та пов'язані з нею єрусалимські традиції відіграли значну роль у церковному – і меншу в політичному – житті України першої чверті XVII – початку XVIII ст., важко погодитися з гіпертрофованим уявленням О. Оглобина (який покликається при цьому на Ю. Шевельова), що «ідея Другого Єрусалиму – Києва стає такою ж типовою для української національно-політичної свідомості, як ідея Третього Рима – Москви для свідомості московської», та що «не втрачаючи свого традиційного антиримського (колись і антигрецького), а властиво антипольського наставлення, українська ідея Другого Єрусалиму вістрям своїм повертається проти московського III Риму й стає важливою ідейно-політичною зброєю мазепинської України в її змаганні з Москвою»¹⁵⁵.

Тут явно бажане сприймалося за дійсність. Антимосковським «вістрям» ідеологема не стала – вона не викликала жодного опору з російського боку, а незалежницька платформа гетьмана І. Мазепи ґрунтувалася не на єрусалимській ідеології, а на сумній дійсності поневоленої України та на розтоптаних Москвою договорах.

Певною модифікацією єрусалимської ідеї можна вважати висловлене в анонімній «Історії русів» (70–80-ті рр. XVIII ст.) твердження, що князь Володимир обрав християнство «греческаго или іерусалимскаго исповѣданія»¹⁵⁶.

Задля правди треба наголосити, що ще з XI ст., а тим більше в XVI–XVIII ст. існували також тенденції, що заперечували позитивну роль і позитивну символіку Єрусалима. Ще митрополит Іларіон, пишучи і про реальний, і про нетлінний Єрусалим, патетично згадував про «Іерусалимь, Іерусалимь избивающіи пророкы каменієм побивающіи посланья къ тобь», та описував, як євреї переслідують християн, не дають їм будувати християнські церкви¹⁵⁷. Київський митрополит (1600-1613) Іпатій Потій, прихильник унії з Римом, у листі 1602 р. до александрійського патріарха Мелетія I Пігаса, який симпатизував Реформації, твердив, що в Єрусалимі (християнський Єрусалим підтримував Мелетія) замість мудрості Кирила Єрусалимського панує Цвінглі, тобто протестантизм¹⁵⁸. Можна думати, що на заперечення ролі

¹⁵⁵ *Оглобин О.* Гетьман Іван Мазепа... – С. 13.

¹⁵⁶ *Кониский Г.* Історія русовъ или Малой Россіи. – Москва, 1846. – С. 8.

¹⁵⁷ *Молдован А. М.* «Слово о законе и благодати»... – С. 81, 87 (цит. із с. 87).

¹⁵⁸ *Respons Nipacyusza Pocięja, metropolity całej Rusi... na list Melecjusya patryarchy alexandryjskiego // Pocięj H.* Kazanie, y homilie męża Bożego nieśmiertelnej sławy, y pamięci... /

Єрусалима в Іпатія Потія вплинули його проримські тенденції, за яких це місто було символом Східної Церкви. Великий український філософ Григорій Сковорода, котрий дуже широко використовував символіку Старого Заповіту, виходив у своїх писаннях з реальної обстановки на Близькому Сході (це 80-ті рр. XVIII ст.): гірний, вишній Єрусалим він протиставляє «підлому, азійському»¹⁵⁹. У творах Сковороди вже немає слідів ідеологеми «Київ – Другий Єрусалим».

Десь на межі XVIII–XIX ст. продуктивність ідеологеми поволі й остаточно зникає. У XIX ст. фраза «Київ – Другий Єрусалим» ще деколи трапляється у виданнях на релігійну тематику, але вона явно перестає бути актуальною. Чорносотенний антисемітизм також поставив бар'єр. Урешті-решт ідеологема «Москва – Третій Рим» отримала перемогу в загальноімперському масштабі. Часи після Української революції поступово перетворили насичену храмами столицю на місто знищених, розтоптаних та обезчещених святинь. Також духовних. Місця для Другого Єрусалима не стало і його немає досі¹⁶⁰.

Сучасна київська православна єрархія різних напрямів не знає, як використовувати давню ідеологему, хоча вживає дві інші – легенду про св. Андрія та фразу про «матір міст руських». Ідеологему «Новий Єрусалим» для визначення Києва пробують пристосувати т. зв. нові релігії, наприклад, Велике біле братство, що бачить у Києві – Новому Єрусалимі столицю нової формиції Золотого віку. Але навряд чи це продовження багатовікової традиції.

Київ – Великий Рим?

Римська ідея мандрувала середньовічною Європою в тій чи іншій формі¹⁶¹, у чому не було нічого дивного. Міф Римської імперії та її столиці зберігався

Тлум. przez L. Kiszkę. – Supraśl, 1714. – S. 530; [Сембратович] С. Лист Мелетія, патріарха Александрійського, до Іпатія, єпископа Володимирського і Берестейського, і отвіт Іпатія Мелетієві, в переводі руським. – Львів, 1896. – С. 42. Оригінальний текст не опубліковано; у виданні 1714 р. є переклад з української на польську, а у виданні 1896 р. – зворотний переклад з польської на українську.

¹⁵⁹ Сковорода Г. Книжечка для читання Святого письма, названа жінка Лотова // *Його ж.* Твори: У 2 т. – К., 1994. – Т. 2. – С. 44. – (Гарвардська бібліотека давнього українського письменства. Корпус українських перекладів. – Т. 1).

¹⁶⁰ Скорочений розгляд проблеми «Київ – Другий Єрусалим» подається в: *Дашкевич Я.* Святоєрусалимські традиції Києва XII–XVIII ст. // *Історія релігій в Україні: Тези повідомл. VII Міжнар. круглого столу (Львів, 12-14 травня 1997 р.).* – Львів, 1997. – С. 64-66.

¹⁶¹ *Graf A.* Roma nella memoria e nella immaginazioni del medio evo. – Torino, 1923; *Schneider F.* Rom und Romgedanke im Mittelalter. Die geistigen Grundlagen der Renaissance. – München, 1926; *Pfeil E.* Die fränkische und deutsche Romidee...

в Західній Європі майже півтори тисячі років після краху самої імперії та відроджувався ще й у XX ст. Після поділу Римської імперії на західну та східну частини дуже серйозним претендентом на римську спадщину виступила Візантія, що цілком офіційно прийняла римську назву для своєї імперії, а свою столицю Константинополь не менш офіційно іменувала Новим Римом (у деяких тогочасних творах виступає також назва «Другий Рим»¹⁶²). Цілком ясно, що ця подвійна назва Константинополя була відома на Русі, хоча б тому, що константинопольський патріарх підписувався на грамотах розгорнутим титулом: «Милостію Божою архієпископ Константинополя Нового Рима і вселенський патріарх». Римська ідея відобразилася в писемності Русі, Московщини, України¹⁶³.

Є певні сліди того, що ідею про Великий Рим (так ця назва трансформувалася на Русі), можливо, намагалися використати в Києві також для підкреслення рівнорядності й рівновартості Візантії (з її столицею Новим Римом) та Русі.

У літописному некролозі князя Володимира Святославича, вміщеному під 1015 р., Володимира порівнювали з Костянтином Великим: Володимир «се есть новый Костянтинъ Великого Рима, иже крестився самъ, и люди своя крести»¹⁶⁴. Подібна фраза ввійшла до життя Володимира різних варіантів: «и бысть второй Костянтинъ въ Руской земли Володимеръ: се есть новый Костянтинъ Великого Рима, иже крестився самъ и люди своя крести»¹⁶⁵. А також буквально повторено літописне «се есть новий Костянтинъ Нового Рима, иже крестися самъ и люди своя» в проложному сказанні про св. мучеників Бориса і Гліба під датою 24 липня¹⁶⁶. Уважається, що стаття 1015 р.

¹⁶² Dölger F. Rom in der Gedankenwelt der Byzantiner // Zeitschrift für Kirchengeschichte. – Stuttgart, 1937. – 3-е Folge. – Bd. 7 (56). – Н. 1. – S. 1-42; Mango C. Byzantium. The Empire of New Rome. – London, 1980.

¹⁶³ Šćapov Ja. N. V. La Rome antique et médiévale dans les textes russes du XI au XVI siècles // La nozione di «romano» tra città e universalità. – Napoli, 1982. – P. 481-503 (Atti del II Seminario Internazionale di Studi Storici «Da Roma alla Terza Roma» (Roma, 1982)); Cazacu M. L'idée de Rome chez les Russes: l'aspect philologique (X–XVI siècles) // La Nozione di «Romano» tra Cittadinanza e Universalità. – Roma, 1982. – P. 505-513.

¹⁶⁴ Летопись по Лаврентьевскому списку // Полное собрание русских летописей. – Москва, 1962. – Т. 1. – С. 130.

¹⁶⁵ Житіє блаженого Володимира. (Испытаніе блаженого князя Владимира) // Макарий, еп. История Русской Церкви. – 2-е испр. изд. – СПб., 1868. – Т. 1. – С. 267; «Жит[і]е бл[а]ж[е]ннаго Вьлодимера»: Срезневский И. И. Память и похвала князю Владимиру и его житие по сп. 1494 г. // Записки Имп. Академии наук. (VIII серия по истор.-филолог. отделению). – СПб., 1897. – С. 11; низка інших публікацій, наприклад: Зимин А. А. «Пам'ять и похвала» Иакова Мниха... – С. 74 (копія 1470-х рр.).

¹⁶⁶ Абрамович Д. И. Жития... – С. 95.

внесена до літопису в середині XI ст.¹⁶⁷, а поширене житіє пізніше кінця XII ст.¹⁶⁸, проложне ж (т. зв. коротке) сказання про св. мучеників відоме від XIII ст.¹⁶⁹

На мій погляд, у цих пам'ятках неспіливо проводиться думка про зрівняння не лише Костянтина і Володимира, але й про те, що можна порівнювати також дві столиці – Візантії й Русі, іншими словами, що Київ – це такий самий Великий Рим. Ідея – через лихоліття, які звалювалися на Київ, – не вийшла з ембріонального стану. Привертає увагу формула «Великий Рим», а не «Новий» чи «Другий», як уживалося в тогочасній грецькій та латинській мовах. Чому руські книжники застосували саме таку форму, можливо, варто дослідити окремо.

Думка про рівноправність Києва і Рима (вже італійського, а не візантійського Нового Рима) з'являється досить несподівано в першій половині XVI ст. в Новгороді. У згаданій вже повісті про життя Михайла Клопського (1537 р.) Київ своєю святістю дорівнює Римові. Тому «и сей Великий Новгородъ от Києва, якоже отъ Рима вторая Антіохія биваеъ, и в Россіи всей святительствомъ престольствуеъ»¹⁷⁰. Тут можна провести певну паралель з формулою «Володимирського стихира» (текст у збірнику 1414 р.) про те, що Київ «на высотъ стола съдя»¹⁷¹. Не ясно, чи це порівняння Києва з Римом є творчістю автора житія – чи, може, ґрунтується на якійсь давнішній традиції.

Не можна, однак, погодитися з М. Грушевським, що ідея про рівність Києва і Нового Рима (отже, Константинополя) проявилася в Україні 1623 р. у присвяті князеві Степанові Святополк-Четвертинському, написаній Захарією Копистенським для перекладу «Бєсьдь на 14 посланій св. ап. Павла» Йоана Золотоустого¹⁷². Інтерпретуючи присвяту, М. Грушевський писав із захопленням: «Присвоєння і використання Мономахової легенди в її північній московській редакції як ілюстрації найвищого політичного блиску й слави, найбільшого досягнення київської державності (царський титул і рівнорядність Києва з Новим Римом серед східного християнства), певного роду паралель до московської теорії Третього Риму – тільки не розвинена і не поглиблена на київському ґрунті, записана пізнішими книжниками

¹⁶⁷ *Серебрянский Н. И.* Древнерусские княжеские жития... – С. 13.

¹⁶⁸ Там же. – С. 13.

¹⁶⁹ *Абрамович Д. И.* Жития... Аналогічні згадки в семи текстах.

¹⁷⁰ Повѣсть о Михаилѣ Клопскомѣ. – С. 37.

¹⁷¹ Див. прим. 21.

¹⁷² Посвященіє ієромонаха Захарія Копыстенскаго князю Стефану Яковлевичу Святополкъ Четвертинскому... 1623... // *Тітов Хв.* Матеріяли для історії книжної справи на Вкраїні... – С. 69-71. Присвята С. Святополк-Четвертинському є лише в частині накладу «Бєсьдь».

могилянської едукції»¹⁷³. Насправді, у самій присвяті такої рівнорядності Києва з Новим Римом у вигляді чітко оформленої ідеологеми немає. Можна говорити про певні алюзії, проте від них до висновку, що його зробив М. Грушевський, ще досить далеко. Ф. Прокопович, який, без сумніву, був ерудитом, знав добре і літопис, і житіє князя Володимира, не використав ідеологему про Великий Рим (може, не звернувши на неї уваги, а може, з обережності, з огляду на промосковську доктрину «Москва – Третій Рим»). Ідеологеми про «Київ – Великий Рим» та «Київ – Рим» виявилися непродуктивними. Вони не пустили глибшого коріння, хоча, як знаємо, Константинополь (як і Київ) також називали Другим Єрусалимом, тож підстави для порівняння Київ – Великий Рим були.

Священні й державницькі епітети та святі покровителі Києва

З Києвом пов'язано кілька епітетів теологічного характеру, які, наскільки відомо, досі не були предметом узагальнювального аналізу. Наведені далі принагідно зібрані дані можуть, однак, стати поштовхом для наступних досліджень.

Богоспасаємий Київ. Такий епітет з'являвся досить часто, деколи з додатковим компліментарним навантаженням. (У цитатах подаю назву «Київ» у називному відмінку, відповідно узгоджуючи граматичну форму інших слів). У дарчому колофоні болгарського князя Святополка, вміщеному на «Кормчій книзі», надісланій київському митрополитові Кирилові 1264 р., застосовано формулу: «преславный градъ Кієвъ, учитель же вся Роуси ѿ свѣтильниѣкъ церквѣмъ Богоспасаємый градъ Кієвъ»¹⁷⁴. У «Володимирському стихирі» (збірник 1414 р.): «м[а]т[е]рь градовомъ Богосп[а]с[ен]ный Кієвъ»¹⁷⁵. У грамоті київського митрополита Йова Борецького 1621 р.: «Богоспасаемое мѣсто Кієвъ», «Богоспасаємый градъ Кієвъ»¹⁷⁶. Київський священник Кирило Іванович, складаючи літопис, пізніше названий «Київським», під 1613 р. двічі вживав епітет «Богоспасаємый градъ Кієвъ»¹⁷⁷. Згаданий раніше ігумен Києво-Михайлівського монастиря Феодосій Василевич у листі 1654 р. до царя

¹⁷³ Грушевський М. Історія української літератури... – С. 322.

¹⁷⁴ Шапов Я. Н. Византийское и южнославянское наследие на Руси в XI–XIII вв. – Москва, 1978. – С. 141.

¹⁷⁵ Срезневский И. И. Материалы для словаря древне-русского языка... – С. 118.

¹⁷⁶ Голубев С. Киевский митрополитъ Петръ Могила и его сподвижники... – С. 263, 264.

¹⁷⁷ Киевская летопись. 1241-1621... – С. 82, 83.

Олексія Михайловича послідовно іменує Київ «Богоспасаемый градъ»¹⁷⁸. У сфальшованій грамоті нібито константинопольського патріарха Максима для Печерського монастиря, датованій у підробці 1481 роком, що була внесена 1670 р. до луцьких земських книг, є формула «Кієвъ Богоспасаемый градъ»¹⁷⁹. На плані Києва Івана Ушакова 1675 р.: «Богоспасенный градъ Кієвъ нарицаемый»¹⁸⁰.

Врешті в «Словъ въ день святаго равноапостольнаго князя Владимира» (з початку XVIII ст.) згадується «Богоспасаемый градъ сей Кієвъ»¹⁸¹. Хоча формально слово «Богоспасаемый» (варіант «Богоспасенный») цілком зрозуміле, історія виникнення та семантика формули не дуже ясні: від кого саме (та й коли) Бог спасав і спас Київ? Від яких ворогів захистив і мав охороняти далі? Чи від самого початку це був стандартний побожний епітет, не пов'язаний з певною подією або подіями? Відповіді на ці питання варто пошукати.

Святе місто. У новішій літературі ідеологічного змісту до «Києва» досить часто додають прикметник «святий». З'ясувати, відколи саме почав уживатися такий епітет, мені не вдалося. Мабуть, він давній, хоча в період занепаду Києва у XVI ст. епітет – «святий» застосовувався до Львова. Як уже зазначалося, так писав про Львів польський поет Себастьян-Фабіан Кльонович 1584 р. у поемі «Роксоланія». Активним стає цей епітет у XIX–XX ст. У Тараса Шевченка він виринає у творах, написаних на засланні, в Орській кріпості 1847 р. «Святий Київ» фігурує в його поемах «Чернець» та «Варнак»¹⁸². У XX ст. Київ для білоемігранта Георгія Лукомського – це «святе місто Росії»¹⁸³.

Царственне місто. Такий епітет для Києва підшукав 1624 р. Захарія Копистенський: св. Андрій, подорожуючи вгору Дніпром, «пришедь zde въ

¹⁷⁸ Акты ЮЗР. – Т. 10. – С. 725.

¹⁷⁹ Архивъ Юго-Западной Россіи, издаваемый Временною комиссією для разбора древнихъ актовъ, высочайше учрежденною при Кіевскомъ Военномъ, Подольскомъ и Волынскомъ генераль-губернаторѣ. – Кієвъ, 1859. – Ч. 1. – Т. 1. – С. 2.

¹⁸⁰ Центральний державний історичний архів України в Києві. – Ф. 58. – Оп. 1. – Спр. 13а (фотокопія примірника, що був у бібліотеці Московського головного архіву Міністерства закордонних справ. – № 6).

¹⁸¹ Прокопович Ф. Слово в день святаго равноапостольнаго князя Владимира... – С. 336.

¹⁸² Шевченко Т. Повне зібрання творів: У 10 т. – 2-ге, доп. і випр. вид. – К., 1953. – Т. 2. – С. 36, 66.

¹⁸³ Див. прим. 28.

ц[а]р[с]твующій тогда градъ Кіевъ»¹⁸⁴. У цьому вислові помітна явна туга за колишнім імперським минулим Київської Русі, за містом могутніх володарів (хоча епітет формально приєднаний до І ст. по Р. Х.).

Питання про святого патрона (святих патронів?) Києва складне. Незважаючи на демонстровану назовні святість міста, наскільки відомо, Київ ніколи не мав одного-єдиного традиційного патрона, культ якого не те, що проходив би через сторіччя, але був традиційним хоча б кілька десятиліть. Загальноміського свята в честь патрона ніколи не було. Немає слідів такого єдиного культу в княжу добу; нічого подібного не існувало також у пізньому середньовіччі й на початку нових часів під литовським пануванням. Можливо, перешкодою була в той – та й у пізніший польський період – наявність у місті трьох окремих юрисдикцій. Перешкоджали конфесійні протиріччя (римський католицизм з уніатством, з одного боку, православ'я – з іншого). Здається, однак, що перевагу завжди брали партикулярні інтереси окремих парафій, соборів, монастирів – до спільного звеличування єдиного святого патрона для цілого Києва не доходило. Така ситуація зберігається донині, хоч і з модифікаціями – тепер в умовах розколів у православному середовищі. У цьому відношенні становище Києва кардинально відрізняється від міських традицій західноєвропейських, частково американських міст з давнішою метрикою – вони переважно мають свого єдиного патрона, святковий день його імені та єдиний освячений персоніфікований символ.

Так трапилося, що на патрона Києва може «претендувати» Богоматір та принаймні троє святих: св. апостол Андрій (який за легендою був на Київських горах), папа св. Климентій (бо до Києва перемістили частину його мощей), врешті св. архистратиг Михаїл (без аргументації, за бюрократичним розпорядженням).

Богоматір. Київські Золоті ворота мали у своєму комплексі споруджену за князя Ярослава Мудрого надбрамну церкву Благовіщення св. Марії. Це давало підставу (пізнішим дослідникам) розглядати Богоматір як патрона княжого Києва. Можливо, до категорії таких доказів треба віднести також легенду про те, як чудотворна ікона Влахернської Богородиці з Константинополя забажала поселитися в Києві¹⁸⁵. Це заступництво за Київ продовжувалося

¹⁸⁴ [Копыстенский З.] Второе предисловіе къ бесѣдамъ св. Іоанна Златоуста на Дѣянія Святыхъ Апостоловъ, писанное 31 іюля 1624 г. // *Титов Хв.* Матеріяли для історії книжної справи на Україні... – С. 97. З невідомих причин М. Грушевський (див. Грушевський М. Історія української літератури... – С. 103) переклав фразу «царствующій тогда градъ» як «столичне місто», що змінило суть вислову, тим більше, що пропущено слово «тоді».

¹⁸⁵ Див.: *Возняк М. С.* Історія української літератури: У 2 кн. – 2-ге випр. вид. – Львів, 1994. – Кн. 2. – С. 295-296.

і в наступних століттях. У «Слові о законі і благодаті» Іларіона дуже образно говориться, що князь Ярослав «пръдалъ [...] градъ святѣи ѿ всеславнѣи скорѣи на помощь хрестіаномъ святѣи Богородици»¹⁸⁶. Ідея покровительства Богоматері над Києвом відбилася також у літописі під 1096 р. – у молитві, яку приписують князеві Володимирі Мономаху¹⁸⁷.

Св. Андрій. Про місце, яке зайняв св. Андрій у церковному та світському житті Києва, вже багато говорилося. Резюмуючи сказане, зауважимо, що першопочатки культу святого помітні, можливо, ще від часів князя Всеволода, хресне ім'я якого – Андрій. У домонгольську добу це насамперед церква й монастир Св. Андрія 1086 р. Проте культ розцвів пишно наприкінці XVI–XVII ст. (джерела про раніший період розшукати не вдалося). Показували різні горби, на яких св. Андрій поставив хреста, пізніше навіть знайшли його уламки. Св. Андрій навіть збудував храм. Дві церкви (Св. Симеона, Воздвиження Чесного Хреста) виводили свої початки від Андрієвого хреста. У XVIII ст. та й далі традицію підтримували. Архітектор Бартоломей Растреллі в 1749-1753 рр. звів Андріївський собор на Андріївській горі (раніше Вздихальниця з церквою Воздвиження Чесного Хреста). 1911 року на Михайлівській площі було споруджено – за проектом І. Кавалерідзе – пам'ятник княгині Ользі, святим Андрієві, Кирилові та Мефодієві, зруйнований у часах російського комуністичного панування та недавно реконструйований, очевидно, з російським написом. Якщо йти за прикладом Шотландії, то, згідно з багатовіковою Андрієвою традицією, характерною для цього краю, яка може починатися для Русі-України від 60-х рр. XII ст., тобто налічує вже понад вісім сторіч, – патроном столиці України мав би бути св. Андрій. Та в 1699 р. цю постать остаточно загарбала собі Росія (андріївський орден і андріївський прапор), проголосивши Первозваного своїм патроном. Тому в другій половині XVIII ст. опікуном Києва – одним розчерком російського бюрократичного пера – настановили св. Михаїла. Саме його зображення помістили 1762 р. на міському гербі. Бо замахуватися на символи Російської імперії й у XVIII ст., і, зрештою, тепер не можна. Не підлягає сумніву, що андріївська символіка є генетично київська, з певним силуванням – новгородська, тобто символіка вже неіснуючої четвертої східнослов'янської нації, проте в жодному разі не російська¹⁸⁸. Та зі стереотипами, що мають своє коріння в символіці, перехопленій Російською імперією, в наш час боротися ще важко.

¹⁸⁶ Молдован А. М. «Слово о законе и благодати» Илариона. – К., 1984. – С. 97-98.

¹⁸⁷ Повесть временных лет... – Ч. 1. – С. 166.

¹⁸⁸ До питання про андріївську символіку в Києві див.: Дашкевич Я. За стародавні традиції нового герба Києва // Знак. – Львів, 1999. – № 2 (липень). – С. 1-2.

Св. Климентій. Третій папа римський Климентій I був засланий у другій половині I ст. по Р. Х. до Херсонеса, де загинув смертю мученика. Під час перебування в цьому місті св. Костянтин 861 р. розшукав його мощі, частину повіз до Рима, а голову святого князь Володимир Святославич як воєнний трофей 988 р. привіз до Києва та помістив у церкві Пресвятої Богородиці (Десятинній). Київським мощам св. Климента приписували низку чудес. З творів давньокиївського періоду – наприклад, зі «Слова на обновленіє Десятинної церкви» 1039 р., можна робити висновок, що його, св. апостолоподібного Климента (у «Слові» величається «апостольським подобником», «апостоломъ сопредельникомъ»), вважали покровителем Русі. Культ св. Климента перетривав кілька століть, навіть після того, як мощі пропали у ближче не визначений час (мабуть, у роки монголо-татарської навали). Пам'ять про св. Климента зберігалася, бо він згадується в «Голубиній книзі» з репертуару російських старців, у текстах, записаних уже в середині XIX ст. За цими віршами, церква св. Климента періодично виринала з моря, названого «Кійовь». Св. Климентій (Клим) виступав у віршах поруч з князем Володимиром Святославичем¹⁸⁹. Як багато інших київських сюжетів, ця тема також перейшла на Північ хіба в монголо-татарський період, там стала традиційною для російського фольклору, зафіксувалася в ньому, зникнувши на Півдні (що характерно і для билин). Опосередковано це свідчить, що культ св. Климента пустив у Києві глибше коріння, аніж вважається.

Останнім часом помітні намагання відродити культ папи-патрона, як тепер вважається, Києва¹⁹⁰.

Св. Михайл. Про св. архистратига Михайла як покровителя Києва сказати можна мало (це незалежно від Михайлівського собору в Києві). У 1782 р. постать св. Михайла, що була в гербі Київського воєводства часів Речі Посполитої, перейшла з територіальної геральдики до міської без особливого, наскільки відомо, обґрунтування – та й без особливого спротиву. До 1917-1918 рр. геральдичне зображення постаті св. Михайла відіграло роль герба – символу Наддніпрянської України в цілому. Для підкреслення

¹⁸⁹ Див.: *Безсонов П.* Калеки переходже... – Вып. 2. – С. 269-378; також: Голубиния книга. Русские народные духовные стихи XI–XIX веков / Сост., вступ. ст., примеч. Л. Солощенко и Ю. Прокошина. – Москва, 1991. – С. 40.

¹⁹⁰ *Верещагіна Н.* Святий Климент – покровитель Києва // Київська церква. – К.; Львів, 1999. – № 2-3. – С. 78-80. Пор.: *Луца Ю.* Призначення України... – С. 239 (автор помилково вважав, що київські мощі збереглися); *Біланюк П. Б. Т.* Апостольське походження... – С. 71. У П. Б. Т. Біланюка св. Климент одночасно з св. Андрієм – патрон Української Церкви.

соборності Східної й Західної України такий герб розміщували поряд із західноукраїнським Левом. Геральдична генеалогія київського св. Михаїла у функції герба Києва не викликає сумніву. Але чи є це підставою, щоб вважати архангела покровителем столиці, – не дуже ясно.

Українська теологічно-політична ідеологія, пов'язана з Києвом протягом майже десяти сторіч, міняла своє зовнішнє оформлення залежно від конкретних обставин, проте суть її – прославлення феномена Києва як священної й державної столиці в більш або менш завуальованому вигляді зберігалася постійно, навіть десь глибоко прихована, незважаючи на часом дуже агресивні спроби чужих сил знищити цей апофеоз або прибрати його виключно до своїх рук. У зовнішніх вторинних нашаруваннях на ідеологеми досить легко відчитати – немов у дзеркалі – лихоліття, що виникали на шляху української Церкви й української державності. Різні стадії відносин зі сусідами-загарбниками в духовній та в цілком реальній сферах відбилися на різних гранях київської ідеології. При цьому не обійшлося без втрат, без вимушених переходів на захисні позиції. Відносини з Візантією та Римом, з Варшавою й Москвою по-різному формували й деформували вияви ідеологічної творчості в Україні. Можливо, подальші дослідження в такому плані допоможуть поглибити наші знання. Проведений фактологічний аналіз із врахуванням його основних інтерпретацій переосмислює деякі проблеми, також ширші від вузькокиївських та вузькоідеологічних.

Після прийняття Руссю християнства Візантія позбулася свого великого ворога – походи Русі на Константинополь припинилися. Русь – з точки зору Візантії – перетворилася на візантійську дієцезію (провінцію) з її метрополією (столицею – «матір'ю міст» – провінції) Києвом. Квітучою столицею, але все ж таки провінційною столицею, залежною від Константинополя, який мав у Києві свого намісника – митрополита-грека. Тому й спроби вийти з-під цієї залежності, що намагалися зробити дуже могутні володарі Русі, закінчувалися невдачами (усунення з митрополичого стола Іларіона 1052 р., Кліма Смолятича 1154 р.).

Власна київська владна верхівка старалася поламати духовне й, опосередковано, політичне поневолення – і це сталося шляхом створення ідеологем, які мали підтверджувати самостійність і незалежність Русі від Візантії. Так виникали ідеї рівноапостольства князя Володимира (обґрунтованого Іларіоном), прирівняного до імператора Костянтина Великого. Але канонізацію князя Володимира грецька сторона відтягнула аж десь до 1240-1305 рр. (якщо його взагалі формально канонізували), тобто до часу, коли це вже не мало реального політичного значення. У трактуванні руської сто-

рони князь Володимир самостійно вибирав християнство за власним переконанням, а не просто підпорядковувався впливам Візантії. У такому дусі складено оповідання про вибір віри Володимиром у літописі. Русь висувала власних святих – Бориса та Гліба (канонізованих між 1020 і 1072 рр.), Ольгу (канонізовану в XIII ст.), шукала негрецьких початків християнської єрархії (перший київський митрополит – нібито Михайло Сирин, тобто Сирієць). Такі концепції перетворювалися на фундамент київської політичної теології, яка скристалізувалася, однак, досить пізно. Можливо, не без віянь із Західної Європи, з якою в добу Київської Русі були досить жваві контакти. У Західній Європі формувалися ж поступово ідеї про «святий край», «найхристияншого короля» тощо.

Практично лише майже два століття після офіційної християнізації Русі проявились у задокументованій формі ідеологеми, якими спробували виразити платформу рівноправності Києва з Константинополем. Так з'явилися дві основні незалежницькі ідеї: перша – про апостольськість Київської Церкви, рівноцінну з апостольськістю Візантійської (легенди про св. Андрія, ймовірно в 60-х рр. XII ст.); друга – про Київ як про Другий Єрусалим.

Так чи інакше, ці дві активні ідеологеми виникли та особливо набули поширення тоді, коли і Константинополь, і Київ перебували в стадії занепаду. Вони не стали ідеологічною підвалиною для відновленої могутньої Руської імперії, бо її вже неможливо було відновити, а перетворилися в ностальгію за втраченою величчю. У міжнародному аспекті переконати за допомогою ідеологем довколишній світ у повній незалежності Русі від Візантії не вдалося. Стереотип діяв ще в XV ст. У кінці XV ст. Османська імперія, вважаючи себе спадкоємцем Візантійської, пред'явила – після захоплення й васалізації Криму – претензії на Київ. Султан Баязет II, готуючись до походу на Київ (незреалізованого, зрештою), заявив у 1493/1494 рр., «што Константинопол им есть голова всему грецкому и рускому закону»¹⁹¹.

Незважаючи на ностальгічний відтінок, а може, саме тому, ідеологеми перетворилися на продуктивні в наступних сторіччях: легенда про св. Андрія стала фундаментом апостольськості Московської Православної Церкви (середина XVI ст.), а Київській Церкві послужила як аргумент для боротьби з експансією римського католицизму у вигляді церковної унії (20-ті рр.

¹⁹¹ Посольство литовського великого князя до короля Яна Ольбрахта. 1494 р., лютий // *Lietuvos metrika (1427-1506)*. – Книга 5 (*Užrašymu knyga 5*) / Par. E. Vanionis. – Vilnius, 1993. – S. 288. Про підготовку турецького походу на Київ див.: *Абрагамович З.* Старая турецкая карта Украины с планом взрыва днепровских порогов и атаки турецкого флота на Киев // *Восточные источники по изучению истории народов Юго-Восточной и Центральной Европы*. – Москва, 1969. – Т. 2. – С. 76-97.

XVII ст.). У XVI–XVII ст. було трансформовано в патріотичному дусі кальку із середньогрецької «метрополія» = «столиця провінції» = «мати міст», з якої утворили ще одну ідеологему про Київ як прадавній державний і політичний центр Русі. Ідеологема про Другий Єрусалим мала підтвердити роль Києва як духовного – церковного і культурного – центру, що не протиставлявся, але вимагав рівноправності з Москвою, вже охопленою ідеологемою про Третій Рим. У кожному випадку, відродження ідеологем на початку нових часів було продиктовано думкою про безперервність ролі Києва як теологічно-політичного центру.

Козацька Україна, що недооцінювала значення Києва як стародавньої столиці держави (крім окремих винятків, наприклад, гетьман Петро Сагайдачний), не зуміла використати ідеологеми княжих часів. Якщо у XII–XIII ст. думали категоріями відновлення імперії, то в XVII ст. (до гетьмана Івана Мазепи на прикінцевій стадії його діяльності) не зуміли мислити навіть категоріями незалежної держави та її репрезентативної столиці¹⁹².

До новіших часів дійшло дві ідеологеми: легенда про св. Андрія та про «матір міст руських». Обидві вони застосовувалися й застосовуються Росією в антиукраїнському дусі. Протидія з українського боку – як у церковному, так і в національно-державному планах – слабка, а деколи й ніяка. До повноцінного повернення ідеологем (трьох, а не двох) на український ґрунт, на якому вони виникли і з яким вони пов'язані, ще далеко. Спроби наблизити та заактуалізувати киевоцентричну ідеологічну спадщину¹⁹³ чи пророкувати, що «Київ – свята столиця, майбутня столиця світу» (гасло, яке пропагує Українська національна асамблея – Українська національна самооборона), поки що помітних результатів у сучасній українській церковній та політичній думці не дали.

Не варто забувати про те, що в українській т. зв. радянській історіографії на тематику про місце Києва в ідеологічній системі Русі-України практично було накладено табу, щоб її науковий розгляд не підсилював «націоналістичні» тенденції та не порушував москвоцентричних догм. Навіть у період зафальшованого святкування 1500-річчя Києва його здійснювали в стилі культивування ідеї про «матір міст російських». До цього домішу-

¹⁹² Має рацію М. Василенко, закидаючи М. Грушевському перебільшення ролі Києва у формуванні державницької ідеології гетьмана Б. Хмельницького. Пор.: *Василенко М.* [Рец. на:] *Грушевський М.* Історія України-Руси. – Т. 8. – Ч. 3 // Україна. – К., 1925. – № 5. – С. 156.

¹⁹³ Див., зокрема: *Лука Ю.* Київ – вічне місто // Дзвони. – Львів, 1938. – Ч. 7-8. – С. 317-328; *Донцов Д.* Від містики до політики // *Його ж.* Хрестом і мечем. Твори. – 2-ге справл. вид. – Торонто; Нью-Йорк; Лондон, 1967. – С. 297-308. – (Політична бібліотека Ліги визволення України. – Ч. 24).

валися ще антисемітські тенденції (Другий Єрусалим). Ця сумна спадщина з тактикою замовчування продовжує подекуди діяти до сьогодні¹⁹⁴. Що тим більше дивно, коли є дуже добрі взірці використання київської тематики для досліджень у джерельно-ідеологічному плані¹⁹⁵.

На шляху боротьби з тривалими, іноді багатовіковими, стереотипами, до усунення яких сучасна українська політична й церковна історія підготована погано, тим більше при тій розгубленості, що панує в сучасному духовному й політичному житті України, існує, треба шкодувати, ще чимало штучних перешкод.

Опубл. за: *Дашкевич Я.* Київ у церковно-національній ідеології Русі-України // Різдово Христове 2000: Ст. й матеріали. – Львів, 2001. – С. 28-52.

Інші публікації: *Дашкевич Я.* Легенда про св. Андрія Первозванного та її трансформації // Історія релігій в Україні: Тези повідомл. III круглого столу (Львів, 3-4 травня 1993 р.). – К.; Львів, 1993. – С. 43-45; *Його ж.* Свято-Єрусалимські традиції Києва XII–XVIII ст. // Історія релігій в Україні: Тези повідомл. VII Міжнар. круглого столу (Львів, 12-14 травня 1997 р.). – Львів, 1997. – С. 64-66; *Його ж.* Київ – мати міст руських. Історія ідеологеми // Вісник Львівської комерційної академії. Серія: Гуманітарні науки. – Львів, 2002. – Вип. 4. – С. 8-17.

¹⁹⁴ Див., наприклад: *Горський В. С.* Філософські ідеї в культурі стародавнього Києва // Київ в історії філософії України. – К., 2000. – С. 11-71 (хоча в дослідженні є окремий параграф «Історіософські погляди в творах діячів давньокиївської культури», с. 32-53).

¹⁹⁵ *Pritsak O.* Kiev and All of Rus'. The of a Sacral Idea // Harvard Ukrainian Studies. – Cambridge, Mass., 1986. – Vol. 10. – № 3-4. – P. 279-300. Польський переклад: Chrześcijaństwo Rusi Kijowskiej, Białorusi, Ukrainy i Rosji (X–XVII w.). – Kraków, 1997 (1998). – S. 217-237.

ПОЧАТКИ ХРИСТИЯНСТВА НА ЗАХІДНОУКРАЇНСЬКИХ ЗЕМЛЯХ. РЕІНТЕРПРЕТАЦІЯ ПРОБЛЕМИ

Упродовж багатьох десятків років історіографія історії християнства в Україні розвивалася (якщо взагалі розвивалася) під переможним впливом концепції, що єдиним джерелом християнського віровчення для Русі-України була Візантія та візантійське православ'я. Всі інші джерела християнської науки – позавізантійські – або зовсім ігнорувалися, або з такими поглядами різко полемізували (особливо, коли йшлося про західні впливи). Такий тенденційний підхід негативно відбивався та ще й досі відбивається на об'єктивному вивченні проблеми.

У цьому повідомленні намагаюся привернути увагу до інших – позавізантійських – джерел появи християнства в Русі, зокрема на тих територіях, які сьогодні охоплені поняттям «західноукраїнські». Своє завдання обмежую аналізом питань, пов'язаних з християнством серед східних слов'ян – племен, об'єднань племен у союзи, початкових протодержав, залишаючи на боці можливе й цілком реальне поширення християнства серед неслов'янських (наприклад, германських) народностей, які в різний час перекочувалися через землі сучасної України.

Якщо підходити конкретніше, то офіційній українській історіографії в т. зв. радянський час необхідно було довести (як з позиції заполітизованої російської історіографії, для якої Русь автоматично ідентифікувалася та ідентифікується з Росією, так і з погляду української москвоцентричної історичної науки), що християнізація Русі здійснювалася з єдиного – київського – центру і вона мала єдине візантійське джерело. Для цього створювалися навіть дуже ризиковані гіпотези, хоча б про т. зв. Аскольдову християнізацію Русі. Нехтували історичними джерелами, якщо ті не лягали в прокрустове ложе раз і назавжди нібито прийнятої концепції.

Насправді ситуація в IX–X ст. на українських землях не була такою однозначною. У період релігійного вакууму в Східній Європі, коли поганство (язичництво) вже не могло задовольнити суспільні потреби, а тим більше, стати основою державотворення (пригадаймо невдалу спробу київського

князя Володимира Святославича заснувати державний пантеон язичницьких богів), існували різні джерела християнського прозелітизму, не лише візантійські. Контакти вели також до невізантійських і позавізантійських конфесій на Сході (сирійське несторіанство чи яковітство, Вірменська Церква) та й до протегованого – хоча й не дуже радо – Римом кирило-мефодіївського слов'янського обряду з його формально візантійськими джерелами.

Треба думати, що в поширенні різних течій християнства велику роль відігравали торговельні шляхи (зокрема трансконтинентальний шлях Західна Європа – Азія, що йшов через територію пізнішої Галичини від IX–X ст.), якими пересувалися також купці-християни, утворюючи по дорозі свої факторії, де панівним культом було християнство, релігія престижна в очах доволишнього слов'янського населення. Є підстави вважати, що на окраїнах – або поблизу – Руської держави ще до її офіційної християнізації за часів князя Володимира Святославича функціонували християнські центри вищого (єпископства) та нижчого (парафії) рівнів, які обслуговували також більшу або меншу кількість східнослов'янської людності. Це були єпископства в Таматарсі (Тмуторокані), Таврійському Херсонесі (пізнішому Криму), можливе єпископство – чи єпископства – у Великій Хорватії (протодержаві, розташованій переважно на сучасних західноукраїнських землях), парафії в межиріччі Дунаю та Дністра, де, виходить, були частково християнізовані улличі й тиверці, а християнство було ліквідовано внаслідок агресії печенігів у кінці IX ст. (про це згадує візантійський імператор Костянтин Багрянородний). Нагадую про цю релігійну ситуацію в південній частині Східної Європи для того, щоб поширення докиївського християнства на західноукраїнських землях у IX–X ст. (до 988 р.) не сприймалось, як якесь виняткове явище.

В українській псевдокиєвоцентричній історіографії історії Церкви склалося дуже парадоксальне становище. (Називаю історіографію псевдокиєвоцентричною, бо вона орієнтується на Київ з містифікованою назвою «матері городів руських – російських» як на центр Русі = Росії, а не на центр Русі = України)¹. До держави князя Володимира 981 р. приєднано землі, які входили до складу Чеської християнської держави (дотримуюся такої гіпотези, вважаючи, що тоді Червенські городи не могли бути під польською владою; зрештою, про це свідчить і сама назва «Перемишль» чеського походження). Ще раніше ці терени були під політичним та церковним впливом – чи навіть під адміністративним правлінням – Великоморавської держави з її кирило-мефодіївськими традиціями, що ґрунтувалися на місійній діяльності обох святих та їхніх учнів від 70-х рр. IX ст.

¹ Про цю містифікацію див.: *Дашкевич Я.* Київ у церковно-національній ідеології Русі-України // Різдво Христове 2000: Статті й матеріали. – Львів, 2001. – С. 28-31.

Великоморавська держава (князь Святоплук I) прийняла офіційно християнство 875 р. У той, приблизно, час зміцнювалася залежність Великої (Білої; але тотожність обох термінів не є до кінця з'ясованою) Хорватії, розташованої по обох боках Карпат², що відкривало шляхи для релігійних місій учнів солунських братів. Папа Йоан VIII у листі до князя Святоплука I з липня 880 р. про нітранського єпископа Віхлінда та життєпис чеської святої Людмили згадує про єпископів-суфраганів у Великоморавській державі (у біографії св. Людмили їх сім). Не виключено, що деякі з цих єпископств були розміщені в межах Великої Хорватії, а саме в Кракові, Перемишлі (у місті, яке ще не мало цієї назви), Червені. Місійну діяльність могли полегшувати також торговельні шляхи, що вели з Моравії та з Нітри на північ і північний схід через Карпати. Повість «Про пустельника Івана, королевича корвацького», який жив у часи першого чеського християнського князя Боривоя, залежного від Великоморавської держави, може вказувати на поширення християнства серед великохорватської верхівки. Життєпис св. Мефодія свідчить, що місіонерська експансія з Великоморавської держави на північ була досить сильною, бо плани християнізації охоплювали також плем'я вислян, які мешкали північніше від хорватів. Костянтин Порфирогенет знає хорватів-язичників і хорватів-християн.

Угорці розгромили Великоморавську державу 906 р.; можливо, що дехто з втікачів рушив за Карпати, до Хорватії, яка на короткий час опинилась у сфері угорських впливів. Здається, що там існувала така проторована дорога для політичних втікачів, бо 929 р. туди втекла Драгомира, мати чеського святого Вацлава, якого вбив брат Болеслав (він так і не добився видачі Драгомири). Це дає підставу думати, що тікали вже до християнізованого краю.

У літературі трапляються досі глухі й не підтверджені джерелами чутки, що християнство кирило-мефодіївського походження почало поширюватися на північне Підкарпаття 872 (так!) р., що плем'я білих хорватів, яке тут розселялося, було приєднано до Великоморавської держави лише 875 р., що перемишльське єпископство виникло 899 р. і т. п. Ледве чи якраз ці напів (або й повністю) легендарні відомості можна обґрунтувати автентичними джерелами, але певна наполеглива традиція, що вказує на другу половину IX ст. як на час християнізації, є симптоматичною. У Малопольщі – сусідній країні, яка раніше входила до складу Великої Хорватії, – ще два-три сторіччя пізніше зберігалися певні «візантійські» кирило-мефодіївські релікти в Літургії, особливо в окремих польських монастирях (про це питання існує чимала література). Землі до річок Бугу та Стрия (за іншою інтерпрета-

² Огляд великохорватської проблематики див.: *Войтович Л.* «Білі» хорвати чи «карпатські» хорвати? // Миколаївщина: Зб. наук. ст. – Львів, 1998. – Т. 1. – С. 49-79.

цією – до Стиру) – згідно з документом папи Бенедикта IV 973 р. про межі новоствореної Празької дієцезії, який був затверджений імператором Генріхом IV 1086 р., – підпадали під юрисдикцію Празького єпископства. Хоча оригінали документів до наших днів не дійшли й тому деякі гіперкритичні історики відкидають ці відомості (до таких істориків належав також Михайло Грушевський³), вони вкладаються в контекст подій і відкидати їх не можна. На західних окраїнах Русі споруджували передроманські (за архітектурою) храми – ротонди, що їх деякі польські, російські археологи апріорно вважають лише латинськими, тобто польськими в традиції римського католицизму, хоча вони значною мірою пов'язані зі слов'янськими великоморавськими впливами й будувалися русинами і для русинів⁴.

Незважаючи на всі ці джерельні та позаджерельні (легендарні або створені самими дослідниками) дані, які заслуговують реінтерпретації та узагальнення, «офіційні» історіографи досі стверджують, що християнство на Русі є суто візантійського походження та йшло єдиним шляхом Константинополь – Херсонес – Київ. Бо на думку про те, що Закарпаття, Галичина, може, й частина Волині були християнізовані в кирило-мефодіївській або й латинській традиції понад сторіччя до Володимирового акту прийняття християнства, було накладено табу.

Практично, українська псевдокиєвоцентрична історіографія не намагається досліджувати таку тему вже довший час, хоча сама постановка проблеми зроблена ще півтора століття тому⁵; до такої думки схилився також Іван Крип'якевич, але не публікував нічого з цієї ділянки; тематику розгорнув ширше Микола Чубатий⁶.

Фальшиво сприйняті політичні й конфесійні інтереси перешкодили об'єктивному підходові до наукової проблеми.

Якщо ж прийняти тезу про ранню християнізацію західних окраїн Русі – християнізацію докиївського часу, то це допомагає зрозуміти подальший розвиток процесів. Якось історики майже не звернули уваги на те,

³ Грушевський М. Історія України-Руси: В 11 т., 12 кн. – К., 1991. – Т. 1. – С. 490.

⁴ Загальний огляд див.: Діба Ю. Дві маловідомі ротонди княжої доби // Записки Наукового товариства ім. Т. Шевченка. – Львів, 2001. – Т. 212. – С. 248-274.

⁵ Праці Антона Петрушевича: *Петрушевич А. С.* Краткое историческое извѣстiе о времени введенiя христiанства в предкарпатских странах во времена св. Кирилла и Мефодия тих же учениками и проповедниками. – Львовъ, 1882. – [2], 76 с. Скорочений варіант українською мовою: Початки християнства греч[еського] обряду в Чехах, в Польщі і в Галичині // Зоря. – Львів, 1883. – Ч. 7. – С. 111-113; Ч. 8. – С. 128-130; Ч. 9. – С. 142-143.

⁶ Чубатий М. Історія християнства на Русі-Україні. – Рим; Нью-Йорк, 1965. – Т. 1 (до р. 1353). – С. 101-137. – (Праці Греко-католицької богословської академії. – Т. 24-26).

що між приєднанням до Київської держави Червенських городів та офіційною християнізацією Русі був проміжок лише семи років. Князь Володимир Святославич поширив свою державу на вже християнізовану країну, в якій, можливо, й існувало одне-два єпископства, підпорядковані Римові. На нашу думку, ця подія каталізувала здійснення Акту хрещення Русі також з політичної точки зору. Для Західної Європи Руська держава стала християнською, і вести східну політичну й воєнну експансію під приводом боротьби з язичництвом було вже неможливо.

Таким чином, Галичина й Волинь у силу свого геополітичного розташування утворили проміжну ланку між Візантією та Римом ще до Великого (бо були й малі) розколу між ними – та й після нього. Це сприяло злагідненню релігійних антагонізмів, які гостріше виявлялися на Сході, де контроль Візантії був суворішим. Західноукраїнські землі ще тоді стали місцем зустрічі двох великих християнських систем – західної та східної, – бо приєднання цих земель до держави князя Володимира Святославича було, як уже підкреслювалося, приєднанням хоча б поверхово, але таки християнізованого краю. Таке розуміння проблеми кидає цілком інше світло на стосунки Галичини й Волині – в ідеологічно-релігійному плані – із Заходом і знімає закид віровідступництва з королів Данила Романовича та Юрія I Львовича за те, що вони отримали корони з Рима.

У такому руслі не виглядає якоюсь екстраординарною подією присутність руського архієпископа Петра (всупереч спробі Степана Томашівського ідентифікувати його з ігуменом Петром Акеровичем, вважаю, що це були різні особи⁷) на католицькому соборі в Ліоні 1245 р., де він попереджував Захід перед монголо-татарською навалою. Не викликає здивування посередницька місія папського легата П'єтро Джованні де Карпіні 1246 р. – як представника папи Інокентія IV – для розмов з майбутнім королем Русі Данилом Романовичем. Є підстави стверджувати, що в Галицько-Волинській державі спостерігалася релігійна толерантність, спричинена міжнародним статусом королівства. Ексцеси після смерті князя Юрія II Тройденевича, скеровані проти чужоземного купецтва та посилення польських впливів при дворі князя, мали економічний та політичний, а не релігійний характер.

Бо й конфлікти з Угорщиною, Польщею в тих часах не мали конфесійного підґрунтя – це були суто політичні конфлікти воєнно-агресивного типу, коли хотіли підпорядкувати чи загарбати собі певні території. Якщо

⁷ *Dachkévytch J. L'épogue de Danylo Romanovyč (milieu du XII^e siècle) d'après une source karazte // Harvard Ukrainian Studies. – Cambridge, Mass., 1978. – Vol. 1. – № 3. – P. 334-373.*

походи галицько-волинських князів і королів у розташовані поблизу землі в складі Польщі й здійснювалися з метою приєднання територій, заселених русинами (Люблінщина, Судомирщина), то конфесійні моменти ледве чи відігравали велику роль, бо руські парафії існували й у межах Польщі. Військово-політичні конфлікти зовсім не перешкоджали династичним зв'язкам, фактично міжконфесійним шлюбом на рівні представників панівної верхівки, з чого могли брати приклад і нижчі верстви населення. Конфесійного характеру такі конфлікти набувають тільки в середині XIV ст., під час польської збройної інвазії короля Казимира Великого.

Опубл. за: *Дашкевич Я.* Початки християнства на західноукраїнських землях. Реінтерпретація проблеми // Історія релігій в Україні: Праці XII Міжнар. наук. конф. (Львів, 20-24 травня 2002 р.). – Львів, 2002. – Кн. 1. – С. 137-142.

Інші публікації: *Дашкевич Я.* Галицько-Волинські землі на перехресті орієнтацій: Захід, Русь, Схід (кінець X – середина XIV ст.) // Українські землі часів короля Данила Галицького: церква і держава: Ст. й матеріали. – Львів, 2005. – С. 27-38.

РУСЬ І ВІРМЕНІЯ. КОНФЕСІЙНІ ТА КУЛЬТУРНІ КОНТАКТИ ІХ – ПЕРШОЇ ПОЛОВИНИ ХІІІ СТОЛІТЬ

Конфесійні контакти між Вірменією та Руссю досі не стали об'єктом усебічного дослідження, попри те, що Вірменія стала перша у світі держава, яка ще наприкінці ІІІ ст. проголосила християнство офіційною релігією, і вірменське григоріанство посіло, отже, почесне місце серед стародавніх християнських Церков Сходу. Причина полягає передусім у перебільшенні значення географічного фактора (Вірменія і Русь, мовляв, надто віддалені одна від одної) та національного моменту (на Григоріанську Церкву, за традицією, дивляться як на Церкву, до якої могли належати нібито лише вірмени).

Насправді географічний фактор надто абсолютизовано. Купці з Вірменії з'явилися у Києві не пізніше Х ст.: в аль-Ідрісі, автора ХІІ ст., говориться про подорожі мусульманських купців з Вірменії – ці відомості запозичено з джерел Х ст.¹; не видно причин, через які одночасно з мусульманами не могли б подорожувати також вірмени. У цьому ж Х ст. вірменські товари згадуються в Поволжі: Ібн Фадлан під час подорожі 921-922 рр. бачив юрту болгарського царя, вистелену вірменськими килимами². В ХІ ст. функціонування вірменських факторій у Києві та Криму не викликає сумніву. Основним предметом вірменської торгівлі на лінії Північ – Південь були коштовні хутра та бурштин, які залишалися традиційними для вірменських купців майже до ХVІІІ ст. Упродовж VІІІ–ХІ ст. віддалі між південною межею східних слов'ян на підступах до Кавказу, з одного боку, і північно-етнічною границею вірмен Закавказзя, з іншого боку, мінялися. У найсприятливіші часи обидва етнічні масиви відділяло бл. 800 км. Не існувало ніякої географічної відстані між вірменами та русами в їхніх діаспорах, які подекуди (Крим, Болгарія, Греція, навіть Мала Азія) накладалися одна на одну. Не було цих

¹ *Бейліс В. М.* Ал-Идриси (XII в.) о Восточном Причерноморье и юго-восточной окраине русских земель // Древнейшие государства на территории СССР. Материалы и исследования (1982). – Москва, 1984. – С. 214-215.

² *Ковалевский А. П.* Книга Ахмеда ибн-Фадлана и его путешествие на Волгу в 921-922 г. – Харьков, 1956. – С. 137.

віддалей і для загонів русів, що проривалися на Закавказзя (походи на Партав 914, 943-944 рр.) або марширували в складі візантійських колон по Сирії чи Закавказзю (друга половина X – XI ст.), деколи – поруч з вірменськими відділами (приклад – Сицилія 964 р.)³. Реальна віддаль між русами й вірменами була набагато меншою від географічної між Вірменією та Руссю.

Вірменське місіонерство (духовне – за допомогою священиків – та світське, коли в носіїв релігії перетворювалися купці) завмирає тільки наприкінці XI ст.⁴ Протягом перших століть свого існування григоріанство поширилося не лише на сусідню Албанію, але також на автохтонних або прибулих гірських мешканців (наприклад, гунів, сабірів, удинів у IV–VII ст.; про це можуть свідчити також деякі вірменізми в мовах Дагестану). Вірменські місіонери, мабуть, переклали Святе Письмо мовою гунів-сабірів⁵. На побережжі Азовського моря григоріанство в VI ст. поширювалося серед оногурів⁶. Можливо, що в першій половині VI ст. вірменські місіонери намагалися навертати гефталтів у Бактрії⁷. «Григоріанізувалися» народи, що поселялися на території Вірменії (савардійці, мабуть, тожонні чорним угорцям, у середині IX ст.; половці наприкінці XII ст.)⁸. Після остаточної втрати

³ *Дашкевич Я. Р.* Русы и армяне. Контактные связи в византийском ареале (X–XIII в.) // XVIII Международный конгресс византистов: Резюме сообщений. – Москва, 1991. – Т. 1. – С. 273-274.

⁴ Питання про вірменський прозелітизм у Східній Європі ми поставили у статті: *Dachkévyitch Ya. R.* Who are Armeno-Kipchaks?: (On the Ethnical Substrate of Armenian Colonies in the Ukraine) // *Revue des Études Arméniennes. Nouvelle série.* – Paris, 1982. – Т. 16. – P. 378-383.

⁵ *Dumézil G.* Une chrétienté disparue: Les Albaniens du Caucase // *Mélanges asiatiques.* – Paris, 1940. – Т. 232. – Fasc. 1. – P. 129-130; *Moravcsik Gy.* Byzantinische Mission im Kreise der Türkvölker an der Nordküste des Schwarzen Meeres // *Proceedings of the XIII International Congress of Byzantine Studies (Oxford, 5-10 Sept. 1966).* – London, 1967. – P. 18-20; *Виноградова О. И., Климов Г. А.* Об арменизмах в дагестанских языках // *Этимология (1977).* – Москва, 1979. – С. 154-158; *Гамбашидзе Г. Г.* Вопросы христианской культуры и исторической географии Аварии: (В свете результатов Дагестанско-грузинской объединенной археологической экспедиции АН ГССР и СССР) // *Известия Академии наук Груз. ССР. Серия истории, археологии, этнографии и истории искусства.* – Тбилиси, 1985. – № 1. – С. 110-121; *Климов Г. А.* Введение в кавказское языкознание. – Москва, 1986. – С. 48. Про переклад Святого Письма див.: *Zachariah of Mytilene. Syriac Chronicle / Transl. F. J. Hamilton and E. W. Brooks.* – London, 1899. – P. 330.

⁶ *Haussig H.-W.* Der historische Hintergrund der Runenfunde in Osteuropa und Zentralasien // *Runen, Tamgas und Graffiti aus Asien und Osteuropa.* – Wiesbaden, 1985. – P. 94, 116-117 (джерела і література).

⁷ *EjUSD.* Die Runen des Schatzes von Nagy-Szent-Miklós in ihrer Bedeutung für die Runenschriften Osteuropas // *Ibidem.* – Wiesbaden, 1985. – P. 17-18.

⁸ *Marquart J.* Osteuropäische und ostasiatische Streifzüge. Ethnologische und historisch-topographische Studien zur Geschichte des 9. und 10. Jahrhunderts (ca. 840-940). – Leipzig,

решток вірменської незалежності (кінець Багратидів 1045 р.) зникла можливість підтримувати григоріанство політичними засобами. (Григоріанство, проте, поширювалося серед невірменів навіть у XV–XIX ст., а саме серед дагестанських кайтагів, грузинів з вірмено-грузинської контактної зони, черкесів, гірських євреїв та греків Північного Кавказу⁹. Ізольованість Григоріанської Церкви, яка поступово збільшувалася (після Халкедонського собору 451 р., Двінських соборів 505–507 та 552 рр.), відіграла роль бар'єра лише в її стосунках із сусідньою – Православною – та дальшою – Римською Церквами. Там, де існував релігійний вакуум, зокрема на північ від Вірменії, догматичної й обрядової різниці просто не існувало. На місіонерській території Григоріанська Церква не мала і не могла мати вузьконаціонального характеру. Одне з останніх свідчень експансії цієї Церкви – подорож трьох її єпископів до далекої Ісландії, де вони розгорнули свою діяльність приблизно між 1056–1066 рр. (згідно з ісландськими джерелами: Арі Торгільссоном Мудрим і кодексом законів «Сіра гуска»)¹⁰.

Виходить, що ні географічний фактор, ні уявна ізольованість Григоріанської Церкви не можуть вважатися аргументом на користь тих дослідників, котрі відмовляються від розгляду релігійних (а, в результаті, також культурних) відносин між Вірменією та Київською Руссю в домонгольський період.

Були і є також інші причини, які перешкоджають дослідженню проблеми в її повній різноманітності. Це особливості тих наукових платформ, з яких підходили до виявлення і вивчення (або до «не виявлення») і «не

1903. – P. 39-40, 302; *MacCarthyney C. A.* The Magyars in the Ninth Century. – Cambridge, 1930. – P. 87-88, 174; *Еремян С. Т.* Юрий Боголюбский в армянских и грузинских источниках // *Gitakan asxatut'yunner / V. M. Molotov anvan Erevani petakan hamalsaran = Научные труды Ереванского гос. ун-та.* – Erevan, 1946. – Hat. 23. – P. 293; *Lewicki T.* Źródła arabskie do dziejów Słowiańszczyzny. – Wrocław; Kraków, 1956. – T. 1. – P. 221, 233-234, 315.

⁹ *Barbaro J.* Viaggio della Persia // *Ramusio G.* Navigazioni et viaggi nella parte del mondo. – Venetia, 1559. – T. 2. – P. 109; *Barbaro J., Contarini A.* Travels to Tana and Persia. – London, 1873. – P. 87-88. – (Repr. 1964); *Аракелян Г. С.* Некоторые вопросы истории переселения армян на северо-западный Кавказ и становления черкесогоаев // *Кавказ и Византия.* – Ереван, 1982. – Вып. 3. – С. 41-44; *Мурадян П. М.* Армянская эпиграфика Грузии (Картли и Кахети). – Ереван, 1985. – С. 125.

¹⁰ *Macler F.* Arménie et Islande // *Revue de l'histoire des religions.* – Paris, 1923. – T. 87. – P. 236-241; *Dachkévytch Ya.* Les Arméniens à Kiev (jusqu'à 1240). Première partie // *Revue des Études Arméniennes. Nouvelle série.* – Paris, 1973-1974. – T. 10. – P. 336-340; *Pritsak O.* The Origin of Rus'. – Cambridge (Mass.), 1981. – Vol. 1. – P. 479-483; *Dachkévytch Ya.* Les Arméniens en Islande (XI^e siècle) // *Revue des Études Arméniennes. Nouvelle série.* – Paris, 1986-1987. – T. 20. – P. 321-336; *Дашкевич Я. Р.* Армяне в Исландии (XI век) // *Скандинавский сборник.* – Таллин, 1990. – Т. 33. – С. 87-97.

вивчення) двосторонніх контактів. Сучасна російська, а під її впливом і українська історико-філологічна наука переживають своєрідний ренесанс двох традиційних для Росії наукових напрямів (що одночасно віддзеркалюють тенденції громадсько-політичного життя): західницького та слов'янофільського. У концепціях обох напрямів зовсім немає місця Азії, навіть якщо до її складу входить християнський Схід (пор. новіші праці істориків культури М. Вороніна та Д. Ліхачова). Недарма Ліхачов намагається переконувати: «Відсутність літературних зв'язків з Азією є вражаючою особливістю давньоруської літератури. Маю сміливість твердити, що з-посеред усіх інших європейських літератур давньоруська література має найменше зв'язків зі Сходом [...]. Це, без сумніву, пов'язане з особливою здатністю Давньої Русі чинити опір Азії»¹¹. Як якесь побічне і, правду кажучи, патологічне відгалуження сучасного слов'янофільства в науці треба розглядати антивізантійські концепції, висунені російською наукою напередодні 1000-річчя християнізації. Якщо вірити Б. Рибаківу та його епігонам (також українським, як-от П. Толочко), Русь могла дійти до політичного й культурного рівня могутньої європейської держави, обходячись своїм поганським пантеоном, а візантійське християнство тільки придушило самотужку високорозвинену східнослов'янську (в контексті читаємо «переважно давньоросійську» чи просто «російську») культуру. Зрозуміло, що відповідно до цих трьох концепцій маленька Вірменія (навіть як елемент загальновізантійської цивілізації) партнером Великої Русі епохи християнізації просто не могла бути. Євразійський напрям в історіографії, про ренесанс якого говорити важко, захоплювався відносинами Русі та степу; для якоїсь іншої культури, вірменської, зокрема, за такої постановки проблеми не було місця.

Існує ще одна причина, через яку тема «Вірменія і Русь протягом 500 років взаємних контактів» не знайшла належного їй висвітлення в науковій проблематиці. Романтичні, дуже анахронічні за своєю методикою (а здебільшого якраз без методики), але престижні й зовнішньо дуже ефектні погляди деяких представників сучасної вірменської історіографії, котра серйозно сприймає псевдонаукові легенди про масову міграцію вірмен на Русь унаслідок сельджуцького удару по Закавказзю, про багатотисячні вірменські військові відділи на службі (чи на допомозі) київських князів, про мало що не вирішальні впливи вірменської архітектури на будівництво Південної Русі, завдали дошкульного удару по самій проблематиці, фактично компрометуючи її. Тему «Вірменія і Русь» почали сприймати як позбавлену раціональних елементів.

¹¹ *Лихачев Д. С. Поэтика древнерусской литературы. – Изд. 3-е, доп. – Москва, 1979. – С. 11.*

Несерйозні погляди на серйозні проблеми частково вдалося перебороти, проте такий стан досліджень відобразився на вивченні низки питань. Якщо історію міграції, характер найдавніших колоній вдалося з'ясувати на міцній джерельній підставі, то чимало питань з історії культури залишаються дискусійними. Вони вимагають поглибленого аналізу, на що ще звернемо увагу.

На такому фактичному фоні (що віддаль між Вірменією та Руссю, точніше між вірменами та русами, не була безмежною), за такого стану історіографії (західницька і слов'янофільська течії з антивізантійським відгалуженням останньої, для яких християнська Вірменія опинилася поза полем зору; романтична історіографія з гіперболізацією вірменських елементів) і при обмеженому обсязі джерел спробуємо розглянути такі питання:

- 1) вірменський прозелітизм на Русі;
- 2) толерантність чи ксенофобія;
- 3) початки вірменської церковної організації на Русі;
- 4) культурні зв'язки;
- 5) інформаційні зв'язки.

1. Вірменський прозелітизм на Русі

Період релігійного вакууму, що панував на Русі, принаймні одне століття до 988 р. (бо про насичення цього вакууму поганськими богами ледве чи можна стверджувати), сприяв продуманій або стихійній місіонерській діяльності, яку взяло на свої плечі не лише духівництво, але й різноетнічне купецтво.

Існує кілька епізодів, для яких посередництво вірмен-григоріанців у поширенні християнства на Русі виглядає правдоподібним, хоча відповідні гіпотези вимагають ще подальшої ретельної наукової перевірки та сумлінної дискусії.

Описуючи течію Дніпра, Костянтин Порфірородний назвав – у творі «*De administrando imperio*» – сучасний острів Хортицю островом святого Григорія. У зв'язку з цим було опрацьовано гіпотезу, що назва острова відображає згадку про мандрівку по пізнішій Русі просвітителя Вірменії святого Григорія¹². Назву острова досі задовільно не пояснено (переважно цитують

¹² Брун Ф. О разныхъ названіяхъ Кіева въ прежнее время // *Его же*. Черноморье: сборникъ изслѣдованій по исторической географіи Южной Россіи. – Одесса, 1880. – Ч. 2: 1852-1877 г. – С. 288-291; *Его же*. Островъ Хортица. Историко-географическія замѣтки // Там же. – С. 368. Поп.: Constantine Porphyrogenitus. *De administrando imperio*. – London, 1962. – Vol. 2: Commentary. – P. 54 (коментар Д. Смоленського). Останнім часом: Айвазян К. В. Древнерусские источники периода Киевской Руси (XI–XII вв.)

погляди автора гіпотези), не підлягає, однак, сумніву, що невідомим святим міг бути лише той, кого шанували або греки, або вірмени (стверджуємо це, виходячи з торговельного значення шляху з варягів у греки). З іншого боку, ледве чи можна вважати серйозним твердження, що якраз святий Григорій Просвітитель їхав разом з царем Тиридатом до Рима близько 330 р. через причорноморські степи, а саме цим твердженням обґрунтовував назву острова автор гіпотези. У час написання твору «De administrando imperio» було відомо вже понад 10 святих з іменем Григорій.

Ібн Русте (автор X ст.) і Гардізі (середина XI ст.), розповідаючи про слов'ян, згадують про їхню молитву, що дуже нагадує «Отче наш». Була запропонована гіпотеза про передачу цього тексту за вірменського посередництва¹³.

Східнослов'янська Біблія-четьє має особливості, відсутні у візантійських списках, але спільні з халдейськими, сирійськими, ефіопськими та вірменськими. Ось деякі текстологічні подробиці. У 5 главі Книги Буття роки життя Мафусаїла у грецьких, єврейських списках, у вульгаті – 782; у сирійських, ефіопських, вірменських і грузинських, а також слов'янських – 802. У 35 главі тієї ж Книги Буття Рахіль, жінку Якова, у більшості грецьких списків згадується на другому місці, у вірменських і слов'янських – на останньому. Є важливі текстологічні відмінності також у Книгах Виходу (2 глава), Ісуса Навина (24 глава). Не наводитимемо інших прикладів розходжень, але не підлягає сумніву наявність багатьох аналогій між слов'янськими перекладами, з одного боку, і вірменськими, сирійськими – з іншого¹⁴. Вірменське посередництво через Кавказ видається найвірогіднішим.

Досить неясна спроба прийняти християнство південноруським князем Бравалином на початку IX ст. була, можливо, реалізована з допомогою вірмен Сурожа¹⁵. Усе ж таки треба сказати, що немає джерельних відомостей,

о Григории Просветителе, «арменской вере» и «арменской ереси» // Литературные связи. – Ереван, 1981. – Т. 3. – С. 7-10.

¹³ *Заходер Б. Н.* Каспийский свод сведений о Восточной Европе. – Москва, 1962. – Т. 1. – С. 74; Москва, 1967. – Т. 2. – С. 115-116.

¹⁴ *Степанов Н. В.* О проблеме славянского перевода Библии // IV Международный съезд славистов: Материалы дискуссии. – Москва, 1962. – Т. 2. – С. 150-151. Гіпотезу підтримав: *Коляда Г. И.* О проблеме роли церковнославянского языка как международного культурного (литературного) языка славян // Там же. – С. 156. Проти цієї гіпотези (однак без наведення аргументів): *Жуковська Л. П.* Гіпотези й факти про давньоруську писемність до XII ст. // Літературна спадщина Київської Русі і українська література XVI–XVIII ст. – К., 1981. – С. 12. У цій праці гіпотеза ігнорується: *Рижский М. М.* История переводов Библии в России. – Новосибирск, 1978.

¹⁵ *Зайкин В.* Християнство на Україні за часів князя Ярополка I (969-979) // Записки Чина Св. Василя Великого. – Жовква, 1928. – Т. 3. – Вип. 1-2. – С. 16-17. Праця В. Зайкіна «Прийняття християнства русинами в Сугдеї на поч. IX в.», підготована до друку,

які б підтверджували існування вірменської колонії в Сугдеї (Сурожі) на початку IX ст.

Було намагання пояснити деякі особливості (докладніше не визначені) християнізації Північно-Східної Русі тим, що там місіонерську діяльність проводили спершу представники Грузинської та Вірменської Церков. Цю гіпотезу останнім часом подають як доведений факт¹⁶.

Від цих гіпотетичних конструкцій, з яких, мабуть, лише одна (про вірменське посередництво в поширенні Біблії-четьї) може і повинна бути відправною точкою дальших досліджень для визначення реальної питомої ваги вірменського елемента в поставлених проблемах, треба відрізнити деякі явні непорозуміння. До них належать, зокрема, такі:

Сугдів (согдійців), згаданих у «Житті святого Константина» серед народів, мовами яких перекладено Святе Письмо, помилково ототожнюють з вірменами Криму¹⁷, що мали займатися релігійною пропагандою. Насправді рештки согдійців – іранський острівний етнос – у IX ст. ще існували у Криму.

До фантастичних вигадок належить припущення про навернення частини половців у 965 р. (чи в котромусь іншому близькому році) на григоріанство¹⁸. У 965 р. половців ще не було в Північному Причорномор'ї, а автор гіпотези погано інтерпретував джерело, у якому 965 р. подається як рік християнізації Польщі¹⁹.

наскільки нам відомо, не побачила світу. Див. також: *Брайчевський М. Ю.* Утвердження християнства на Русі. – К., 1988. – С. 33-36 (подає частину багатой літератури з цього питання).

¹⁶ *Лебединцев П. Г.* О влиянии Кавказа на ереси, распространенные на Руси // Труды V-го Археологического съезда в Тифлисе (1881). – Москва, 1887. – С. XXXII. Пор.: *Халтахчян О. Х.* Культурные связи Древней Руси и Армении // Проблемы истории архитектуры народов СССР: Сб. науч. тр. – Москва, 1975. – № 2. – С. 5; *Его же.* Культурные связи Владимиро-Суздальской Руси и Армении. – Москва, 1977. – С. 38.

¹⁷ *Grives F.* Konstantin und Method, Lehrer der Slaven. – Wiesbaden, 1960. – P. 74. *Климент Охридски, Константин Преславски и непознате писци.* Тирило и Методије Житија, службе, канони, похвале. Приредило Ђорђе Трифуновић. – Београд, 1964. – С. 229. Пор.: *Řeháček L.* Sugdové v stsl. Zivotě Konstantinově. Poznámku ke Konstantinové benátské polemice proti “trojjazičňíkum” // Acta Universitatis Carolinae. Philologia. – Praga, 1971. – Nr. 2-3. – P. 64-65.

¹⁸ *Гаркавец А. Н.* Две новонайденные армяно-кыпчакские рукописи // Тюркологический сборник (1977). – Москва, 1981. – С. 79. Из приводу цієї гіпотези див.: *Dachkévytch Ya. R.* Who are Armeno-Kipchaks?... – P. 357-416 (тут подано давнішу літературу з цього питання); *Дашкевич Я. Р.* Армяно-кыпчакский язык: этапы истории // Вопросы языкознания. – Москва, 1983. – № 1. – С. 95-96.

¹⁹ А. Торосович (на якого покликається О. Гаркавец) запозичив у 1626 р. дату «965 рік» із «Хроніки Польщі», написаної вірмено-кипчацькою мовою. Див.: *Dachkévytch Ya., Tryjarski E.* «La Chronique de Pologne» – un monument arméno-kiptchak de la

Усі гіпотетичні моменти, які можна розглядати як вияви вірменського прозелітизму, припадають на період згаданого раніше вакууму. Однак на-вряд чи григоріанство могло виступити суперником під час Володимирових «шукань віри», хоча у XV ст. його й внесли до переліку «богопротивних і богоненавидимих» вір, які Володимир відкинув. Та це вже відгук пізніших конфліктів епохи, специфічно московської релігійної нетерпимості (згадка в листі великого князя Василя Васильовича до патріарха Митрофана 1441 р.²⁰). У 988 р. григоріанство не могло мати на Русі політичної опори, яка підтримала б престиж вірменської віри.

Можливо, що попередні спроби або й деякі досягнення григоріанства на Русі зберігалися в пам'яті XI–XII ст., і якраз у такий спосіб треба пояснювати антивірменські виступи київської православної єрархії, що не забувала про свого конкурента в минулому. Ми схильні в такому плані інтерпретувати проповідь митрополита Іларіона проти монофізитства загалом («Слово о Законі і Благодаті», 1037-1050 рр.²¹) та виступи конкретно проти вірмен митрополита Йоана I в листі до антипапи Климента III (80-ті рр. XI ст.), митрополита Никифора I – у посланні до володимир-волинського князя Ярослава Святополковича (початок XII ст.), та ігумена Києво-Печерського монастиря Феодосія Грека – в посланні до київського князя Ізяслава II Мстиславича (50-ті рр. XII ст.)²². Три з перелічених виступів, спрямованих проти вірмен-антихалкедонітів (григоріанців), вийшли з-під пера греків, які, виконуючи свої церковні функції, опинилися на Русі.

Вірменський прозелітизм у Східній Європі не обмежувався можливим поширенням григоріанства. Варто коротко спинитися ще на двох проблемах – вірмен-павликіан (розселених, до речі, в не дуже віддаленій від Русі Болгарії) і вірмен-халкедонітів на Русі.

première moitié du XVI^e siècle // Rocznik Orientalistyczny. – Warszawa, 1981. – Т. 42. – Z. 1. – P. 11, 14, 16.

²⁰ Текст: Акты исторические, собранные и изданные Археографической комиссией / Ред. И. Григорович. – СПб., 1841. – Т. 1: 1334-1598. – С. 72; Памятники древнерусского канонического права. – СПб., 1880. – Ч. 1: Памятники XI–XV в. / Изд. А. С. Павлов. – С. 526. – (Русская историческая библиотека, издаваемая императорскою Археографическою комиссиею. – Т. 6).

²¹ Нове видання тексту: Молдован А. М. «Слово о законе и благодати» Илариона. – К., 1984. – С. 78-100, 109-127.

²² Інтерпретація: *Dachkévytch Ya. Les Arméniens à Kiev (jusqu'à 1240). Deuxième partie* // Revue des Études Arméniennes. Nouvelle série. – Paris, 1975-1976. – Т. 11. – P. 330-339; *Дашкевич Я. Р. Древняя Русь и Армения в общественно-политических связях XI–XIII вв.: (Источники исследования темы)* // Древнейшие государства на территории СССР: Материалы и исследования (1982 год). – Москва, 1984. – С. 179-180.

Складніше вирішити питання про місіонерство вірмен-павликіан, розселених примусово в не дуже то й далекій Болгарії. Принаймні два джерела, переписані й частково перередаговані на Русі домонгольського періоду, згадують павликіан: «Кормча XIV титулів», що проникла на Русь, мабуть, у середині XI ст. (новгородський Єфремівський список датується початком XII ст.), та один епітимійник (погано вивчений список кінця XII – початку XIII ст., що зберігається у Російській національній бібліотеці в Санкт-Петербурзі²³). Це твердження, однак, побудоване на поганому розумінні тексту. В джерелах ідеться не про вірмен-павликіан, а про єретичних послідовників антиохійського єпископа Павла із Самосати (III ст.) павликіанів, або адопціоністів, яких ніяк не можна ототожнювати з павликіанами²⁴. Для відредагованих на Русі пам'яток візантійського канонічного права взагалі характерний брак тих правил, що стосувалися Вірменії, бо їх не могли застосовувати на Русі²⁵. Ми не знаємо, чи на Русь потрапив хтось з вірменів-павликіан, у всякому разі, у домонгольському періоді не спостережено жодного єретичного руху, який можна було б пов'язати з павликіанством.

По-іншому стоїть проблема вірменів-халкедонітів (очевидно, грекофільської, а не грузинофільської орієнтації) на Русі. До проявів їхньої діяльності належать три моменти.

1. Вірмени-халкедоніти, у цьому разі вже цілком певно священники, могли принести зі собою східні календарні системи, що відбивалося в руському літописанні²⁶.

2. З Вірменією, дуже правдоподібно, пов'язана загадкова поява на Русі церковної десятини (як відомо, у Візантії її не було, лише на східних окраїнах імперії вона з'явилася під вірменським впливом). До складу гіпотези про вірменські джерела десятини ввійшла скомплікована конструкція про

²³ Айвазян К. В. Древнерусские источники периода Киевской Руси (XI–XII вв.)... – С. 28–29. Тексти, у яких нібито згадується про павликіан: Бенешевичъ В. Н. Каноническій сборникъ XIV титуловъ со второй четверти VII вѣка до 883 г. Къ древнѣйшей исторіи источниковъ права греко-восточной церкви. – СПб., 1905; *Его же*. Древнеславянская кормчая XIV титуловъ без толкований. – София, 1987. – Т. 2 / Подгот. к изд. под общим рук. Я. Н. Щанова; Русская национальная библиотека им. Н. Салтыкова-Щедрина в Санкт-Петербурге. – Отд. рукописей. – Ф. 304. – № 12.

²⁴ Garsoian N. G. The Paulician Heresy. A Study of the Origins and Development of Paulicianism in Armenia and Eastern Provinces of the Byzantine Empire. – The Hague, 1967. – P. 210–220.

²⁵ Див.: Щанов Я. Н. Византийское и южнославянское правовое наследие на Руси в XI–XIII вв. – Москва, 1978. – С. 44, 73, 110, 238.

²⁶ Про проблематику дослідження див.: Данилевский И. Н. Нерешенные вопросы хронологии русского летописания // Вспомогательные исторические дисциплины. – Ленинград, 1983. – Т. 15. – С. 68–69.

шлях переходу цього інституту з Малої Азії на Русь²⁷. До цих міркувань можна додати, що десятина у Вірменії, справді, згадується у правилах святого Саака Партева (помер 438 р.) і албанського царя Вачагана (кінець V ст.) – її підтвердив «Судебник» Мхітара Гоша²⁸. Інститут десятини міг перейти на Русь безпосередньо від вірменів-халкедонітів грекофільського напрямку.

3. Поширення культу святого Григорія Просвітителя (Грігор Лусаворіч) і святої Ріпсіме (Гріпсіме) на Русі. На цю тему написано досить багато, але в доволі сумнівному трактуванні. При цьому замовчують, що Григорій Просвітитель і Ріпсіме були для Русі не вірменськими григоріанськими святыми, а святыми Вселенської Православної Церкви. З діяльністю вірменів-халкедонітів ми пов'язували б зображення святого Григорія згідно з іконографічними канонами Григоріанської, а не Візантійської Церкви (див. далі).

На Русі вірмени-халкедоніти грекофільської орієнтації безслідно розчинилися у грецькому, а пізніше – у руському середовищі, так само, як і можливі вірмени-халкедоніти русофільської орієнтації.

2. Толерантність чи ксенофобія?

Згадані виступи київських православних єрархів – переконливе свідчення неприхильного ставлення церковної верхівки до вірмен. Крім місцевого антагонізму (ймовірні досягнення вірменського місіонерства на Русі в минулому, купецьке суперництво протягом століть), який, зрештою, не доводив до міжетнічних конфліктів (як це траплялося хоча б з євреями та караїмами Києва), нехіль єрархів вказує на принципово вороже ставлення Візантійської Церкви до монофізитів. І хоча руські переклади грецьких антивірменських памфлетів («Про безбожну вірменську віру» св. Никона, X ст.; «Догматична всеозброя» Євфимія Зігадена, XI ст.; серія викривальних писань псевдокатолика Ісаака, XI або XII ст.)²⁹ були виготовлені вже

²⁷ *Поннэ А. В.* Истоки церковной организации древнерусского государства // Становление раннефеодальных славянских государств: Материалы научной сессии польских и советских историков (Киев, 1969 г.). – К., 1972. – С. 136.

²⁸ *Kanonagirk' hayoc' / Ašxat. V. Nakobyani.* – Erevan, 1971. – Nat. 2. – P. 235, 236, 98; рос. переклад: Мхитар Гош. Армянский судебник / Перевод с древнеармянского А. А. Паповяна. – Ереван, 1954. – С. 36, 42. На вірменські джерела звернув нашу увагу в 1975 р. покійний акад. Л. Хачікян.

²⁹ *Weber S.* Ueber die Versuche, den Verfasser der Invektiven gegen die Armenier: Migne, Patrologia graeca 132, S. 1154 ff. zu bestimmen // Yušarjan = Huschardzan. Festschrift aus Anlass des 100jährigen Bestandes der Mechitharisten-Kongregation in Wien (1811-1911) und des 25 Jahrganges der philologischen monatsschrift "Handes amsorya" (1887-1911). –

в післямонгольський період, коли й поширилася легенда про Арцівуріїв піст (встановлений нібито григоріанцями для відзначення смерті собаки св. Саркіса³⁰), що в парадоксальний спосіб відбилася в назві Саркісового тижня в українському православному календарі³¹, та важко сумніватися в тому, що грецькі єрархи на Русі не були ознайомлені з візантійською антивірменською літературою, яка конденсованими висновками відбилася в антивірменських фразах церковних послань. Під впливом такої літератури перебували й окремі фанатики – наприклад, монах Агапіт («Києво-Печерський патерик»), котрий вибухнув прокльонами, коли до його келії ввійшов «осквернитель»-вірменин.

З іншого боку, відомості про умови життя вірмен на Русі, зафіксовані в творах давньоруської («Києво-Печерський патерик»³²) та вірменської («Житіє

Vienna, 1911. – P. 175-180; *Garitte G.* Les écrits anti-arméniens dits du catholicos Isaac // *Revue d'histoire ecclésiastique.* – Louvain, 1950. – Vol. 45. – P. 711-715; *Grumel V.* Les invectives contre les Arméniens du “catholicos Isaac” // *Revue des études byzantines.* – Paris, 1956. – Vol. 14. – P. 174-194; *Garitte G.* La source grecque des “Trente articles” géorgiens contre les Arméniens // *Handes Amsorya. Zeitschrift für Armenische Philologie.* – Vienna, 1976. – N 1-2. – P. 111-116. Тексти: А. Л-ъ [*Кавелин Л. А.*]. Греческія сказки объ Армянской вѣрѣ, перешедшія въ нашу древнюю русскую письменность. (Изъ рукописи конца XVI вѣка) // Чтенія въ Императорскомъ обществѣ истории и древностей россійскихъ. – Москва, 1879. – Кн. 1: Генварь-Мартъ. – С. 1-4; *Дмитріевскій А.* Богослуженіе въ Русской Церкви въ XVI вѣкѣ. – Казань, 1884. – Ч. 1: Службы круга седмичнаго и годичнаго и чинопослѣдованія таинствъ. Историко-археологическое изслѣдованіе. – С. 54-60; *Бенешевич В. Н.* Древнеармянская кормчая XIV титулов... – С. 178-181. Наші розшуки рукопису праці А. Попова «Полемические статьи греков и латинян против армян, собранные из древне-русских рукописей», що зберігалася в особистому архіві М. Еміна (див.: Переводы и статьи Н. О. Эмина по духовной армянской литературѣ (за 1859-1882 гг.): апокрифы, житія, слова и др. Съ тремя приложениями. – Москва, 1897. – С. 353), не дали результатів. В архіві М. Еміна (тепер у Музеї літератури і мистецтва Академії наук Вірменії, Єреван, фонд 50) та в архіві Лазаревих (тепер Матенадаран, Єреван, фонди 87-92) цієї праці немає.

³⁰ *Франко І.* Из старых рукописей. VII. Зразок релігійної сатири: песій піст // Житє і слово. – Львів, 1895. – Т. 3. – С. 469-473; *Кримський А.* «Мерзотний піст вірменський арцівуріїв» // Його ж. Розвідки, статті та замітки. – К., 1928. – С. 52-72. Пор.: *Меликсет-Бексов Л.* Грузинский извод Сказания о poste «араджавор» // *Христианский Восток.* – Петрогадь, 1917. – Т. 5. – Вып. 2-3. – С. 73-111.

³¹ Матеріали для археологического словаря: арх. Амфилохия, Н. Я. Аристова, Е. В. Барсова, Д. И. Иловайского, И. Д. Мансветова, А. С. Павлова и В. Е. Румянцева // *Древности. Труды Императорского Московского Археологического Общества.* – Москва, 1880. – Т. 8. – С. 17-18.

³² Текст: *Абрамович Д.* Києво-Печерський патерик: (Вступ, текст, примітки). – К., 1931. – С. 128-132. Підсумки інтерпретації: *Dachkévytch Ya.* Les Arméniens à Kiev (jusqu'à 1240). Deuxième partie. – P. 323-330.

святих Бориса і Гліба»³³) літератур XII – першої половини XIII ст., свідчать, що теологічно обгрунтована ксенофобія не виходила поза церковну верхівку. Одночасно з фанатичним виступом Агапіта патерик змальовує досить ідилічну картину: вірменський лікар на послугах київських бояр і чернігівського князя Володимира Мономаха; вільний доступ вірмен до Печерського монастиря; житіє згадує про такий же доступ вірменських купців до мощей свв. Бориса і Гліба. Все це не вкладається в поняття ксенофобних настроїв руського оточення.

У Києві вірмени могли розраховувати на окремих квартал. Автор схильний бачити його в домонгольський час – за традицією – приблизно в тому місці на Подолі, де в післямонгольську добу було споруджено вірменський кам'яний кафедральний собор, недалеко від фундаментів якого знайдено рештки майстерні для обробки бурштину (характерне для вірмен ремесло) XIII ст. (матеріали розкопок 1975 р.)³⁴. Життя вірмен у столиці передбачало певну регламентацію, яка полягала у визначенні території національного кварталу в торговельно-ремісничій частині міста, але цим і обмежувалися, мабуть, заходи стосовно азіатських прибульців. Зрештою, саме такої, суто формальної, регламентації вимагали навіть значно суворіші візантійські теологи (пор. лист кипрійського єпископа Йоана до діррахійського архієпископа Костянтина Кавасіле, кінець XII – початок XIII ст.)³⁵, і навіть фанатично налаштовані київські митрополити-греки не могли висувати штивніших вимог. Якби не було толерантності, то не було б і вірменської колонії, не було б торговельної діяльності купців на лінії Південь – Північ, не було б вільного переїзду вірменських єпископів до Ісландії в середині

³³ Текст: *Le synaxaire arménien de Ter Israel / Publ. et trad. par le D. G. Bayan. – Paris, 1930. – Т. 21. – Р. 397-403, 770-779. – (Patrologia orientalis. – Т. 21. – Fasc. 1. – N 101).* Інтерпретація: *Dachkévytch Ya. Les Arméniens à Kiev (jusqu'à 1240). Deuxième partie. – Р. 346-375; Абгарян Г. В. К проблеме предполагаемой греческой версии «Сказания о Борисе и Глебе» // Русская и армянская средневековые литературы. – Ленинград, 1982. – С. 235-254.*

³⁴ Археолог Г. Івакін спершу не зумів ідентифікувати будівлю. Див.: *Гупало К. М., Івакін Г. Ю., Сагайдак М. А. Дослідження київського Подолу (1974-1975) // Археологія Києва: Дослідження і матеріали. – К., 1979. – С. 53; Івакін Г. Ю. До питання про кам'яну архітектуру пізньосередньовічного Києва // Там само. – С. 115-119; Його же. Оповіді про стародавній Київ. – К., 1982. – С. 100; Его же. Киев во второй половине XIII – первой половине XVI в.: Автореф. дис. канд. ист. наук. – К., 1985. – С. 9; Дашкевич Я. Р. Армянские кварталы средневековых городов Украины (XIV–XVIII вв.) // *Patma-banasirakan handes = Историко-филологический журнал. – Erevan, 1987. – № 2. – Р. 64, 69.**

³⁵ *Ἰωάννου τοῦ ἐπίσκοπου Κίπρου «Ἀποκρίσεις πρὸς Κωνσταντῖνον ἀρχιεπίσκοπον Δυρράχίου τὸν Καβάσιλαν» // Patrologiae Cursus Completus. Series graeca posterior / Accurante J.-P. Migne. – Paris, 1881. – Т. 119. – Col. 977-978.*

XI ст., не було б ненав'язливої пропаганди православ'я серед вірменських мешканців Київської Русі. Ця толерантність Києва помітно контрастує з не набагато пізнішою дискримінацією й обмеженнями, характерними для Північно-Східної Русі.

Вірменська Церква далекого Закавказзя стежила за подіями релігійного життя на Русі. Степанос Таронеці занотував у «Загальній історії» під 1000 р. про те, що руси прийняли християнство³⁶. Видатний представник теологічно-літературної гахпатсько-санагінської школи Грігор Тутеорді (друга половина XII ст.) знав про тенденції у церковному житті на Русі. Недарма в запалі антивізантійської полеміки він закликав у 1178-1179 рр. кілікійського католика Грігора IV Тха шукати собі союзників проти Візантії серед франків (тобто римських католиків), сирійців і русів якраз тоді, коли відносини між Києвом та Константинополем були напружені й Київ прихильно ставився до контактів з папою (під 1169 р. у Никонівському літописі сказано про папське посольство з Риму)³⁷. До завуальованих антивізантійських тенденцій Вірменська Церква цілком правильно віднесла виникнення культу власних національних святих (свв. Бориса і Гліба) та утворення національної агіографії (житіє цих же святих). У такому саме руслі треба розглядати паломництво вірменських купців до вишгородської церкви-гробниці Свв. Бориса і Гліба та, врешті, переклад житія святих безпосередньо з руської мови на вірменську (лінгвістичні дані доводять, що перекладачем був вірменин, який володів руською мовою в її розмовному південному варіанті – інакше важко пояснити наявність рис південного діалекту, характерного для української мови, у вірменському перекладі³⁸). Скорочений варіант перекладу «Житія святих Бориса і Гліба» ввійшов до вірменської Мінеї-четьї, мабуть, у 30-х рр. XIII ст. – і залишився в ній до сьогодні.

³⁶ Текст: Step'anosi Tarōnec'woy Asolkan patmut'iw'n tiezerakan. [Степанос Таронеці Асохик. Загальна історія. 2-е вид.]. – SPb., 1885. – P. 276-277; переклади: Всеобщая история Степ'аноса Таронского Асох'ика по прозванию, писателя XI столетия / Пер. с арм. и объяснена Н. Эминым. – Москва, 1864. – С. 200; Kawerau P. Arabische Quellen zur Christianisierung Russlands. – Wiesbaden, 1967. – S. 42-44.

³⁷ Текст Грігора: Zołovaku [Збірник] священника Лукаса, XVII ст. – Матенадаран, Ереван, рукопис № 2966, арк. 63а; Ter-Mik'elyan A. Mijin dareri kat'ohikosneri jgtumnern ekelec'akan xalalut'yan hamar // Ararat. – Vałaršapat, 1893. – № 4. – P. 349. Інтерпретація: Dachkėvytch Ya. Les Armėniens à Kiev (jusqu'à 1240). Deuxième partie. – P. 343-346; Xac'ikyan L. Hayere hin Moskvayum ev Moskwa tanol'čanaparhneri vra = Армяне в древней Москве и на путях, ведущих в Москву // Banber Matenadarani = Вестник Матенадарана. – Erevan, 1980. – № 13. – P. 45.

³⁸ Дашкевич Я. Р. До історії українського з: (Графема з у вірменській передачі першої половини XIII ст.) // Slavia. – Praha, 1977. – Seš. 3. – S. 227-235.

Православна Церква на Русі в дечому сприяла русофільським тенденціям серед вірмен. Фрескові зображення св. Григорія Просвітителя (навіть з відходом від візантійського канону, із закавказьким відтінком³⁹) і св. Ріпсіме в найвидатніших храмах домонгольського періоду (київська Св. Софія, новгородський собор Св. Спаса Нередиці⁴⁰), виготовлення ікон св. Григорія можна вважати своєрідним виявом пропаганди, розрахованої на вірмен. У розумінні Православної Церкви – та згідно з історичною правдою – Григорій Парфянець і Ріпсіме були діячами єдиної вселенської Церкви часів до халкедонського розколу. Появу їхніх фрескових зображень навряд чи варто сприймати як намагання поширити культ патріарха Великої Вірменії та діви Ріпсіме серед русів⁴¹. Послідовніше дивитися на ці зображення як на бажання повернути блудних овечок до лона єдиної Церкви. Рідні святі притягали – про це свідчать вірменські графіті, якими покрито дві згаслі фрески київської Св. Софії. У них не без підстав виділяють св. Григорія та св. Ріпсіме⁴². І хоча ці графіті пізнішого походження, важко думати, що вірмени стали приходити до напівзруйнованої Св. Софії лише в XVI–XVII ст., щоб там поклонитися своїм святам.

Повернення до лона вселенської Церкви – таким був той ідеал, до якого намагалося привести вірмен також київське духівництво. Недаремно сюжет віровідступництва – перехід з григоріанства на православ'я вірменського лікаря з Києва – займає мало що не центральне місце в печерському житті блаженного Агапіта. Невідомо, чи багато антихалкедонітів перейшло до халкедонітів, але що такі випадки бували, безсумнівно. Після переходу через

³⁹ *Меликсет-Бек Л. М.* Древняя Русь и Армения: (Взаимоотношения и мифо- и словотворческие встречи) // *Ašxatut'yunneri žořovacu* (HSSR Git. Akademiyi N. Ya. Mađi anvan Lezvi institutə) = Сборник трудов Института языка им. Н. Я. Марра Академии наук Армянской ССР. – Erevan, 1946. – № 1. – Р. 120-121.

⁴⁰ Про Київ див. посилання 42. Про Новгород: *Халтахчян О. Х.* Культурные связи Древней Руси... – С. 10-11.

⁴¹ Існування такого культу даремно намагається довести К. Айвазян. Див.: *Айвазян К. В.* Древнерусские источники... – С. 5-92; також: *Его же.* Культ Григория Арменского, «арменская вера» и «арменская ересь» в Новгороде (XIII–XVI вв.) // *Русская и армянская средневековые литературы.* – Ленинград, 1982. – С. 255-332. Критичні зауваження: *Каковкин А. Я.* Житийная икона Григора Лусаворича из собрания Русского музея // *Patma-banasirakan handes.* – Erevan, 1985. – № 3. – С. 196-202. До питання про поширення культу святого Григорія див.: *Мурадян П. М.* Кавказский культурный мир и культ Григория Просветителя // *Кавказ и Византия.* – Ереван, 1982. – Вып. 3. – С. 5-20.

⁴² *Григорян Г.* Армянские надписи киевского собора святой Софии // *Lraber hasarakan gitut'yunneri* = Вестник общественных наук. – Erevan, 1979. – № 4. – С. 86-87; *Логвин Г.* Украинско-армянские средневековые художественные связи // II Международный симпозиум по армянскому искусству: Сборник докладов (Ереван, 1978). – Ереван, 1981. – Т. 3. – С. 312; *Высоцкий С. А.* Киевские граффити XI–XVII вв. – К., 1985. – С. 39.

конфесійний бар'єр колишні антихалкедоніти розчинялися в довколишньому руському морі.

3. Початки вірменської церковної організації на Русі

Незважаючи на православно-григоріанський антагонізм і панівне становище Православної Церкви на Русі, переслідування вірмен не було. Вони, як єдина зі східних неправославних християнських Церков, отримали змогу заснувати церковну організацію на Русі.

Вірменський переклад «Життя святих Бориса і Гліба» – непрямий доказ того, що в Києві існувала григоріанська парафія. Переклад вийшов з-під пера освіченої людини, яка орієнтувалась у віросповідних тонкощах – такою людиною міг бути тільки священик.

Традиція, правда, пізня – записана в другій половині XVII ст. у Львові французьким театинцем Л.-М. Піду де Сент-Олоном, котрий добре знав вірменське середовище (див. його «Коротку реляцію», 1669), – говорила, що «первісною столицею вірменського архієпископа був Київ, де архієпископ звався патріархом [...] – так, як тепер [...] патріарх у Константинополі. Він (київський архієпископ. – Я. Д.) міг висвячувати єпископів». В іншому місці реляції місіонер зазначав, що «Луцьк став столицею вірменського архієпископства після Києва»⁴³. Конкретніше про вірменське єпископство в Києві та місце розташування кафедрального собору на Подолі відомо з післямонгольських часів⁴⁴: у 1371-1378 рр. згадується останній київський вірменський єпископ Яків (Гакоб). У XIV ст., у зв'язку з великою міграцією, викликаною монголо-татарським наступом на Закавказзя, мережа вірменських єпископств дуже зросла – тоді фігурують єпископи, подекуди архієпископи у Кафі, Тані, Сараї, Києві, Львові, напевно, також у Луцьку. Якщо ж, однак, брати до уваги те, що київське вірменське єпископство існувало в XIV ст. у місті, зведеному на той момент до рівня ледве що не прикордонної застави, то не виглядає правдоподібним, щоб це єпископство несподівано

⁴³ *Pidou L. M. Krótka wiadomość o obecnym stanie, początkach i postępie misji apostołskiej do Ormian w Polsce, Wołoszczyźnie i sąsiednich krajach... aż do 1 kw[ietnia] 1669 r. // Źródła dziejowe. – Warszawa, 1876. – T. 2. – S. 17, 14.*

⁴⁴ *Dachkévuytch Ya. Les Arméniens à Kiev (de la deuxième moitié du XIII^e au XVII^e siècle) // Armenian Studies. Études arméniennes. In memoriam Haig Berbérian. – Lisboa, 1986. – P. 189-192.* Нові публікації джерел, у яких мовиться про вірменську дерев'яну церкву в Києві у 1584 р. (*Груневег М. З подорожніх записок. Уривок про Київ // Київська Русь. Культура, традиції. – К., 1982. – С. 119*), змушують нас змінити висловлену раніше думку про те, що вірменський мурований собор проіснував до 1651 р. Тепер ясно, що мурований собор було зруйновано, можливо, під час татарського нападу 1482 р., а на його місці збудовано дерев'яну церкву.

виникло у справжній закутині: воно, мабуть, продовжувало існувати, згідно з домонгольською традицією, як найдавніший і тому найавторитетніший вірменський духовний центр на Русі.

4. Культурні зв'язки

Наведена вже фраза Д. Ліхачова про «брак літературних зв'язків з Азією», сказана не в полемічному запалі, а після глибокого (треба думати) аналізу матеріалу, є наскрізь фальшивою. Давньоруська література і давала свої сюжети Вірменії, і брала від Вірменії її літературні твори. У вірменський синаксар як органічна його частина ввійшло «Житіє святих Бориса і Гліба», перекладене спершу в повній редакції (вона не збереглася; переклад був зроблений, вочевидь, у другій половині XII ст.), а потім уже вірменським редактором (раніше 1240 р., тобто до знищення церкви-гробниці святих братів монголо-татарами) скорочене для потреб Мінеї⁴⁵. Було висунуено також гіпотезу, що деякі положення зі «Слова о Законі та Благодаті» Іларіона відбилися в творах католикоса Нерсеса Шноргалі (XII ст.)⁴⁶.

Безпосередньо з вірменської (а не з сирійської чи грецької, як вважалося донедавна) на церковнослов'янську мову було перекладено в Київській Русі ранньосередньовічний шедевр «Повість про Акира Премудрого». Це доводить простий текстологічний аналіз: більшість повчань і притч слов'янської редакції збігається з вірменською редакцією повісті й не збігається з текстами в інших редакціях. Твір перекладено з вірменської в XI – першій половині XIII ст.⁴⁷ Можливість перекладу повісті в Болгарії, де ставлення до вірмен, переважно еретиків-павликіан, було вороже, малоімовірна.

⁴⁵ *Dachkévytch Ya. Les Arméniens à Kiev (jusqu'à 1240). Deuxième partie.* – P. 374.

⁴⁶ *Розов Н. Н.* К изучению русско-армянских культурных связей древнейшего периода: (Русский митрополит Иларион и католикос Нерсес) // *Banber Erevani hamalsaranı* = Вестник Ереванского университета. – 1970. – № 2. – С. 197-203; *Его же.* К изучению русско-армянских связей древнего периода: (Митрополит Иларион и католикос Нерсес Шнорали) // *Литературные связи.* – Ереван, 1973. – Т. 1. – С. 62-73.

⁴⁷ *Martirosyan A.* Хикари зруус'і slavonakan хмбагрут'уан skzbnalbyurə = Первоисточник старославянской редакции Повести об Акире Премудром // *Banber Matenadarani.* – Erevan, 1969. – № 9. – P. 23-47; *Ejusd. Patmut'ıwn ev xratk' Xirakay imastnoy. Girk' 2* = История и поучение Акира Премудрого. – Erevan, 1972. – Кн. 2. – P. 153-158, 248-253; *Его же.* История и поучение Хикара Премудрого: Автореф. дис. ... д-ра филолог, наук. – Ереван, 1970. Пор. також: *Григорьев А.* Происхождение славянских текстовъ повѣсти обѣ Акирѣ Премудромъ // *Археологическіа извѣстіа и замѣтки, издаваемыя императорскимъ московскимъ археологическимъ обществомъ.* – Москва, 1898. – Т. 6. – № 11-12. – С. 353-359 (низка важливих спостережень про вірменізму у слов'янському перекладі, від яких Григорьев пізніше відмовився).

Було висловлене припущення, що «Девгенійове діяння» – первісний грецький текст повісті – потрапило на Русь від вірмен-павликіан, розселених у Малій Азії, за посередництва русів з експедиційного корпусу у складі візантійських військ⁴⁸. Така конструкція здається нам дуже штучною.

Набагато складнішими були зв'язки в різних ділянках мистецтва. Незважаючи на більш як сторічні пошуки аналогій між пам'ятками південноруської та вірменської архітектури (пошуки, які свого часу помітно пошавилися під впливом блискучих ідей Й. Стжиговського про залежність західноєвропейської кам'яної архітектури від вірменської⁴⁹), переконливих доказів вірменського пріоритету й давньоруського епігонства знайдено не було⁵⁰. Збільшується, щоправда, перелік південноруських пам'яток, для яких добирають паралелі – в архітектурних формах, плані, конструктивних засобах київських та галицьких храмів – з Вірменією⁵¹, але не всі автори цих аналогій переконані в їхній закономірності. Запропоновані «гіпотези» (пишемо в лапках, бо справжня наукова гіпотеза вимагає сумлінної аргументації, якої у цьому разі переважно немає) не вкладаються в якусь послідовну систему. Якщо б навіть вдалося довести обґрунтованість гіпотези, залишається неяс-

⁴⁸ Арутюнова-Фиданян В. А. «Рузы» в Закавказье (X век) // Внешняя политика Древней Руси. Юбилейные чтения, посвященные 70-летию со дня рождения члена-корреспондента АН СССР В. Т. Пашуто (Москва, 19-22 апреля 1988 г.): Тезисы докладов. – М., 1988. – С. 6.

⁴⁹ Про критику ідей Й. Стжиговського див.: Курбатов Г. Л. История Византии: (Историография). – Ленинград, 1975. – С. 115, 189. Сучасний стан проблеми: Goss V. P. Armenian Art and the Medieval West: Some Good Evidence and Hasty Conclusions // Atti del III Simposio internazionale di arte armena (Milano, 25 settembre – 1 ottobre 1981). – Venezia, 1984. – P. 237-252. Конкретно щодо Русі див.: Zaloziecky W. R. Byzantinische Baudenkmäler auf dem Gebiet der Ukraine // Jahrbücher für Kultur und Geschichte der Slaven. N.F. – Breslau, 1927. – Bd. 3. – H. 2. – P. 209-230; Залозецький В. Р. Софійський собор у Києві і його відношення до візантійської архітектури // Записки Чина Св. Василя Великого. – Львів, 1930. – Т. 3. – Вип. 3-4. – С. 305-319 (згадує свої попередні праці на цю тему).

⁵⁰ Пор. історіографічний огляд: Ремпель Л. И. Искусство Руси и Восток как историко-культурная и художественная проблема // Его же. Искусство Среднего Востока. – Москва, 1978. – С. 212-254.

⁵¹ Zachariewicz J. Opis architektoniczny // Szaraniewicz J. Trzy opisy historyczne starożytności grodu Halicza w roku 1860, 1880 i 1882. – Lwów, 1883. – P. 183-185, 188; Peleński J. Halicz w dziejach sztuki średniowiecznej na podstawie badań archeologicznych i źródeł archiwalnych. – Kraków, 1914. – S. 11, 48; Janusz B. Zabytki architektury Lwowa // Lwów dawny i dzisiejszy. – Lwów, 1928. – P. 19-24; Січинський В. Замкова церква св. Миколая у Львові. – Львів, 1936. – С. 20, 24, 28, 35; Логвин Г. Украинско-армянские средневековые художественные связи... – С. 313-314; Ассев Ю. С. Архітектура придніпровської Русі часів «Слова о полку Ігоревім» та вірменське зодчество доби Захаридів // Українське мистецтво у міжнародних зв'язках. Дожовтневий період. – К., 1983. – С. 8-13.

ним шлях проникнення окремих елементів вірменської архітектури та будівництва в Південну Русь. Цілком можливо, що вони прийшли вже органічно вплетені в те єдине ціле, яке ввійшло до історії світового мистецтва під назвою візантійської архітектури. Емоційні спроби виводити всю білокам'яну архітектуру Південної Русі безпосередньо з Вірменії⁵² лише на тій підставі, що вона кам'яна, не витримують критики. Найслабша ланка такої гіпотези – техніка кам'яного будівництва. Вона цілком інша у Вірменії та в Південній (Київській) Русі; для цієї останньої обґрунтованішими виглядають міркування про міцні зв'язки з романським будівництвом (з погляду техніки, зокрема)⁵³. Поки що не виявлено переконливих слідів діяльності вірменських будівничих у Південній Русі. Перебування їх у складі торговельних за своїм характером колоній малоймовірне. У Київській та Галицькій Русі не бачимо типових для вірменських майстрів каменярських знаків. Закономірним для Галицької Русі буде твердження про вплив галицької архітектури домонгольського часу на місцеву вірменську архітектуру⁵⁴.

Інакше виглядає ця проблема для архітектури Володимиро-Суздальської Русі, де зв'язок скульптурного декору храмів (наприклад, Дмитріївського собору у Володимирі, кінець XII ст., Георгіївського собору в Юр'єві Польському, перша половина XIII ст.) з вірменським мистецтвом – попри гарячий спротив такій тезі (зокрема, М. Воронина, В., Лазарева, Г. Вагнера) – не викликає сумніву⁵⁵. Очевидно, роль посередника тут відіграла вірменська кам'яна архітектура Поволжя⁵⁶, яка, однак, не дійшла до нас.

⁵² *Халтахчян О. Х.* Культурные связи Древней Руси... – С. 13-22; *Его же.* Культурные связи Владимиро-Суздальской Руси... – С. 15-22. Пор. рецензію (до речі, з фактичними помилками) Г. Вагнера: Советское искусствоведение. – Москва, 1978. – № 1. – С. 399-405; *Халтахчян О. Х.* Строительная деятельность армян на территории Восточной Европы // II Международный симпозиум по армянскому искусству (Ереван, 1978): Сборник докладов. – Ереван, 1981. – Т. 3. – С. 380; *Могитыч И. Р.* Крещатые церкви Гуцульщины // Архитектурное наследие. – Москва, 1979. – Т. 27. – С. 97, 103-107.

⁵³ *Залозецкий В.* Між Окцидентом і Візантією в історії українського мистецтва // Мистецтво і культура. – Львів, 1939. – № 1. – С. 5-17; *Красковська Л.* Західні впливи в українській архітектурі X–XIII ст. // Збірник Українського наукового інституту в Америці. – Сент-Пол (Мінн.); Прага, 1939. – С. 110-128.

⁵⁴ *Żyła W.* Katedra ormiańska we Lwowie. – Kraków, 1919. – S. 79; *Голубець М.* Архітектура старого Львова // Світ. – Львів, 1928. – № 7. – С. 8-9; *Січинський В.* Архітектура катедри св. Юра у Львові. – Львів, 1934. – С. 42; *Овсійчук В. А.* Українське мистецтво XIV – першої половини XVII ст. – К., 1985. – С. 33.

⁵⁵ *Халтахчян О. Х.* Культурные связи Древней Руси... – С. 22-26; *Его же.* Культурные связи Владимиро-Суздальской Руси... – С. 25-67.

⁵⁶ *Егерева В. В.* Архитектура города Болгара // Материалы и исследования по археологии СССР. – Москва, 1958. – № 61. – С. 370-371.

Спроби бачити сліди діяльності руських майстрів фрескового живопису в Ані на початку XIII ст. не викликають довір'я⁵⁷.

Недослідженими залишаються можливі контакти в мистецтві книги. Окремі збіги в орнаментиці та мініатюрі давньоруських і вірменських рукописів⁵⁸ вимагають довгої й терпеливої дослідницької праці. Результатом її повинна стати систематизація всіх складових за генетичною ознакою. До сьогодні залишається неясною методична підстава такої «етнічної систематизації» мистецьких елементів. І тут знову на перший план висувається питання про реальність диференціації між специфічно візантійськими та питома орієнтальними елементами з пізнішим виділенням типово вірменських ознак з-поміж східного внеску до візантійського мистецтва книги.

Реальним був вірменсько-руський обмін виробами художнього ремесла – експорт з Русі ковтків т. зв. київського типу до Двіна і взагалі на Закавказзя, енколпіонів на Північний Кавказ (XII–XIII ст.)⁵⁹ та імпорт на Русь, у Поволжя, Тмуторокань чорних, деколи інкрустованих скляних браслетів із Закавказзя, а також взірців кілікійської торевтики XII ст. (вільгортська і чернігівська чаші⁶⁰; спроби пов'язати обидві чаші з Візантією або Західною Європою не є переконливі)⁶¹.

⁵⁷ Зміст доповіді Й. Орбелі «Про розписи однієї з церков XIII ст. міста Ані київським художником» був викладений у газ.: *Sovetakan Hayastan* [Радянська Вірменія]. – 1944. – 12 mayisi. Пор. також: *Меликсет-Бек Л. М.* Древняя Русь и Армения... – С. 121; *Любимов Л.* Искусство Древней Руси: Книга для чтения. – Москва, 1981. – С. 73.

⁵⁸ *Стасовъ В.* Славянскій и восточный орнаментъ по рукописямъ древняго и новаго времени. – СПб., 1887. – Л. CXLI–CXLVIII (тільки ілюстративний матеріал, який автор не узагальнив і не зіставив з давньоруським орнаментом).

⁵⁹ *Lafadaryan K.* Dvin k'alako ev nra relumnerə = Город Двин и его раскопки. – Erevan, 1952. – Нат 1. – Р. 176-177; *Корзухина Г. Ф.* Русские клады IX–XIII вв. – Москва; Ленинград, 1954. – С. 106-109 та інші (каталог знахідок ковтків «київського типу»). Пор. також: *Грушевський М.* Ковтки «київського типу» у сучасних кавказців // Записки Наукового товариства ім. Шевченка. – Львів, 1900. – Т. 37. – С. 1-4; *Кузнецов В. А.* Энколпионы Северного Кавказа // Славяне и Русь. – Москва, 1968. – С. 80-86.

⁶⁰ *Львова З. А.* Стекланные браслеты и бусы из Саркела – Белой Вежи // Материалы и исследования по археологии СССР. – Москва, 1959. – № 75. – С. 321; *Полубояринова М. Д.* Стекланные браслеты древнего Новгорода // Там же. – Москва, 1963. – № 117. – С. 167; *Poutzko B.* Problèmes d'origine et de datation d'une coupe d'argent provenant de Vilgordt // *Revue des Études Arméniennes. Nouvelle série.* – Paris, 1973-1974. – Т. 10. – Р. 263-279. Корективи в гіпотезу Пуцка, який уважав чернігівську чашу руським виробом, внесла А. Банк в рецензії: *Банк А. В.* [Рецензия] Даркевич В. П. Светское искусство Византии. Произведения византийского художественного ремесла в Восточной Европе X–XIII вв. // *Византийский временник.* – Москва, 1981. – Т. 42 (67). – С. 203-205.

⁶¹ Перелік літератури див.: *Дашкевич Я. Р.* Древняя Русь и Армения... – С. 188-189. Дальші міркування: *Асеев Ю. С.* Джерела. Мистецтво Київської Русі. – К., 1980. – С. 176-

5. Інформаційні зв'язки

Перебування вірменських купців та, мабуть, ремісників певних категорій (уже згадувалося про майстерню для обробки бурштину у вірменській дільниці на київському Подолі), а також людей «інтелектуальної праці» – священиків, лікарів, не минало безслідно. З післямонгольських часів відомо про постійні зв'язки розкинутих по діаспорі колоній зі своїм духовним центром – католикосатом, який періодично розсилав туди посланців – нвіраків. З іншого боку, активність вірменського купецтва, велика мобільність вірменського населення колоній – характерні риси середньовічного вірменського розселення. Важко уявити собі, щоб подорожі нвіраків, інтенсивні міграції відбувалися наосліп, без елементарних знань про регіон. Не видно причин, з яких у домонгольський період мало би бути інакше.

Руси-купці в Константинополі, воїни на Закавказзі та в Передній Азії в X–XII ст. були для місцевих вірмен далеко не екзотичним явищем.

І вірмени, і руси мали в своєму розпорядженні чималий запас усних знань – перші про Русь і русів, другі – про Вірменію та вірмен, проте не вважали за потрібне фіксувати ці відомості на письмі. У науці неодноразово здійснювалися спроби, майже з математичною докладністю, підрахувати, скільки разів у літописах, в інших творах давньоруської літератури вживаються слова «вірмени», «Велика Вірменія» «Мала Вірменія», «Арарат», «св. Григорій з Великої Вірменії» і т. п.⁶² На сьогодні не менш докладно відомо, в яких вірменських творах траплялися згадки про русів. Таких авторів небагато: Мовсес Каганкатуаці або його континуатор, перша половина X ст. (найдавніший вірменський автор, що згадує русів)⁶³; Степанос Таронці, перша половина XI ст.⁶⁴; Арістакес Ластівертці, XI ст.⁶⁵; Маттеос Ургасці, перша

177; *Старченко Е. В.* Ювелирное искусство восточных славян и Киевской Руси // Музей исторических драгоценностей УССР: Фотопутеводитель. – К., 1984. – С. 94-95, 98-99.

⁶² *Атаджанян И. А.* Русско-армянские литературные отношения X–XIII веков // *Aspirantakan gitakan ašxatut'yunneri žoļovacu. Erevani X. Abovyani anvan Hayakakan petakan mankaradžakan institut* = Сборник трудов аспирантов Армянского гос. педагогического института им. Х. Абовяна. – Erevan, 1969. – № 3. – С. 287-296; *Его же.* Из истории древнейших русско-армянских литературных и культурных отношений: Автореф. дис. ... канд. филол. наук. – Ленинград, 1969; *Григорьян К. Н.* Из истории русско-армянских литературных и культурных отношений (X – начало XX вв.). – Ереван, 1974. – С. 13-41.

⁶³ Критичний текст: *Movsēs Kałankatuac'i. Patmut'iwñ Ałuanic' ašxarhi.* – Erevan, 1983. – Р. 338; рос. переклад та інтерпретація: *Мовсэс Каланкатуацци. История страны Алуанк / Пер. Ш. В. Смбатяна.* – Ереван, 1984. – С. 169, 238-239.

⁶⁴ *Step'anosi Tarōnec'woy Asołkan patmut'iwñ tiezerakan.* – Р. 138, 183-184, 276-277.

⁶⁵ *Aristakesi Lastivertc'woy Patmut'iwñ / Ašxat. K. N. Yuzbašyan.* – Erevan, 1963. – Р. 23; рос. переклад: *Повествование вардапета Аристакеса Ластивертци / Пер. с др.-арм., вступ. статья, коммент. и прил. К. Н. Юзбашяна.* – Москва, 1968. – С. 56.

половина XII ст.⁶⁶; Нерсес Шноргалі, XII ст.⁶⁷; Григор IV Тха, XII ст.⁶⁸; Григор Тутеорді, друга половина XII ст.⁶⁹ Згадки про руську мову та письмо є у вірменському «Златочреві» («Osker'ogik») кінця XII – початку XIII ст.⁷⁰; окремі східнослов'янські слова вжито у Мовсеса Каганкатуаці («сало»)⁷¹, Нерсеса Шноргалі («денгі», тобто «гроші», в контексті, що стосується русів, а не тюрків, від яких походить це слово)⁷². Щодо давньоруських джерел, то тут підсумки значно скромніші. Якщо ж відмежувати відомості, запозичені через біблійне чи грецько-візантійське посередництво (до таких сюжетів належить мінейне життє св. Григорія Просвітителя), то остаточний баланс буде дуже скупий. Але так чи інакше він підтверджує наявність інформаційних зв'язків, що відобразилися в літературі домонгольського періоду. Події на Русі вірменів цікавили явно більше, ніж події у Вірменії – русів. Для останніх Вірменія була насамперед країною з давньою християнською культурою, що пізніше скотилася на еретичні манівці. Про синхронну Вірменію X – першої половини XIII ст. руські книжники не знали нічого. Вірмени ж таки дещо знали про тогочасних русів. Це були воїни-загарбники, що пробивалися на Закавказзя (континуатор Мовсеса Каганкатуаці про захоплення Партаву), а також візантійські найманці (Степанос Таронці, Арістакес Ластівертці), зрештою, такі ж самі, як і вірмени у візантійському війську. Руси – це був народ, який на очах став християнським (Степанос Таронці). Його благочестиві князі, жертви братовбивства, здобули найбільшу в тогочасному світі Божу ласку – стали святими, яким поклоняються також вірмени (вірменська «Повість про Давида і Романа», тобто Гліба і Бориса). У боротьбі проти візантійського засилля можна було навіть звернутися до русів за допомогою (Григор Тутеорді). Цікаво, що про еретичність русів – з погляду Григоріанської Церкви – вірменські автори не згадували. Для вірменського книжника вірменське «Життє святих Бориса і Гліба» на довгі століття

⁶⁶ *Urhayec'i Matt'eos. Žamanakagrut'iwkn* [Хроніка]. – Erusalem, 1869. – P. 69-70.

⁶⁷ Текст: *Mnac'akanyan A. Moskvan mijnadaryan haykakan mi roemum* = Упоминание о Москве в одной средневековой армянской поэме // *Telekagir Haykakan SSR Gitut'yunneri akademiayi. Nasarakakan gitut'yunner* = Известия Акад. наук Арм. ССР. Общественные науки. – Erevan, 1948. – № 3. – P. 49.

⁶⁸ Інтерпретація: *Меликсет-Бек Л. М.* Из истории русско-армянских отношений // *Telekagir...* *Nasarakakan gitut'yunner* = Известия Академии наук Армянской ССР. – Erevan, 1954. – N 4. – S. 25.

⁶⁹ Див. посилання 37.

⁷⁰ *Меликсет-Бек Л. М.* Из истории русско-армянских отношений. – С. 25.

⁷¹ Інтерпретація: *Март Н. Я.* По поводу русского слова «сало» в древнеармянском описании хазарской трапезы VII века: (К вопросу о древнерусско-кавказских отношениях) // *Его же.* Избранные работы. – Москва; Ленинград, 1935. – Т. 5. – С. 67-113.

⁷² *Mnac'akanyan A. Moskvan mijnadaryan...* – P. 49.

перетворилося в основне джерело про Київську Русь – країну бурхливих пристрастей і чудотворних реліквій.

Диспропорцію в обсязі інформації на Півночі й на Півдні зрозуміти легко: Вірменія мала за собою на сім століть християнського культурного розвитку більше.

Висновки

Східна Європа і, зокрема, Русь були територією, на якій (довкола вірменських факторій, розташованих на торговельних шляхах у напрямку Південь – Північ) здійснювалася обмежена стихійна місіонерська діяльність у дусі вірменського григоріанства. Носієм релігійної пропаганди стало, мабуть, значною мірою, купецтво. Місіонерська діяльність серед русів припинилася після остаточної перемоги візантійського православ'я, але вірменське григоріанство, як і інші східні християнські Церкви (крім греків, болгар – православних, також сирійців – яковітів), відіграло певну роль у підготовці ґрунту для успіху християнського віровчення. Хоча після 988 р. григоріанство перестало поширюватися, воно зуміло закріпити свої позиції на Русі, заклавши підвалини під власну церковну організацію.

Толерантне ставлення до вірмен (незважаючи на фанатичні виступи клерикальної верхівки) було підставою культурного обміну («Житіє святих Бориса і Гліба» у вірменському перекладі, «Повість про Акира Премудрого» – у руському), а також інформаційних зв'язків. Православна Церква намагалася здобувати прихильників серед вірмен на Русі. Етноконфесійний бар'єр між русами та вірменами в IX – першій половині XIII ст. ніколи не був настільки герметичним, щоб перешкоджати прониканню релігійних ідей та літературних і мистецьких здобутків. Протягом IX – першої половини XIII ст. відбувалася поступова еволюція зв'язків: одночасно із зміцненням вірменських колоній на Русі первісні епізодичні контактні зв'язки перетворилися в постійні й різносторонні.

Опубл. за: *Дашкевич Я.* Русь і Вірменія. Конфесійні та культурні контакти IX – першої половини XIII століть // Записки НТШ. – Львів, 1993. – Т. 225: Праці Історично-філософської секції. – С. 167-184.

Інші публікації: *Дашкевич Я.* Русь і Вірменія. Конфесійні та культурні контакти IX – першої половини XIII ст. // Євшан-зілля. – Львів, 1988. – Ч. 2. – С. 1-19. – Машинопис (самвидав); *EjUSD. Rus' and Armenia: Religions and Cultural Contacts 9 to mid 13 centuries (Resumé).* – Cambridge, Mass., 1988. – 5 p. (International Congress Commemorating the Millenium of Christianity in Rus'-Ukraine. – Ravenna, 1988. –

Preprints); *Його ж.* Конфесійні та культурні контакти Київської Русі у IX – першій половині XIII століть [Про контакти з Вірменією] // Київська Церква. – К.; Львів, 1999. – № 4. – С. 24-29; *Ejusa.* Rus' and Armenia: Religions and Cultural Contacts 9 to mid 13 centuries (Resumé) // *Його ж.* Вірменія і Україна / Упоряд.: Г. Сварник, Я. Федорук. – Львів; Нью-Йорк, 2001. – С. 529-533; *Його ж.* Київська Русь і Вірменія. Конфесійні та культурні контакти IX – першої половини XIII ст. // *Його ж.* Вірмени в Україні: дорогами тисячоліть: Зб. наук. праць. – Львів, 2012. – С. 1008-1019; *Його ж.* Армянский прозелитизм в Восточной Европе // *Його ж.* Вірмени в Україні. – Львів, 2012. – С. 263- 268.

СИРІЙСЬКІ ЕЛЕМЕНТИ В РЕЛІГІЙНОМУ ЖИТТІ УКРАЇНИ-РУСІ (ІХ–ХІІІ ст.)

Візантійсько-римський антагонізм у християнстві, який пізніше перетворився на московсько-римське протистояння, як відомо, глибоко відбився не лише на релігійному, а й на суспільному житті України. Цей антагонізм вплинув також, треба шкодувати, на наукове дослідження проблематики – на історію християнства в Україні. Виявилось це дуже рельєфно під час недавнього відзначення 1000-річчя хрещення України-Русі: прихильники одної з двох тенденцій скрупульозно підшукували аргументи за або проти Візантії, Риму, Москви, цілком ігноруючи ту обставину, що в першопочатках християнізації Україна-Русь була реально на роздоріжжі не тільки між різними напрямками християнства – але також на роздоріжжі, де певну роль відігравали зовсім інші релігії: юдаїзм (панівна релігія Хозарської держави), магометанство (хоча б у Волзькій Булгарії чи на Близькому Сході).

Є всі підстави вважати, що в період до офіційної християнізації Києва, коли пантеон т. зв. поганських (язичницьких) богів перестав задовольняти духовні потреби верхівки суспільства Русі, на великих просторах Східної Європи виник своєрідний релігійний вакуум, де співіснували різні конфесії, серед них також різноманітні християнські.

У наукових дослідженнях цілковито призабутою темою залишаються досі можливості поширення релігійних християнських ідей з-поза візантійських церковних центрів, як не підпорядкованих Візантії, так і пов'язаних з Константинополем. Якимось поза увагою зостався той факт, що в період раннього християнства – до Міланського едикту 313 р. і до перенесення столиці Римської імперії до Константинополя 330 р. – ті перші паростки християнства, які, треба думати, разом з близькосхідним купецтвом появились на північному побережжі Чорного моря – в пізнішому Криму – були в адміністративному та й в духовному відношеннях підпорядковані первісним християнським центрам на Близькому Сході.

Мета цього повідомлення – звернути увагу на ті елементи раннього (для Русі) християнства, які не можна пов'язувати ні з Візантією, ні, тим більше, з Римом, і джерела якого були розташовані на Близькому Сході, в Сирії, котру

справедливо, разом з Палестиною, вважають країною, що дала імпульси для утворення різних християнських напрямів.

Це напрями християнства, так би мовити, ортодоксального (пов'язаного з Візантією й підпорядкованого їй), так і неортодоксального (не підпорядкованого Візантії). Не буду зупинятися на теологічних та обрядових відмінностях між цими релігійними течіями, хочу однак пригадати, що йдеться про:

- мелькітських сирійців, тобто про православних християн, підпорядкованих патріархатам у Антіохії, Єрусалимі та Александрії, серед яких сирійці за етносом становили значний відсоток; ці три патріархати підпорядковувалися Константинополю;
- про Несторіанську Церкву (назва від константинопольського патріарха Несторія V ст.), незалежну від Візантії від 486 р., з основним центром у Персії, яка в період свого розквіту охоплювала частину Китаю, побережжя Індії, доходила до Палестини, Єгипту, Аравії, якийсь час мала великі впливи в Монгольській імперії потомків Джінгісхана;
- урешті, про Яковітську Церкву (назва від одного з реорганізаторів Церкви монаха Якова Барадея VI ст.), незалежну від Візантії з 451 р., що мала чималі впливи в Сирії, Аравії, Індії.

На територію сучасної України представники цих конфесій потрапили, очевидно, у IX–X ст., через Таврію, яка довгі століття відігравала роль своєрідної брами для проникання релігійних ідей на Північ.

Маємо цілком достовірні документальні джерела про колонії сирійців у Таврії. Підпорядковані Візантії сирійці-мелькіти вливалися у грецькі колонії, окреме своє існування вони не засвідчили, але в джерелах, зокрема візантійських, збереглися сирійські імена видатніших з них. Серед прихильників і помічників візантійського імператора Юстиніана II було двоє сирійців, що допомогло йому втекти з Херсонеса, де він перебував на засланні (це був 698 р.).

Найбільша сирійська, мабуть, поліконфесійна, але з перевагою яковітів, колонія існувала саме в Херсонесі в VII–X ст.; пізніше, після падіння Херсонеса, виникла церковна громада яковітів у Кафі, що проіснувала тут, напевно, до захоплення її турками 1475 р. Про яковітів у Кафі згадує у своїх мемуарах німецький військовополонений Ганс Шільтбергер 1427 р., є про них опосередковані згадки у статуті Кафи 1449 р. Помітні сліди сирійської архітектури в Криму, які, зокрема, дають підставу говорити про існування якогось яковітського центру в горах Криму, в місті, городище якого відоме тепер під назвою Ескі-Кермен. Можна твердити про сирійські елементи у поховальному обряді в цьому ж Ескі-Кермені.

Із сирійцями в Криму IX ст. потрібно, вочевидь, пов'язувати широковідомий епізод про те, що св. Костянтин, Кирило Філософ, під час перебування

в Херсонесі бл. 860 р., дістав до своїх рук Євангеліє та Псалтир, написані «роусьськими письмени». Патріотично налаштовані дослідники глибоко переконані, що це були справді переклади руською мовою, мовою Київської Русі, хоча це більш як сумнівно. Невідомо, для кого саме мали б перекладатися ці книги, хто здатний їх був перекладати і що це могла бути за «руська мова» в середині IX ст., коли русами і візантійці, і араби називали не слов'ян, а варягів. Найправдоподібніше, переписувач життя св. Костянтина, може вже тоді патріотично настроєний, здійснив т. зв. метатезу (переставив склади), і замість «сурськими письмени» вийшло «роусьськими». Така гіпотеза має міцну підставу ще й тому, що в іншому місці життя, де перелічуються мови народів, які славлять Бога, русів немає; у короткому житті св. Костянтина, де перераховані мови, котрі він знав, згадується сурська (а не руська) мова.

Якщо розглядати в комплексі відомості про сирійців у Таврії (що досі не робилося) – то це ще один аргумент за те, що Євангеліє та Псалтир були сирійські. Проблема руських – сурських письмен має дуже велику літературу; більше на цьому питанні не зупинятимуся.

Сирійці Криму – це міщани, купці та ремісники. Згідно з нотаріальними актами Кафи 1289-1290 рр., у місті була значна кількість сирійців, багато з яких, мабуть, належали до автохтонної яковітської громади. У Кафі вживали сирійську мову. Якщо виходити з того, що в місті існувала яковітська церква, то мав би існувати й окремий квартал. Це були часи залежності більшої частини Східної Європи (також Криму) від Золотої Орди; сирійські квартали були і в столиці татарів на Волзі – у Сараї-Берке (це відомості ібн-Батути 1333/4 р.). Можливо, що в золотоординські часи в Криму з'явилися також несторіанці – так можна думати на підставі згадки бл. 1358 р. у «Хроніці божественній» Джованні Маріньоллі.

Турки, захоплюючи південну, підгенуезьку частину Криму 1475 р., взагалі вважали, що питома вага сирійців там дуже велика. Останнього князя Маньчжурського князівства в горах Криму вони звали Михайлом Сирійцем.

Сирійська купецька експансія не обмежилася Кримом. Ще в IX–X ст. сирійська торгівля поширюється на велетенську територію Східної Європи з сучасними Білоруссю та Україною включно. Сліди цієї експансії чітко визначаються археологічно – майже в усіх більших центрах Русі знаходимо специфічне сирійське скло – високохудожні вироби близькосхідного ремесла. Навіть якщо стверджувати, що частина цього імпорту пов'язана з купецтвом етнічно не сирійським, то треба визнати, що інша частина свідчить-таки про просування етнічно сирійського купецтва на Північ. Річ у тім, що максимальний прибуток гарантували в середньовіччі купцям особисті подорожі на великі віддалі, – тому було б незрозуміло, чому сирійські купці мали б нехтувати цим правилом.

Роль купецтва (хоча б грецького, вірменського) для поширення ідей християнства відома. Є підстави гадати, що яковітське (або несторіанське) віровизнання здобуло собі прихильників на території десь на північ від Карпат. Арабський автор аль-Масуді в 943 році писав, що «серед них [королів слов'ян] деякі є прихильниками християнської віри яковітського віровизнання» (в інших редакціях цього тексту мовиться про несторіан або про яковітів та несторіан одночасно). Цей же автор записав, що на пограниччі між франками і слов'янами є народ, що сповідує віру сабіїв, – під ними потрібно розуміти юдаїстичну секту, що прийняла деякі елементи християнства (фігурувала також під назвою мандеїв). Ці арабські відомості конкретизувати важко, але вони – так чи інакше – вказують на якесь місіонерство, що мало сирійські джерела.

Про те, що певні елементи яковітства й несторіанства зберігалися на Русі навіть після остаточної перемоги візантійського православ'я, можуть свідчити полемічні випадки конкретно проти них, а також проти антихалкедонітства (це яковіти й вірмени разом) загалом. Проти них виступали київські митрополити Іларіон (середина XI ст.), Іван Продром (бл. 1080 р.), Никифор (початок XII ст.).

Цілком іншим було ставлення до православних сирійців-мелькітів. Сирійську мову в християнському світі вважали святою, бо нею було здійснено ранній переклад Св. Письма. Новіші текстологічні дослідження, до речі, доводять, що східнослов'янський переклад Старого Заповіту було зроблено не з грецького, а з первісного сирійського (або вірменського) тексту. Один приклад: у 5-му розділі книги Буття роки життя Мафусаїла – у грецькій та єврейській редакціях, у Вульгаті – 782, у сирійській, вірменській, грузинській, ефіопській – а також у слов'янських – 802. Ореол святості – разом з мовою – падав тому на православних мелькітів, що потрапляли на Русь. Згідно з легендами, які не піддаються контролеві на підставі достовірних джерел, першим київським митрополитом – чи в часах Аскольда (860-ті р.), чи за Володимира (980-990-ті р.) мав бути Михайло Сирин, тобто сирієць. Річ не стільки в реальному існуванні цієї фігури, як у тому, що початок митрополії пов'язували із сирійцем – така генеалогія першого єрарха вважалася престижною. Можливо, сирійцем був і ігумен Спаського монастиря Петро Акеревич (від сирійського імені Гайкер / Гікар), згаданий у 1230-1231 рр. Сирійцем виявився лікар луцького князя (1099-1106 рр.) Святослава (Святоші) Давидовича Петро Сурянин з Криму. Вірогідно, що сирійці були серед ченців-літописців, інакше важко пояснити, чому деякі події на Русі датуються в літописі за антиохійською ерою.

Короткі висновки. Не підлягає сумніву існування окремої яковітської спільноти в Криму, принаймні в X–XV ст., з колоніями в Кафі та гірському Криму.

Яковітство та, можливо, інші невізантійські віровизнання сирійського походження (несторіанство, сабіїзм) поширилися на Русь, мабуть, на її південно-західні окраїни.

Сирійці-мелькіти мали на Русі великий авторитет і займали деколи високі пости в київській церковній ерархії.

Проблема сирійських елементів у релігійному житті України-Русі заслуговує подальшого вивчення, зокрема у плані висвітлення джерел слов'янського перекладу Св. Письма.

Врешті, остаточний висновок, що процес християнізації України-Русі в початковій стадії був набагато складнішим, мав більше елементів різноманітного походження, ніж це, трохи по-хрестоматійному і дуже прямолінійно, стверджується тепер.

Опубл. за: *Дашкевич Я.* Сирійські елементи в релігійному житті України-Русі (IX–XIII ст.) // Меморіальна бібліотека-архів Ярослава Дашкевича. – VI/6: «Сирійці I» – Арк. 168-175 (рукопис, укр. мова). Доповідь виголошена 4 травня 1992 р у Львові на II круглому столі «Історія релігій в Україні», тези доповіді були опубліковані.

Інші публікації: *Дашкевич Я. Р.* Сирійські елементи в релігійному житті України-Русі (IX–XIII ст.) // Історія релігій в Україні: Тези повідомл. II круглого столу, Львів, 4-5 трав. 1992 р.). – К.; Львів, 1992. – С. 17-19.

ВІРМЕНСЬКА ЦЕРКОВНА АДМІНІСТРАЦІЯ В УКРАЇНІ: ПОЧАТКОВИЙ РОЗВИТОК

Насамперед треба торкнутися кількох загальних питань. Україна та Вірменія, Вірменія та Україна. Вірменія – кілька тисяч кілометрів від України, по той бік Кавказького хребта, за загальним переконанням уже Азія (за моїм, однак, це не цілком так), і Україна, країна Східної, чи, як тепер залюбки кажуть, Центрально-Східної Європи. Що, при таких географічних віддалях, могло бути спільного між ними, тим більше в минулому, коли ці віддалі були набагато більшими, ніж тепер? Ну, мешкали колись вірмени в містах України – але чи можна говорити аж про цілу систему організованого вірменського життя – тим більше, церковного життя, в Україні? Невже їх було настільки багато, що існувала підстава для утворення мережі церковної адміністрації, яка мала функціонувати довший час – і функціонувати, зрозуміло, ефективно? І як, чому виникла така адміністрація в Україні? Постараюся коротко відповісти на ці питання.

Вірменія та вірмени приблизно тисячу років тому охоплювали площею свого компактного розселення принаймні в п'ять разів більшу територію, ніж сучасна Вірменська держава. Країна з багатою і складною історією, всебічною культурою, самобутнім духовним життям, яке, зрештою, й зробило Вірменію першою країною в світі, що прийняла християнство як державну релігію. Країна, розташована на торговельних шляхах між Середньою Азією – Малою Азією з їхнім продовженням у Південно-Східну Європу, давно стала посередником у міжнародній та міжконтинентальній торгівлі. Країна з розвиненим землеробством і ремеслом не лише для власного вжитку, а й для експорту.

Тому Східна Європа досить рано ввійшла в ареал торговельних контактів вірмен і Вірменії. Спершу почав інтенсивно діяти волзький шлях, з'єднаний з Каспійським морем, яке свого часу було відоме як «Вірменське море». Інший шлях на Північ торувався через Чорне море – Кримський (за пізнішою назвою) півострів – та під'єднувався до стародавньої дороги «з варяг в греки». Крим, своєю чергою, фігурував під назвою «морської Вірменії». Це події IX–XI ст. Торгівля була дуже й дуже прибутковою: з Півночі йшли хутра, бурштин, а Півдня – предмети розкоші, килими.

Наукові спостереження довели, що в середньовіччі, одночасно з просуванням купецтва, заснуванням його факторій, поширювалися релігійні ідеї, первісними носіями яких стали купці. Тому з великою часткою ймовірності можемо говорити про елементи християнського вірменського прозелітизму – позавізантійського й навіть антивізантійського – у Східній Європі¹. Недаремно київські церковні кола з підозрою ставилися до вірмен після того, як вони заснували свою факторію в Києві (це було в X–XI ст.), а єпископи й митрополити, зазвичай грецького походження, періодично таврували вірмен як єретиків.

Міграція вірмен на територію сучасної України, з Кримом включно, була викликана не тільки економічними стимулами. Воєнне лихоліття, що звалилося на Закавказзя (турки-сельджуки в XI ст., монголо-татари у XIII ст.), стало поштовхом до нових міграційних потоків, що виявилися в постійних, по суті, мікроміграціях, які то посилювалися, то притихали. З однією особливістю: це не були мандрівки злиденних біженців, що рятували лише своє життя, бо шлях для такої втечі був надто далекий – він вимагав засобів. На Русь-Україну прибували в основному заможні переселенці, багаті купці, ремісники, а разом з ними – представники освіченого духовництва, носії інших «інтелігентних» (кажучи сучасним терміном) професій – лікарі, переписувачі книг, мініатюристи.

Так формувалися початки вірменського церковного життя в Україні (бо переселенці вимагали духовної опіки), яке через певний час досягло рівня утворення власної церковної адміністрації на чолі з архієпископами та єпископами, з розвиненою мережею парафій та парафіяльних священиків, монастирів, парафіяльних шкіл, церковних братств, братських банків тощо.

Найдавнішим вірменським духовним центром у Київській Русі був Київ. Масмо переконливі писемні докази існування вірменської громади в Києві в XI ст. – ціле оповідання про лікаря-вірменина та його співвірних у «Києво-Печерському патерику»². У домонгольський період безпосередньо з давньоруської мови перекладено «Сказання про священномучеників Бориса й Гліба» та внесено цю розповідь до вірменської Мінеї-четьї

¹ Про вірменський прозелітизм див.: *Дашкевич Я.* Русь і Вірменія. Конфесійні і культурні контакти IX – першої половини XIII ст. // Записки Наукового товариства ім. Т. Шевченка (далі – Записки НТШ). Праці Історично-філософської секції. – Львів, 1993. – Т. 225. – С. 170-174.

² Текст: *Абрамович Д.* Києво-Печерський патерик. (Вступ, текст, примітки). – К., 1931. – С. 128-132. Підсумки, інтерпретація: *Dachkévytch Ya.* Les Arméniens à Kiev (jusqu'a 1240): Deuxième partie // *Revue des Études Arméniennes. Nouvelle série.* – Paris, 1975-1976. – Т. 11. – P. 323-330.

(гайсмавурк)³. Вірменський квартал знаходився на Подолі: там були церква і, мабуть, ще в домонгольський період, осідок вірменського єпископа. Так говорить не лише пізніша традиція, але й інформація, що збереглася про останнього київського вірменського єпископа Якоба з XIV ст. (згадки 1371-1378 рр.)⁴. Якщо в зруйнованому і зведеному до рівня невеликого поселення Києва, розташованому майже на самому кордоні з татарським степом, до 1380 р. офіційно існувала резиденція єпископа, то навряд чи ця кафедра з'явилася в період занепаду міста. Це був релікт кращих часів періоду домонгольського розквіту. Київ, чи – згідно з більшістю вірменських джерел – Манкерман, став першим вірменським церковним адміністративним центром на Русі, що виник, найімовірніше, ще в домонгольський (до 1240 р.) час. 1380 року київська єпархія була підпорядкована Львову⁵, але львівський єпископ час від часу користувався також титулом київського⁶. Литовсько-польські війська спалили київську церкву 1651 р.⁷, а самих вірмен у 1660 р. вигнали з Києва – відповідно до указу московського царя – за підтримку українського гетьмана Івана Виговського⁸. Так закінчилося півтисячоліття вірменського духовного життя в метрополії Русі-України.

Другим адміністративним центром Вірменської Церкви вже в післямонгольський період став Львів – певний час (у першій половині XIV ст.) столиця Галицько-Волинської держави. Епіграфічні дані (надмогильний камінь 1277 р.)⁹ засвідчують існування колонії в кінці XIII ст. Вірменська дільниця виникла довкола храму Св. Анни, у підніжжі Замкової гори. Там незабаром утворився цілий сакральний комплекс: дві вірменські церкви, поряд – монастир. Цей комплекс не дійшов до наших днів, він був розібраний наприкінці XVIII ст. Від початкової історії вірменської єпархії у Львові збереглися

³ Вірменський текст: Le synaxaire arménien de Ter Israel / Publ. et trad. par le G. Bayan // *Patrologia orientalis*. – Paris, 1930. – Т. 21. – Р. 397-403, 770-774. Інтерпретація: *Dachkévytch Ya. Les Arméniens...* – Р. 346-375.

⁴ Про київського єпископа див.: *Dachkévytch Ya. Les Arméniens à Kiev (de la deuxième moitié du XIII^e au XVII^e siècle)* // *Armenian Studies. Études arméniennes. In memoriam H. Berbérian*. – Lisboa, 1986. – Р. 189-192.

⁵ Згідно з кондаком 1380 р., що зберігся. Див.: *Ališan L. Kamenic' : Taregirk' hayoc' Lehastani ew Rumenioy hawastč' eay yawelowacovk'.* – Venetik, 1896. – Р. 218.

⁶ Наприклад, 1380 р. (*Ališan L. Kamenic'...* – Р. 218), 1516, 1562, 1579 і 1606 р. (*Obertyński Z. Die Florentiner Union der polnischen Armenier und ihr Bischofskatalog.* – Roma, 1934. – S. 50, 53, 58, 60).

⁷ Про спалення церкви: *Z obozu litewskiego pod Kijowem d. 22 Aug. r. 1651* // *Grabowski A. Starożytności historyczne polskie.* – Kraków, 1840. – Т. 1. – S. 339.

⁸ Зміст указу: *Берлинський М. Історія міста Києва* // *Київська старовина. Щорічник.* – К., 1972. – С. 151.

⁹ Див.: *Roška S. Žamanakagrut' iwn kam Tarekank' ekelecakank'.* – Vienna, 1964. – Р. 136.

дуже цінні оригінальні писемні документи кінця XIV – початку XV ст. та хронікєрські нотатки. У фундаційній грамоті новозбудованого кафедрального собору 1363 р. (який зберігся досі) згадується не лише далекий католикос, але й місцевий єпископ (без імені – мабуть, престол був тоді вільним) та його намісник авакерєц, а також ігумен монастиря – абега¹⁰. У кондаку католикоса Мєсрота I 1364 р. говориться про призначення нового львівського єпископа Грігора. Там же зазначено, що раніше єпископа вірмени обирали на місці самі, а тепер його призначає католикос з Сіса (теперішній Козан у Туреччині)¹¹. Львів титулується метрополією («матір'ю міст»), королівською метрополією¹² – такий титул, успадкований з періоду Галицько-Волинської держави, опосередковано підтверджує існування єпископства також у попередній час, коли це місто справді було метрополією держави. Відома серія наступних кондаків католикосів з 1374, 1380, 1383, 1388 рр. У них частково перелічуються парафії, підпорядковані Львову. Ось вони: у 1364 р. – Львів і Володимир (відповідно – столиці Галицького та Волинського князівств) з їхніми уділами (парафії на їхній території не вказані), а також Луцьк; у 1380 й 1383 рр. – Львів, Луцьк, Київ; у 1388 р. – Львів, Серет, Сочава, Кам'янець, Луцьк, Володимир, Ботин (тепер Ботошани), Молдавія загалом, а також Енкi Салай¹³ (тобто «Нове Село» – місцевість у Волощині, заснована, найімовірніше, вихідцями з Поділля, вигнаними відтіля литовцями після битви над Синьою Водою 1363 р.¹⁴). Як видно, кондак 1388 р. мав остаточно закріпити за Львовом велику територію з вірменськими колоніями, розташованими тоді в чотирьох державах – Польщі (Львів), Литві (Луцьк, Володимир, Кам'янець, Київ), Молдавії (Серет, Сочава, Ботин Торг)¹⁵ та Волощині (Енкi Салай). Характерно, з іншого боку, що Львівська єпархія 1388 р. охоплювала, по суті, землі Галицько-Волинської держави часів домонгольської навали. Консерватизм церковної адміністративної системи

¹⁰ Грамота 1363 р. про собор у Львові у стінах новозбудованого міста, вірменський текст: *Giwver S. A. Ašxarhagrut' iwn čoric' masanc' ašxarhi. Asioy, Ewropioy, Ap' rikioy ew Amerikoy. – Venetik, 1802. – M. 2. – Nat. 2. – P. 133-134.*

¹¹ Кондак 1364 р., вірменський текст: *Ališan L. Kamenic' ... – P. 5-8.*

¹² Кондак 1383 р., вірменський текст: *Ibidem. – P. 217-220.*

¹³ У своїх попередніх роботах я помилково ідентифікував топонім Енкi Салай з Енкi Сарай (тобто з Новим Сарасм на Волзі) і робив неправильні висновки про кордони Львівської єпархії. Див.: *Дашкевич Я. Давній Львів у вірменських та вірменсько-кипчацьких джерелах // Україна в минулому. – К.; Львів, 1992. – Вип. 1. – С. 10, 13.*

¹⁴ Кондак 1366 р., вірменський текст: *Ališan L. Kamenic' ... – P. 9-13.*

¹⁵ Молдавський воєвода Петро I грамотою 1364 р. підпорядкував вірмен Молдавії Львівському вірменському єпископству. Зміст грамоти: *Barqcz S. Rys dziejów ormiańskich. – Tarnopol, 1869. – S. 107.*

відомий, і тому проекція на кінець XIII – першу половину XIV ст. цілком можлива. Велика територія, підпорядкована львівському єпископові, свідчить про вагомість львівського духовного центру в той період. Єпархія в межах 1388 р., однак, була недовготривалою, бо вже 1401 р. утворилось єпископство в Сочаві, якому підпорядкувалися (чи були підпорядковані) колонії Молдавії та Волощини.

Так чи інакше, Львівське єпископство (пізніше архієпископство) виявилось найстабільнішим. Воно поступово розширювало мережу своїх парафій, яких у період розквіту налічувалося близько двадцяти (кінець XVI – початок XVII ст.). Проте 1630 р. відбувся розкол через формальне прийняття унії єпископом Миколою Торосовичем (Ніколою Торосяном). Ечміадзін у 1633-1653 рр.¹⁶ і до досягнення компромісу в Стамбулі між Ечміадзіном та унійним Львовом призначав одночасно своїх єпископів, яким – в умовах церковного двовладдя – рідко вдавалося здійснювати свою юрисдикцію у Львові та поза ним, хоча фактично унія в парафіях поза цим містом (з Кам'янцем включно) була запроваджена лише у 60-х рр. XVII ст. Як відомо, Львівське вірмено-католицьке архієпископство ліквідували силою після арештів його єпархії органами НКВС 1945 р.

На українських землях ще кілька вірменських центрів епізодично перетворювалося в єпископські столиці. Необхідно торкнутися тих джерельних відомостей, що стосуються Луцька, Кам'янця (тепер Кам'янця-Подільського), Білгорода (Аккермана, сьогодні Білгорода-Дністровського) і Сочави (Сучави).

Луцьк вважався столицею вірменського єпископа за традицією, що зберігалася у Львові у другій половині XVII ст.¹⁷ Луцька парафія фігурує в низці кондаків католикосів (1363-1388 рр.). Вірменський собор Св. Степаноса було збудовано в 1376-1378 рр.¹⁸ Рештки його, у по-варварськи переробленому стані, збереглися досі (нині це житловий будинок). Вірменські єпископи зафіксовані в 1429¹⁹ та 1437 рр. (без імені). У цьому останньому році

¹⁶ *Dawriżec'i Arak'el*. Patmut'iwñ. – Valaršapat, 1896. – P. 383; *Даврижеци Аракел*. Книга историй / Пер. Л. А. Ханларян. – Москва, 1973. – С. 302.

¹⁷ Традицію записав Л.-М. Піду де Сент-Олон: «Місто Луцьк після Києва є столицею вірменського архієпископства» (*Pidou L. M. Krótka wiadomość o obecny m stanie, początkach i postępie misji apostolskiej do Ormian w Polsce, Wołoszczyźnie i sąsiednich krajach ... aż do 1 kw. 1669 r. // Źródła dziejowe*. – Warszawa, 1876. – T. 2. – S. 14).

¹⁸ Колофон 1376 р. про посвяту собору в Луцьку, італійський переклад: *Petrowicz G. I primi due arcivescovi armeni di Leopoli // Orientalia Christiana Periodica*. – Roma, 1967. – Vol. 33. – Fasc. 1. – P. 111.

¹⁹ Див.: *Długossius J. Historiae Poloniae libri XII*. – Cracoviae, 1877. – T. 4. – P. 362.

київський великий князь Свидригайло подарував село під Луцьком Цеперів (у грамоті Цепорово)²⁰ вірменському владиці. У першій половині XVII ст. нечисленна луцька вірменська громада віддала себе під захист (разом із селом) львівській громаді.

Наскільки тривалим був єпископський престол у Луцьку і яка територія йому підпорядковувалася, з'ясувати не вдалося.

Кам'янець²¹ практично постійно згадувався в титулатурі львівських вірменських єпископів (архієпископів), що мало вагомій підставі. Кам'янецька вірменська громада посилала своїх представників на вибори (чи – на підтвердження виборів) єпископа у Львові. Львівський архиєрей мав свою резиденцію також у Кам'янці і, за звичаєм, повинен був кожного року відвідувати місто та зупинятися в ньому на певний час. Є одна джерельна згадка про кам'янецького єпископа 1439 р.²², але сумнівно, що Кам'янець був коли-небудь незалежним від львівського єрарха. Тільки під час захоплення Кам'янця та Поділля турками (1672-1699 рр.) у ньому перебував вірменський, підпорядкований Ечміадзінові, єпископ (згаданий у 1683-1686 рр.)²³, що мало також засвідчити опозиційність подільських вірмен до львівського, вже вірмено-католицького, архиєрея.

Спадкоємцем кам'янецьких адміністративних традицій частково стало вірмено-католицьке єпископство в Могилеві над Дністром, утворене після захоплення Правобережжя України Росією. Воно проіснувало від 1806 до 1855 р., а тоді було ліквідоване російською владою²⁴. Кафедральний собор зруйнували у 1930-х рр.

²⁰ Дарча на Цеперів 1437 р. опубл. у: *Барвінський Б.* Кілька документів і заміток до часів вел. князів Свидригайла і Жигимонта Кейстутовича // Записки НТШ. – Львів, 1913. – Т. 115. – С. 19.

²¹ Церква Св. Миколая в Кам'янці збудована в 1394-1396 рр. Див. колофон 1394 р.: *Ališan Ł. Kamenic'...* – P. 160; дарча барона Синана 1398 р.: *Müller F. Zwei armenische Inschriften aus Galizien und die Gründungsurkunde der armenischen Kirche in Kamenec-Podolsk // Sitzungs-berichte der philosophisch-historischen Klasse der Kaiserlichen Akademie der Wissenschaften.* – Wien, 1896. – Bd. 135. – S. 5-7.

²² *Cocquelines C. Bullarum, privilegiorum ac diplomatum Romanorum pontificum amplissima collectio.* – Romae, 1740. – T. 3. – P. 28.

²³ Про вірменського єпископа в Кам'янці під час турецького панування див.: *Pidou L. M. Krótka wiadomość...* – S. 19, 20, 99; *Obszerna wiadomość o połączeniu narodu ormiańsko-polskiego z kościołem rzymskim r. 1676 // Źródła dziejowe. Dzieje zjednoczenia Ormian polskich z kościołem rzymskim / Wydał A. Pawiński.* – Warszawa, 1876. – T. 2. – S. 143, 157, 199, 216.

²⁴ Докладніше про це: *Григорян В.* История армянских колоний Украины и Польши (армяне в Подолии). – Ереван, 1960. – С. 169-171.

Для другої половини XV ст. є дані про єпископство в Білгороді. 1460 року згадується єпископ Нікогос²⁵. У 1484 р., після здобуття Білгорода турками, основну масу вірмен вивезли до Стамбула. Після цього відомостей про постійний єпископський престол у Білгороді розшукати не вдалося, хоча вірменська колонія тут²⁶ відродилася разом зі своїми церквами.

Повноцінною та тривалою єпископською столицею була Сочава, розташована в XV–XVIII ст. на українських етнічних землях молдавського князівства. Владичтво в Сочаві (тоді – столиці Молдавії, пізніше перенесеної до Яс) виникло 1401 р., згідно з грамотою молдавського господаря Олександра Доброго²⁷. Першим єпископом став Говганнес.

Майже безперервний ряд вірменських владик у Сочаві, певний час у Ясах, можна реконструювати до середини XVIII ст. Починаючи з кінця XVII ст., не раз повторювалися спроби перетворити єпископство на вірмено-католицьке з підпорядкуванням його архієпископству, вже унійному, у Львові.

У розпорядження сочавського єпископства перейшли на початку XV ст. розташовані на території Молдавії й Волощини парафії в Сочаві, Сереті, Ботині та Енкі Салаї, відомі з кондака 1388 р. Пізніше, з посиленням вірменської міграції до Молдавії (XVI – перша половина XVII ст.), мережа парафій значно розширилася.

На закінчення кілька слів про причини занепаду добре все ж таки організованої та розгалуженої адміністрації Вірменської Церкви в Україні.

Необхідно говорити, очевидно, про різні причини (у т. ч. демографічні). Зупинюся на церковних. Це було передусім намагання Риму підпорядкувати собі вірменську церковну ієрархію шляхом унії, яка, однак, завжди виглядала як повне підпорядкування (а не рівноправний союз) Римові. Рим був зацікавлений у поширенні свого впливу на Схід, особливо в період турецької агресії на Середню Європу в XVII ст., а підпорядкування Вірменської Церкви України й Польщі, здавалося, могло відкрити шлях у східному напрямку²⁸.

²⁵ Колофон 1460 р., див.: *Siruni H. Dj. Țara voevodului Ștefan. (Pe marginea unui manuscris armenesc scris în 1460 la Cetatea-Albă).* – București, 1941. – P. 22-25, facsim.

²⁶ Окрема згадка про єпископа в 1646 р.: *Urechiă V. A. Codex Bandinus. Memoriu asupra scrierei lui Bandinus de la 1646, urmat de text însoțit de acte și documente // Analele Academiei Române.* – București, 1895. – [Seria 2]. – Т. 16 (1893-1894): *Memoriile secțiunii istorice.* – P. 203.

²⁷ Український текст: *Panaitescu P. P. Hrisovul lui Alexandru cel Bun pentru episcopia armeană din Suceava (30 iulie 1401) // Revista istorică română.* – București, 1934. – Vol. 4. – P. 45, facsim.

²⁸ Ширше про це: *Richard J. Orient et Occident au Moyen Age: contacts et relations (XII^e a XV^e s.).* – London, 1976. – P. 255-265; *Ejusd. La papauté et les missions d'Orient au Moyen Age (XII^e–XV^e siècles).* – Rome, 1977.

Відверто кажучи, Рим слабо орієнтувався в релігійній та національній ситуації на Сході, а в його просуванні на ці терени постійно панували нетолерантні фундаменталістичні тенденції²⁹. Нічого не навчили невдачі XIV–XV ст., коли саме римський фундаменталізм довів до конфліктів у вірменському середовищі в Поволжі (в Сараї – столиці Золотої Орди на Волзі), у Криму (в Кафі, сьогоднішній Феодосії), врешті – у Києві. Доходило до одночасного висвячення двох єпископів – проримської та антиримської орієнтацій (наприклад, у Кафі, що врешті спричинилося до її упадку 1475 р., бо вірменське населення, яке зазнало релігійних переслідувань з боку латинян, відмовилося обороняти місто)³⁰, до усунення проримського архиєрея (як у Києві 1371 р., що й довело пізніше до скасування єпископської кафедри в місті). У Львові перехід єпископа Миколи Торосовича на унію призвів до вірменських погромів, організованих польськими католиками, до насильницького захоплення церков, до завзятої внутрішньої боротьби, що викликала економічний занепад колонії та еміграцію основної маси вірмен до толерантнішої Молдавії, а відтіля (вже через переслідування православними молдаванами) – до Трансильванії³¹, де їхні нащадки живуть досі. Сподівання частини вірменського суспільства, що унія з Римом сприятиме утворенню активної

²⁹ Тенденційно проримське представлення унійного процесу подане в: *Petrowicz G. L'Unione degli Armeni di Polonia con la Santa Sede (1626-1686)*. – Roma, 1950. Поп. рецензію: *Dachkévuytch Ya. // Revue des Études Arméniennes. Nouvelle série*. – Paris, 1964. – Т. 1. – Р. 462-466. Документи з теми: Українсько-армянские связи в XVII в.: Сб. док. / Сост. Я. Р. Дашкевич. – К., 1969. Про спільні та відмінні риси двох уній: *Дашкевич Я. Унія українців та унія вірмен: порівняльні аспекти // Берестейська унія (1596-1996)*. Статті й матеріали. – Львів, 1996. – С. 74-86.

³⁰ Про вірмен і падіння Кафи див.: *Колли Л. Исторические документы о падении Кафы // Известия Таврической ученой комиссии*. – Симферополь, 1911. – № 45. – С. 1-18; *Его же. Падение Каффы*. (По генуэзским и другим современным источникам). Последние месяцы генуэзской Каффы (1474-1475 гг.) // Там же. – 1918. – № 55. – С. 145-174; *Cazacu M., Kévonian K. La chute de Caffa en 1475 à la Lumière de nouveaux documents // Cahiers du monde russe et soviétique*. – Paris, 1976. – Vol. 17. – Fasc. 4. – Р. 495-538 (стаття в прогенуезькому дусі); *Malowist M. Kaffa – kolonia genueńska na Krymie i problem wschodni w latach 1453-1475*. – Warszawa, 1977.

³¹ Вірмени взяли активну участь у внутрішньополітичній боротьбі в Молдавії й після поразки опозиції емігрували в значній кількості. Див.: *Sulzer F. J. Geschichte des Transalpinischen Daciens das ist: der Walachey, Moldau und Bessarabiens, im Zusammenhange mit der Geschichte des übrigen Daciens als ein Versuch einer allgemeinen dacischen Geschichte mit kritischer Freyheit entworfen*. – Wien, 1781. – Тl. 1. – Bd. 2. – S. 132-135; *Wolf A. Beiträge zu einer statistisch-historischen Beschreibung des Fürstenthums Moldau*. – Hermannstadt, 1805. – Тl. 2. – S. 146-147; *Szongott Ch. Szamosújvár szab. kir. város monográfiája. IV. A magyarországi örmények ethnographiája*. – Szamosújvár, 1903.

Антитурецької ліги і, як наслідок, звільненню Вірменії від турецького гноблення, виявилися марними.

Таким чином відбулася остаточна латинізація Вірмено-Католицької Церкви в Україні, поступова втрата її вірними національної самосвідомості та асиміляція (полонізація у великих містах, українізація в містечках і по селах).

Негативна сторона діяльності римо-католицьких місій у вірменському середовищі як в Україні, так і в сусідніх країнах (Молдавія, Крим, Поволжя) виявилася, зокрема, в тому, що, працюючи серед християн хоча й іншого, але все ж таки християнського обряду (а не серед язичників та нехристиян, що мало би бути першочерговим завданням місіонерів), вони – в погоні за ересями – вносили розкол у вірменські громади, зменшували їхню здатність опору як проти нехристиян, так і проти іншого, невірменського, оточення. Релігійна асиміляція через унію відкрила ворота для денационалізації. У цьому відношенні наслідки вірменської унії були фатальними з національного погляду. В умовах України вони не сприяли утворенню національної Вірменської Унійної Церкви. У цьому й полягала основна відмінність від тих результатів унії, до яких дійшли західні українці – галичани, перетворюючи у XIX–XX ст. Унійну (Греко-Католицьку) Церкву на свою національну.

Рівень розвитку вірменської церковної організації (доунійного періоду) – це одночасно показник національної консолідації. Незважаючи на те, що в середовищі вірменських громад, особливо тих, які були центрами єпископств, відбувалися тертя й суперечки між духовними та світськими силами (традиційно для давніх Східних Церков перевага часто була на боці світських, що пов'язано з умовами існування громад, тривалими – часом – періодами незаміщених єпископських престолів), назовні ці громади демонстрували єдність та стійкість. Символічним для вірмен України стало те, що у вигляді геральдичного знаку вони використовували зображення Божого ягняти – релігійна символіка функціонувала і як національна³².

Розвиток, а в певному відношенні і розквіт вірменської апостольської церковної адміністрації – як репрезентанта в Україні вірменської нації в XIV–XVII ст. – доводить, що тоді на українських теренах існувало велике міцне та стійке вірменське суспільство, яке внесло значний вклад в економіку (торгівлю, ремесло) та культуру (художнє ремесло, імпорт мистецьких виробів зі Сходу) своєї новознайдені батьківщини, розвиваючи водночас власне релігійне, культурне, економічне життя.

Ми тепер досить безкритично захоплюємося Заходом, фальшиво ідентифікуючи Схід з Північчю, тобто з Росією. Україна була й залишається країною

³² Див.: *Дашкевич Я.* Емблематика та символіка вірменів України XIV–XVIII ст. // *Записки НТШ.* – Львів, 1996. – Т. 231. – С. 260-273.

між Заходом і тим справжнім Сходом. І не треба забувати, що зі Сходу, зокрема з християнського Сходу, вона перейняла багато доброго. Як від самих вірмен, так і за їхнього посередництва.

Опубл. за: *Дашкевич Я.* Вірменська церковна адміністрація в Україні: початковий розвиток // *Його ж.* Вірмени в Україні: дорогами тисячоліть: Зб. наук. праць. – Львів, 2012. – С. 1020-1028.

Інші публікації: *Дашкевич Я.* Вірменська церковна адміністрація в Україні: початковий розвиток // *Східний світ.* – К., 2001. – № 1-2'1999: Етумон: До 80-річчя акад. О. Пріцака. – С. 131-139.

АРМЯНЕ В КИЕВЕ (до 1240 г.)

Крайняя скудность источников, относящихся к древнейшему периоду истории армянской эмиграции на Русь (XI – первая половина XIII в.), породила два противоположных явления. С одной стороны, даже имеющиеся вполне объективные и полноценные, хотя и немногочисленные сведения источников еще больше уმაлялись и существование армянских колоний в домонгольской Руси (т. е. до захвата Киева монголо-татарами в 1240 г.) считалось почти легендарным или, во всяком случае, едва заслуживающим внимания. С другой стороны, как своеобразная реакция на скудность и молчаливость источников или небрежное отношение исторической литературы, разгоралась фантазия историков, не всегда желавших считаться с реальными показаниями источников, конструировавших без достаточных оснований для этого рискованные гипотезы, красочно и многословно отражавшие прошлое армянских колоний на Руси, особенно в ее древней столице – Киеве, в период XI – первой половины XIII вв.

Со временем, в первую очередь, по-видимому, благодаря множеству высказанных предположений и гипотез, которые не всегда выдавались за то, чем они были в самом деле, – т. е. за предположения и гипотезы, древнейшая история армян Руси, история первоначальных контактов между Арменией и Украиной, превратилась в отдельную исследовательскую проблему со значительной литературой вопроса – однако и без окончательной и вполне достоверной оценки всех возникавших теорий и порожденных ими сомнений.

В важности возникшей проблемы вряд ли сомневается сейчас кто-нибудь из историков армянской диаспоры. Средневековые армянские колонии в Украине сыграли большую роль в жизни армянского народа, хотя бы с точки зрения тех достижений в культурной и экономической жизни, до которых они поднимались в XIV – первой половине XVII вв. Не меньшую роль играли они в культуре и экономике Украины, в которой активное и подвижное армянское население, несмотря на свою относительную немногочисленность, превратилось в важного посредника между Востоком и Западом в самых различных областях.

Непосвященный во все секреты историографии историк может сегодня выбирать между двумя схемами древней истории армян в Киеве – столице

древнейшего и крупнейшего в Восточной Европе славянского государства – пышной и многословной, построенной, однако, на часто совершенно недоказуемых теориях, и чрезвычайно скупой, ограничивающейся несколькими фразами, к тому же скептической по своему внутреннему содержанию.

В первом случае он может принять за правду хотя бы такие сведения, как то, что основание Киева не прошло незамеченным для древней армянской историографии, что оно отразилось на страницах «Истории Тарока». В дальнейшем, в период антиарабских восстаний в Закавказье, представители армянской верхушки установили в 854/5 г. непосредственные контакты с Киевом, надеясь получить оттуда военную помощь. Существовало даже особое название армянского происхождения для Киева – Самбатас. В 989 г. киевский великий князь Владимир I женился на Анне Армянке, сестре византийского императора Василия II – и это привело к притоку армян в Киев. Умерший в 1054 г. великий князь Ярослав Мудрый был похоронен в мраморном саркофаге, который вышел из рук армянских мастеров. Во второй половине XI – начале XII вв. армянские мастера приняли участие в сооружении нескольких храмов в Киеве, в т. ч. и в декорировании знаменитого кафедрального собора Св. Софии. Армянские епископы проезжали через Киев, направляясь в Исландию. В 1064 г. (или около этого) в Киев, по приглашению одного из великих князей, прибыл большой отряд армянских воинов для борьбы то ли с поляками, то ли с половцами (кыпчаками) или же для подавления восстания населения Киева. Армяне остались, но с тех пор против них время от времени выступали представители высшего киевского духовенства и монашества. В конце XI – начале XII вв. из среды колонии выдвинулся знаменитый врач-армянин, лечивший князей и бояр. В 1157 г. на церковном соборе в Киеве был осужден за еретические воззрения армянин-монах Мартин. В конце XII или в начале XIII вв. Киев посещали многочисленные армянские купцы, которые навещали расположенную недалеко от города церковь с мощами свв. Бориса и Глеба. В домонгольский период в Киеве существовала армянская церковь, построенная в 1200 г., возможно, была там и резиденция армянского епископа.

Этой образной и живой, но, к сожалению, малокритической картине армянской жизни в Киеве X–XIII вв. другие историки противопоставляют свой гиперкритический вариант, согласно которому можно говорить только о проживании в Киеве в конце XI – начале XII вв. армянского врача и горсточки его единоверцев.

Сравнение этих двух версий показывает, сколь широкие возможности предоставляет та или другая интерпретация источников, развитие в том или другом направлении разнообразных теорий и гипотез, касающихся первых столетий пребывания армян на Руси.

Несомненно, при конструировании этих последних определенную роль сыграли также вненаучные факторы. Приверженцам «оптимальной» версии хотелось показать иммиграцию армян в Украину в романтической дымке (вызов армянских военных отрядов, участие в войнах). Иногда они пытались определять истоки особой прорусской (Русь в таких случаях отождествлялась с Россией) ориентации армян в отдаленных временах, т. е. тогда, когда для возникновения подобных тенденций еще не было соответствующих условий. Представители противоположных направлений в историографии пытались свести историю армян в Киевском государстве к незначительному эпизоду, чтобы таким образом доказать, что максимально благоприятные условия для развития армянские колонии получили только тогда, когда украинские земли оказались (со середины XIV в.) под властью Польши, Литвы, Венгрии или Молдавии.

К различным моментам из прошлого армян в Киеве периода до 1240 г. относится множество упоминаний в поистине огромной литературе, посвященной армянской диаспоре в Украине. До сих пор, однако, все эти «киевские эпизоды» не были объектом обобщающего исследования, которое проводилось бы на основании непосредственного изучения всех сведений, сохранившихся в письменных источниках, или данных, подсказываемых памятниками материальной культуры.

В связи с этим нами предпринята попытка изучения – во всех конкретных случаях – существующих источников (на древнеукраинском, древнеармянском, греческом, арабском и других языках), сопряжена с пересмотром вызванных этими источниками (среди них также фальсифицированными) интерпретаций, теорий, гипотез. Кажется, что, в основном, нам удалось прорваться через густой лес разнообразных концепций и дать картину, адекватную сохранившимся скудным сведениям.

Как обычно в подобных случаях, правдивый образ – в таком виде, как мы пытались его воссоздать и каким мы его предлагаем – оказывается чем-то средним между изложенными выше «оптимальной» и «гиперкритической» версиями истории начального периода армянской колонии Киева.

Из-за невозможности представить первоначальную историю армян Киева в виде непрерывного связного процесса, мы разделили наше исследование на ряд экскурсов, посвященных изучению отдельных эпизодов. Из практических соображений, для того, чтоб избежать перегрузки цитированием многочисленных изданий источников и еще более многочисленной литературы, мы ограничиваемся ссылками на основные критические издания оригинальных текстов, а также на наиболее адекватные научные переводы этих текстов на западно- и восточноевропейские языки. Из литературы указываются только те работы, которые действительно вносили новые концепции

в интерпретацию источников, а также и те, в которых, к сожалению, искривление правдивой картины достигает уровня, угрожающего объективному восприятию прошлого¹.

1. Мнимое описание основания Киева в «Истории Тарона»

Среди армянских исторических трудов, датировка возникновения которых сильно затруднена, определенное место занимает «История Тарона» (ИТ, «*Patmut' iwn Tarownoyu*»), приписываемая игумену Зенобу Глаку и епископу Иоанну Мамиконяну. Согласно новейшим воззрениям, ИТ – больше литературный, чем исторический труд – возникла не ранее VIII² или даже X–XI вв.³, причем настоящий автор замаскировал себя упомянутыми выше именами для того, чтобы придать своей работе большей авторитетности. ИТ написана на основании деформированных до неузнаваемости заимствований от древних армянских историков, к которым прибавлено значительное количество народных легенд. Труд этот возник с целью прославления как нахарарского рода Мамиконянов, так и их фамильного монастыря Иннакнян. Как исторический источник ИТ представляет минимальную ценность.

Среди различных псевдоисторических и полулитературных рассказов ИТ находится также легенда о предках рода Мамиконянов, прибывших будто бы из Индии двух князях-братьях Деметрэ и Гисанэ, которые обосновались в Тароне. Пятнадцать лет после прибытия они были убиты армянским королем Вагаршаком, а «владения их предоставили их сыновьям Куару, Мегтесу и Гори. Итак, построил Куар поселение (аван) Куар и назвал его своим именем Куар. А Мегтес построил там на равнине поселение и назвал Мегти. А Гори перешел в землю (гавар) Палунаяц и построил там поселение и назвал Горян. Через некоторое время, посоветовавшись между собой, Куар и Мегтес, и Гори поднялись на гору Каркэ и нашли там прекрасное место с благоприятным воздухом; там был простор для охоты и прохлады, а также обилие травы и много деревьев. И построили они там городок (дастакерт),

¹ Настоящее сообщение является расширенной частью доклада, с которым мы имели намерение выступить на XXIX Международном конгрессе востоковедов. См.: *Dashkevitch Ya. La plus ancienne étape dans les contacts ethno-culturels entre l'Arménie et la Ruthénie pendant les IX^e et XII^e siècles // Résumés des communications: XXIX Congrès International des Orientalistes. – Section 1-5. – Paris, 1973. – P. 39-40.*

² *Абесян М. История древнеармянской литературы. – Ереван, 1948. – Т. 1. – С. 346 (арм. оригинал: *Науос' hin grakanut'yan patmut'yun. – Erevan, 1944. – Hat. 1).**

³ *Inglisian V. Die armenische Literatur // Handbuch der Orientalistik. – Leiden; Köln, 1963. – Abt. 1. – Bd. 7. – S. 181.*

поставили там двух идолов – одного по имени Гисанэ, другого на имя Де-метрэ – и предоставили им в служение свой род»⁴.

В 1924 г. Н. Марр обратил внимание на аналогии между приведенным выше отрывком и рассказом об основании Киева, записанным в древнейшей восточнославянской летописи «Повесть временных лет» (ПВЛ). Соответствующее место в летописи (согласно Лаврентиевскому списку) звучит (в переводе на современный язык): «Были три брата: одному на имя Кий, другому – Щек, а третьему – Хорив, их сестра – Лыбедь. Жил Кий на горе, где ныне Яр Боричев, а Щек жил на горе, которая ныне зовется Щековица, а Хорив на третьей горе, которая прозвалась по нему Хоревица. И создали город во имя своего старейшего брата и назвали его именем Киев. Был кругом города лес и бор великий, и ловили зверей. Были люди мудрые и смышленные, назывались полянами – от них поляне существуют и до сегодня в Киеве»⁵.

При объективном подходе к этим двум сказаниям (несомненно, эпонимным мифам, объясняющим происхождение определенных топонимов как в Украине, так и в Армении от имен будто бы реально существовавших лиц) устанавливается сходство нескольких элементов: 1) фонетическая близость (но не тождество) имен Куар и Гори (Горе) в ИТ с именами Кий и Хорив у ПВЛ; 2) фонетическая близость между названием земли Палуныц и названием племени поляне; 3) сходство в описании природы; 4) наличие трех братьев в обеих легендах. Этим и исчерпываются аналогии между древнеармянским и древнеукраинским сказаниями.

С другой стороны, установлено, что и первая, и вторая легенды точно привязаны к фактически существующим географическим объектам Армении и Украины. Имена Куар, Мегтес и Гори должны объяснить происхождение названий поселений Куар (сейчас Кирави на берегу Восточного Евфрата), Мегти (сейчас Мегди) и Горян (в дальнейшем Гаврянк), расположенных

⁴ Древнеармянский текст публиковался несколько раз. Критическое издание: Yovhan Mamikonean. *Patmut'iw'n Tarownoy / Ašxatut'yamb ev aġajabanov A. Abrahamian.* – Erevan, 1941. – P. 107-109; франц. перевод: Zénob de Glag «Histoire de Daron» / Trad. de V. Langlois // Collections des historiens anciens et modernes de l'Arménie. – Paris, 1867. – Т. 2; рус. перевод: *Еремян С. Т.* О некоторых историко-географических параллелях в «Повести временных лет» и «Истории Тарона» Иоанна Мамиконяна // Исторические связи и дружба украинского и армянского народов (далее – ИСД). – К., 1965. – Т. 2. – С. 85-86; укр. перевод: *Ковалівський А.* Антологія літератур Сходу. – Харків, 1961. – С. 360.

⁵ Древнеукраинский текст публиковался множество раз. Последнее критическое издание: *Повесть временных лет.* – Москва; Ленинград, 1950. – Ч. 1 / Подготовка текста Д. О. Лихачева. – С. 12-13; рус. перевод: Там же. – С. 208-209; укр. перевод: *Ковалівський А.* Антологія літератур Сходу. – С. 360-361.

в области Тарон. В этой же области находится гавар Палуняц (Палуник), являвшийся родовой вотчиной нахарарского рода Палуник. На южном склоне горы Каркэ – в том же Тароне – расположен монастырь Иннакнян, в котором и создавалась сама ИТ. Подобным образом в древнеукраинской легенде имена Кий, Щек и Хорив должны были объяснить названия города Киева (Кыева), двух реально существующих гор около Киева – Хоревицы и Щекавицы; поляне – одно из восточнославянских племен, на землях которого и возник Киев.

Как объект исследования обе легенды вызывают, бесспорно, интерес в плане компаративистической фольклористики, но Н. Марру, первому обратившему внимание на сходные элементы обоих сказаний, хотелось почерпнуть из этого сравнения нечто больше, в духе компрометиовавшего себя позже «нового учения о языке». Н. Марр объявил, что легенда отражает «племенную связь Юга России с бассейнами Ванского и Урмийского озер, страной Урарту и Мидией, в доисторическом племенном предании», далее, что легенда «рассказывалась еще в IV–V вв. на берегах Ванского озера в Армении», а возникновение ее отнес к скифским временам. Согласно его мнению, архетип скифского предания дал две версии – армянскую и древнерусскую, которые позже были приурочены к конкретной географической обстановке как в Армении, так и в Украине. При всем этом Н. Марр не отрицал ни эпичности мифа, ни его связи с конкретными географическими объектами, ни типичное для многих сказаний число трех братьев-строителей⁶.

Таким образом, возникновение архетипа легенды Н. Марр отнес первоначально примерно к VII в. до Христа, т. е. ко времени появления скифов в Причерноморье.

В дальнейшем, все больше погружаясь в свои фантастические теории, Н. Марр заметно усложнил интерпретацию. От объяснения легенд как реликта «задолго до исторически свидетельствуемых их (= скифов) походов в эти (= Закавказье и Мидия) края»⁷, он постепенно перешел к перенесению времени возникновения легенды в период господства киммерийцев⁸ –

⁶ *Марр Н. Я.* Книжные легенды об основании Куара в Армении и Киева на Руси // *Его же.* Избранные работы. – Москва; Ленинград, 1935. – Т. 5. – С. 44-66.

⁷ *Марр Н. Я.* Об яфетической теории // *Его же.* Избранные работы – 1934. – Т. 3. – С. 27; ср.: *Его же.* Термины из абхазо-русских этнических связей «лошадь» и «тризна». (К вопросу о племенном происхождении средиземноморского населения) // Там же. – Т. 3. – С. 121, 123; *Его же.* По поводу русского слова «сало» в древнеармянском описании хазарской трапезы VII века. (К вопросу о древнерусско-кавказских отношениях) // Там же. – Т. 5. – С. 111.

⁸ *Марр Н. Я.* Скифский язык // *Его же.* Избранные работы. – Т. 5. – С. 195-196; *Его же.* Чуваши-яфетиды на Волге // Там же. – Т. 5. – С. 334; *Его же.* Лингвистически

т. е., в соответствии с общепринятой хронологией, примерно к концу VIII в. до Христа! Для того, чтоб подкрепить свои взгляды еще какими-нибудь аргументами, Н. Марр присоединил к своей теории о Куаре = Кieve гипотезу о таком же общем для армян и русов происхождении названия Кieve Самбатас⁹ (смотри наш экскурс № 3).

Конечно, можно бы оставить на совести Н. Марра диковинную теорию, предполагающую сохранение в легендах, впервые записанных не ранее VIII–X вв., стойкого исторического (или литературного) ядра, созданного примерно за 1600 лет до этого. Можно было бы ограничиться беглыми замечаниями, а не детальным рассмотрением материала, но ... злополучная параллель нашла потом ряд приверженцев, которые диаметрально противоположным образом переменяли марровскую интерпретацию.

Н. Марр умер в 1934 г., но еще почти два десятилетия его «новое учение о языке» считалось официальной доктриной, а его ненаучные теории никто из советских ученых не решался критиковать. В лучшем случае теорию о Куаре = Кieve замалчивали (как это сделал, например, М. Абемян) или ограничивались пересказом ее содержания¹⁰.

Как это ни странно, однако теория Куара = Кieve пережила закат марровского «учения» в начале 1950-х гг. и даже получила «вторую жизнь», правда, уже в совершенно новой оболочке. Если Н. Марр считал армянскую легенду, в ее зафиксированной форме, более ранней, чем древнеукраинскую (создание ИТ Н. Марр относил к VI в.), то его последователи не только объявили сказание в ИТ более поздним, чем в ПВЛ, но и требовали признания, что в ИТ в более позднее время (VII–VIII вв.) была записана легенда, возникшая в Кieve.

Причиной, давшей «вторую жизнь» теории Куара = Кieve, явилось следующее обстоятельство. В борьбе против т. наз. норманистов, т. е. историков, объяснявших возникновение государственности среди восточных славян исключительно результатом появления на Руси варягов из Скандинавии, их противники, историки-антинорманисты, углубили изучение источников, относящихся к «донорманскому» периоду Руси, чтоб именно в этих источниках найти опору для своих утверждений об автохтонном зарождении государственности у восточных славян. Так как полноценных источников,

намеченные эпохи развития человечества и их увязка с историей материальной культуры // Там же. – Т. 3. – С. 35; *Его же*. Яфетические зори на украинском хуторе. (Бабушкины сказки о Свинье Красном Солнышке) // Там же. – Т. 5. – С. 227, 230.

⁹ *Марр Н. Я.* Скифский язык... – С. 362.

¹⁰ *Меликсет-Бек Л. М.* Древняя Русь и Армения. (Взаимоотношения и мифо- и словотворческие встречи) // *Ašxatut'yunneri žoĭovacu* (HSSR Git. Akademiayi N. Ya Mañi anvan Lezvi instituti). – Erevan, 1946. – № 1. – P. 100-105.

подтверждающих этот тезис, оказалось мало, были предприняты попытки использовать в нужном освещении некоторые письменные памятники, давно отброшенные позитивистской школой в историографии как не имеющие значения исторического источника. На положении народной легенды, т. е. литературного памятника, еще в начале XIX в. оказалась (совершенно оправданно) приведенная выше легенда ПВЛ об основании Киева. После соответствующей ревизии некоторые историки объявили ее полноценным историческим источником, а в качестве аргумента была выдвинута модифицированная теория Куара = Киева.

Первый шаг в данном направлении был сделан литературоведом Д. Лихачевым. Комментируя в 1950 г. новое издание ПВЛ, он еще не решался считать киевскую легенду историческим источником, но говорил о ней как о «народном историческом предании». Рассказ этот, по его словам, «мог быть занесен в Армению славянскими дружинами, которые в VII в. совместно с хазарами воевали в Закавказье» или же «перейти через славянские поселения, которые с отдаленных времен существовали на Северном Кавказе в устье Кубани» и в VII в. были записаны армянским историком Зенобом Глаком¹¹. Таким образом, Д. Лихачев первый (вопреки Н. Марру) полностью игнорировал связь между ИТ и армянской действительностью.

Следующие шаги были сделаны уже историками. М. Каргер выразился более определенно: «Решительно отвергая мысль, что русская и армянская легенды восходят к общей основе, возникшей на скифской или доскифской “стадии” обоих народов, как это стремился доказать Н. Я. Марр, следует думать, что киевская легенда могла проникнуть в Армению через славянские поселения, издавна существовавшие на Северном Кавказе»¹².

Особенно рьяными поборниками идеи об историчности киевской легенды, записанной позже в Армении, выступили Б. Рыбаков и М. Брайчевский. Объявив – вопреки элементарным требованиям исторической критики, – что легендарный Кий – «полянский князь, основатель династии, почетный гость императора Византии, византийский федерат [...] был, по всей вероятности, современником императора Юстиниана, жившего в середине VI в.»¹³, Б. Рыбаков оказался в таком положении, когда нужно было

¹¹ *Лихачев Д. С.* Повесть временных лет (историко-литературный очерк) // Повесть временных лет. – Москва; Ленинград, 1950. – Т. 2. – С. 11; *Его же.* Комментарий // Там же. – С. 220.

¹² *Каргер М. К.* Древний Киев. Очерки по истории материальной культуры древнерусского города. – Москва; Ленинград, 1958. – Т. 1. – С. 66.

¹³ *Рыбаков Б. А.* Предпосылки образования древнерусского государства // Очерки истории СССР. Кризис рабовладельческой системы и зарождение феодализма на территории СССР III–IX вв. – Москва, 1958. – С. 794.

любой ценой нагибать показания источников к заранее придуманному тезису. Как своего рода курьез можно привести такое высказывание историка: «Древняя армянская запись русского сказания об основании Киева является еще одним убедительным свидетельством, во-первых, того большого значения, которое придавали русские люди факту основания “матери городов русских”, а, во-вторых, возросшей известности Руси и событий, происходивших в ее наиболее развитой и исторически интересной части – в Среднем Приднепровье»¹⁴. Вопреки фактам, Б. Рыбаков писал о «сказочной стране Палуни», о том, что «с армянской историей эти сказания (= о Куаре) совершенно не связаны», и даже заявлял, что в Армении «нет и не было ни страны Палуни, ни города Куара»¹⁵. Исследователь конструирует фантастические пути, по которым киевская легенда должна была в середине VII – первой половине VIII вв. достигнуть Закавказья¹⁶. Все эти построения нужны были историку, чтоб обязательно доказать реальное существование князя Кия до того, как в VII–VIII вв. (по его схеме) киевская легенда проникла в Армению...¹⁷.

Не менее упорным и ретивым пропагандистом фальшивого тезиса о том, что в ИТ записана легенда о возникновении Киева, явился М. Брайчевский, причем для него этот тезис не только играл роль для обоснования исторического существования князя Кия, но и выступал как *terminus ante quem* для определения даты возникновения Киева. Так, М. Брайчевский считал, на основании ИТ, что «во второй половине VII в. определенные сведения об основании Киева дошли до Армении; таким образом само событие, о котором говорилось, должно было состояться ранее»¹⁸. В дальнейшем историк переименовал легенду о Куаре в «армянский вариант легенды об основании Киева» и рассматривал ее исключительно в таком плане»¹⁹.

Первую попытку определить географические реалии, отраженные в легенде ИТ, предпринял Л. Меликсет-Бек, скептически отнесшийся к утверждениям

¹⁴ Рыбаков Б. А. Начало русского государства. (Представления летописцев о Руси VI–IX вв.) // Вестник Московского университета. – Москва, 1955. – № 4-5. – С. 66; *Его же*. Предпосылки... – С. 780.

¹⁵ Рыбаков Б. А. Древняя Русь. Сказания, былины, летописи. – Москва, 1963. – С. 26-27.

¹⁶ Там же. – С. 27-28, 36.

¹⁷ Сравни также: Рыбаков Б. А. Первые века русской истории. – Москва, 1964. – С. 7 (франц. перевод: Рыбаков В. Les Débuts de la Russie. – Moscou, 1966. – P. 8).

¹⁸ Брайчевський М. Ю. До питання про виникнення міста Києва // Український історичний журнал (далеє – УІЖ). – К., 1959. – № 5. – С. 63.

¹⁹ Брайчевський М. Ю. Коли і як виник Київ. – К., 1963. – С. 85-88 (рус. перевод: *Его же*. Когда и как возник Киев. – К., 1964. – С. 95-99).

Д. Лихачева о том, что армянская легенда – всего лишь только отзвук киевской²⁰. Скептически отнесся к такой же интерпретации М. Артамонов²¹. Полностью разгромленной оказалась концепция «армянского варианта легенды об основании Киева» после выступления С. Еремяна в 1962 г. Он детально изучил историко-географический фон армянской легенды и пришел к вполне обоснованному выводу, что «как русское, так и армянское сказание возникли на почве народного толкования реально существующих топографических названий. [...] Бросается в глаза совпадение имен [...], однако подобная аналогия не может быть сделана в отношении текстов интересующих нас сказаний. Вряд ли сидевший в Киево-печерском монастыре летописец мог так хорошо знать и вообще знать “Историю Тарона”, чтобы формы названий по народному толкованию ассоциировались с именами армянской легенды. То же самое можно сказать об армянском писателе, так как он по времени мог жить в период, когда Киев только возникал и не мог привлечь к себе внимания»²².

Хотя во время дискуссии с С. Еремянном М. Брайчевский не был в состоянии отказаться от своей теории²³ и хотя все еще встречаются попытки реабилитировать теорию Куара = Киева (старые ошибки изживаются не так легко) как в первоначальном, так и в модифицированном варианте²⁴, тем не менее можем утверждать, что сама концепция генетической связи между древнеармянской и древнеукраинской легендами оказалась совершенно несостоятельной. Именно в этом плане выступило уже несколько исследователей²⁵.

Несомненно, обе легенды могут оставаться и останутся объектом изучения сравнительной фольклористики – таким же образом, как и исследование, например, параллелей между древнеукраинской легендой о возникновении

²⁰ Меликсет-Бек Л. М. Из истории русско-армянских отношений // *Telekagir, Nasarakakan gitut'yunner*. – Érévan, 1954. – Nr. 4. – P. 21-22.

²¹ Артамонов М. И. История хазар. – Ленинград, 1962. – С. 294.

²² Еремян С. Т. О некоторых историко-географических параллелях... – С. 159-160.

²³ Брайчевский М. Ю. К вопросу о русско-армянских связях в период образования Киевской Руси // *ИСД*. – К., 1965. – Т. 2. – С. 161-168.

²⁴ Kowalenko W. Kij, Szczek i Choriw // *Słownik starożytności słowiańskich* (далее – SSS). – Wrocław; Warszawa; Kraków, 1965. – Т. 2. – Cz. 2. – S. 406; Амирян С. Армяно-украинские литературные связи. – Ереван, 1972. – С. 8; Кобычев В. В поисках прародины славян. – Москва, 1973. – С. 146; Айвазян К. В. Про найдавніші зв'язки вірмен зі східними слов'янами // *УІЖ*. – К., 1973. – № 12. – С. 98.

²⁵ Крип'якевич І. П. [Рец. на:] Брайчевський М. Ю. Коли і як виник Київ // *УІЖ*. – К., 1964. – № 1. – С. 140; Дашкевич Я. Р. Нове дослідження про початки Києва // *Науково-інформаційний бюлетень Архівного управління УРСР* (далее – НІБ). – К., 1964. – № 3. – С. 79-80.

Киева и древнегерманскими легендами²⁶ или изучение других сказаний ПВЛ, имеющих богатые восточные параллели²⁷.

На сегодня можно считать окончательно выясненным вопрос о том, что в ИТ нет никаких сведений, относящихся к основанию Киева, так же, как и не было единого архетипа предания, на почве которого могли возникнуть обе легенды.

2. Обращение армянской знати к киевскому князю (854/5 г.)

Арабский историк и географ аль-Йа'куби (ум. 897 или 905) рассказывает в своей «Истории» («Тарїх»), написанной после 872 г., о современных ему событиях, происходивших в Закавказье в середине IX в., в связи с междоусобной борьбой различных местных арабских правителей, а также в связи с освободительным движением народов Закавказья и Кавказа, направленным против арабского ига.

События, в частности, развергались в таком плане. Постепенное ослабление власти багдадского халифата на Кавказе вынудило халифа аль-Мутаваккила снарядить в 851 г. экспедицию Буги Старшего (Бугā аль-Кабїр), который в 852 г. убил непокорного тбилисского эмира Исхāка ибн Исма'йла, а также учинил кровавую расправу над армянами и их знатью. Позже он совершил ряд карательных походов на грузин, абхазцев и других жителей Кавказа.

Как сообщает аль-Йа'куби, «[Бугā] двинулся против санарийцев и воевал с ними. [Санарийцы] сломали его ряды и вынудили к бегству, а он, разгромленный, отошел [...]. Тогда он бросился в погоню за теми, которым [ранее] гарантировал помилование, и захватил их. Некоторое количество их убежало и обратилось с письмом к властителю Византии, к властителю хазар и к властителю славян, и [они] собрались в значительном количестве. Буга написал об этом аль-Мутаваккилу»²⁸.

²⁶ Тершаковець М. Переказ про Кия, Щека і Хорива та їх сестру Либідь. (Епізод із українсько-германських взаємин давньої доби) // Ювілейний збірник на пошану М. С. Грушевського: частина історично-літературна. – К., 1928. – С. 891-917.

²⁷ Hanika J. Olegs Tod durch die Schlange (Zu einem Erzählmotiv) // Die Welt der Slaven. – Wiesbaden, 1960. – Bd. 5. – Hat. 3-4. – S. 299-309.

²⁸ Арабский текст: Ibn Wādih qui dicitur al-Ja'qubī Historiae / Ed. Th. Houtsma. – Lugduni Batavorum, 1883. – Т. 2. – P. 598; Lewicki T. Źródła arabskie do dziejów słowiańszczyzny. – Wrocław; Kraków, 1956. – Т. 1. – S. 262; нем. перевод: Marquart J. Osteuropäische und ostasiatische Streifzüge. Ethnologische und historisch-topographische Studien zur Geschichte des 9. und 10. Jahrhunderts (ca. 840-940). – Leipzig, 1903 (reprint Hildesheim, 1961). – S. 200; Lewicki T. Źródła arabskie do dziejów słowiańszczyzny. – Т. 1. – S. 378 (лат. перевод), 263 (пол. перевод).

На этот отрывок впервые обратил внимание И. Маркварт, который заключил, что данное известие – древнейшее датированное сообщение письменного источника о славянском государстве в Восточной Европе²⁹. В дальнейшем указанный фрагмент неоднократно становился объектом изучения и дискуссии. Многочисленные исследователи подчеркивали, что сообщение аль-Йа'кӯбй – современника событий и даже их наблюдателя (хронист проживал некоторое время в Армении) – точно и достоверно. Оно вполне согласуется с развитием событий в Закавказье того периода. В связи с поставленной перед нами основной задачей, необходимо выяснить два обстоятельства: 1) кто были люди, обратившиеся в 854/5 г. к властителям трех крупнейших государств; 2) кого нужно подразумевать под «властителем славян».

На первый вопрос ответить не особенно сложно. Сводить «тех, которые обратились с письмом», к одним только санарийцам (как это делали, например, В. Бартольд³⁰, В. Минорский³¹, Т. Левицкий³², А. Новосельцев³³, вряд ли возможно. Санарийцы (араб. ас-Санарийа, арм. Տանարկ'), занимавшие небольшую территорию в горах к северу от Тбилиси, по-видимому, около Дарьяльского перевала, немногочисленные, хотя и очень доблестные христианизированные горцы, управляемые хорепископом, вряд ли могли рассчитывать на то, что их слабый голос принесет им действительно помощь трех могучих государств. Гораздо более правдоподобно, что за письменным обращением скрывалась довольно сильная группировка христианских феодалов Кавказа и Закавказья, враждебно относившаяся к укреплению арабского господства в Закавказье. Оппозиционерами по отношению к Буге Старшему были, как известно из многочисленных арабских и армянских (Товма Арцруни, Степанос Орбелян) источников, не только санарийцы, но и, прежде всего, армянские и албанские вельможи, на которых и до 854/5 г., и после неоднократно обрушивались репрессии арабов. Многие армянские и албанские князья были сосланы тогда, вместе с семьями, в Месопотамию³⁴. Именно в этих кругах необходимо искать инициаторов переписки с тремя

²⁹ *Marquart J. Osteuropäische und ostasiatische Streifzüge...* – S. 200.

³⁰ *Бартольд В. В. Славяне // Его же. Сочинения.* – Москва, 1963. – Т. 2. – Ч. 1. – С. 871 («некий кавказский народ»).

³¹ *Минорский В. Ф. История Ширвана и Дербенда X–XI веков.* – Москва, 1963. – С. 147 (первое издание на англ. языке: *Minorsky V. A History of Sharvān and Darband in the 10th–11th Centuries.* – Cambridge, 1958).

³² *Lewicki T. Źródła arabskie do dziejów słowiańszczyzny.* – Т. 1. – S. 147.

³³ *Новосельцев А. П. Восточные источники о восточных славянах и Руси VI–IX вв. // Древнерусское государство и его международное значение.* – Москва, 1965. – С. 371.

³⁴ Сравни: *Marquart J. Osteuropäische und ostasiatische Streifzüge...* – S. 408-424; *Минорский В. Ф. История Ширвана и Дербенда X–XI веков.* – С. 39-40.

властителями. Конечно, нет оснований впадать и в другие крайности, полагая, что писали одни только армяне (как утверждали в одно время В. Бартольд³⁵ и Г. Ловмянский³⁶).

Второй вопрос – кого нужно понимать под упоминаемым у аль-Йа'кӯбӣ «властителем славян» (сāхиб ас-Сакāлиба) – в течение многих десятилетий занимает историков. Первооткрыватель фрагмента из аль-Йа'кӯбӣ – И. Маркварт – занял шаткую позицию, предполагая сначала, что оппозиционеры обращались в Киевское государство, или в дальнейшем, что имелось ввиду Великоморавское государство³⁷. В. Бартольд считал, что под «властителем славян» следует понимать царя волжской Булгарии³⁸. На этой же точке зрения стоял А. З. В. Тоган³⁹. В. Минорский склонялся к мнению о том, что речь идет об одном из восточнославянских племен, занимавших территорию Верхнего и Среднего Дона⁴⁰. Т. Левицкий уточнял, что, возможно, говорится о князях двух племен – северян или вятичей⁴¹. А. Новосельцев писал о «каком-то южновосточнославянском раннем государственном образовании»⁴². Наконец, подытоживая огромный письменный и археологический материал, Г. Ловмянский выступил с обоснованным утверждением, что под сахіб ас-Сакāлиба нужно понимать князя Киевского государства⁴³.

Несомненно, при проведении подобной идентификации необходимо принимать во внимание следующие факторы: 1) что речь идет именно о славянском, а не каком-либо другом властителе (таким образом отпадает волжская Булгария, которая была тюркской по этническому составу и которую столь сведущий автор, которым был аль-Йа'кӯбӣ, не мог причислить к славянскому государству); 2) что славянский властитель был примерно равноценным византийскому и хазарскому с точки зрения военной мощи; 3) что государство, к которому обращались, было в таком географическом положении, что оно могло дать эффективную помощь, – т. е. что интервенция могла быть реальной в относительно короткий срок. Учитывая эти факторы, становится ясным, что единственным возможным результатом процесса

³⁵ Бартольд В. В. Арабские известия о русах // *Его же. Сочинения.* – Москва, 1963. – Т. 2. – Ч. 1. – С. 816.

³⁶ *Łowmiański H. Kijów // SSS.* – 1965. – Т. 2. – Cz. 2. – S. 407.

³⁷ *Marquart J. Osteuropäische und ostasiatische Streifzüge...* – S. 200, 509.

³⁸ Бартольд В. В. Арабские известия... – С. 816.

³⁹ *Togan A. Z. V. Ibn Fadlan's Reisebericht.* – Leipzig, 1939. – S. 309.

⁴⁰ *Минорский В. Ф. История Ширвана и Дербенда X–XI веков.* – С. 147.

⁴¹ *Lewicki T. Źródła arabskie do dziejów słowiańszczyzny.* – Т. 1. – S. 288.

⁴² *Новосельцев А. П. Восточные источники...* – С. 372.

⁴³ *Łowmiański H. Początki Polski // Z dziejów Słowian w I tysiącleciu n. e.* – Warszawa, 1973. – Т. 5. – S. 137-139.

идентификации является властитель Киевского государства, славянского по этническому составу, по силе начинающего соперничать с Византией и Хазарией (буквально через несколько лет начнутся походы русов на Византию, а через несколько десятилетий Хазария как государство погибнет под ударами русов), а по географическому положению способного совершить интервенцию в Закавказье (через недолгое время начнутся систематические походы русов на южное побережье Каспийского моря и в закавказскую Албанию, даже с попытками закрепиться на этой территории).

Последствия обращения 854/5 г. остаются неизвестными. События в Закавказье разворачивались столь стремительно (т. е. арабам удалось окончательно подавить восстание), что ни Византия, ни Хазария, ни Русь не смогли (или не захотели) оказать помощь оппозиционерам. Во всяком случае, можно вполне согласиться с Д. М. Данлопом⁴⁴, что интервенция не была осуществлена. Действительно, в сохранившихся источниках, довольно обильных для данного времени, об этом не сохранилось никаких сведений.

Проведенный анализ сообщения аль-Йа'куби об обращении антиарабской оппозиции из Закавказья и Кавказа в 854/5 г. к властителю славян приводит к выводу, что в этом случае мы имеем древнейшее датированное письменное свидетельство о контактах между Арменией и Киевским государством.

3. Действительно ли Самватас – армянское название Киева в середине X в.?

Известный византийский ученый (больше, по-видимому, ученый, чем политический деятель) император Константин VII Порфирогенит (913-957) в своем труде «Об управлении государством» («De administrando imperio»), написанном в 948-952 гг.⁴⁵, посвятил несколько слов Киеву.

В девятой главе своей книги, описывая путь, который проходят русы, направляясь в челнах-однодеревках в Константинополь, император писал: «Однодеревки, приходящие в Константинополь из внешней Руси, идут из Немогарды (= Новгород), в которой сидел Святослав, сын Игоря, князя Руси, а также из города Милински (= Смоленск), из Телючи (= Любечи), Чернигоги (= Чернигова) и из Вусеграда (= Вышгорода). Все они спускаются по реке Данапру (= Днепру) и собираются в городе Киоаве (= Киев), называемом Самватас (Σαμβατάς)»⁴⁶.

⁴⁴ Dunlop D. M. The History of the Jewish Khazars. – Princeton, 1954. – P. 194.

⁴⁵ Bury J. B. The Treatise «De administrando imperio» // Byzantinische Zeitschrift. – Leipzig, 1906. – Bd. 15. – S. 574.

⁴⁶ Греческий текст: *Constantine Porphyrogenitus. De administrando imperio* [vol. 1] / Greek text ed. by Gy. Moravcsik; English transl. by R. J. H. Jenkins. – Budapest, 1949. –

Последний топоним, происхождение которого до сих пор не ясно, вызвал огромную литературу с множеством теорий, пытающихся разъяснить как этимологию топонима, так и его функцию как второго названия Киева. Среди многочисленных гипотез (славянская, скандинавская, угорская, франкская, литовская, еврейская, арабская, хазарская, финская, тюркская и другие) определенное место заняла также армянская⁴⁷.

Армянская гипотеза возникла в 1874 г., когда историк Ф. Брун заявил: «Так как император (= Константин VII) не говорит, какому именно народу Киев был обязан своим прозвищем, то могло статься, что оно происхождения не славянского, не варяжского, не угорского, а армянского. Действительно, если взять во внимание, что еще в 833 г. император Феофил поручил одному из своих сановников построить, вследствие просьбы хазарского хакана, крепость Саркел на Дону; что вскоре потом владычество хазаров простиралось за Днепр до границ гигриев, т. е. до Венгрии, и что дружественные их сношения с греками со времени Ираклия редко были прерываемы, то не слишком покажется смелым предположение, что византийский император Лев Армянин († 814) помогал им укреплять Киев и что они, из благодарности, укрепление это назвали именем его сына Самватеса или Симбатеса, с армянского Сембат или Семпад»⁴⁸. При этом Ф. Брун ссылался на примечания арменоведа А.-Ж. де Сен-Мартена к новому изданию «Histoire du Bas-Empire» Лебо, подтверждающие, что у императора Льва V действительно был сын Смбат и что армяне пользовались значительным влиянием в Константинополе⁴⁹.

P. 56; англ. перевод: Ibid. – P. 57; нем. перевод: *Thomsen W. Der Ursprung des Russischen Staates. Drei Vorlesungen.* – Gotha, 1879. – S. 79; рус. перевод: [Латышев В. В.] Известия византийских писателей о Северном Причерноморье. – Москва; Ленинград, 1934. – Вып. 1. – С. 8. Читаем Самватас, а не Самбатас, так как в соседних топонимах греческое «β» несомненно звучит как «в».

⁴⁷ Обзоры гипотез см.: *Ильинский Г. Σαμβατάς* Константина Багрянородного // Юбилейный збірник на пошану М. С. Грушевського. – К., 1928. – Т. 2. – С. 166-177; *Лященко А. И.* Киев и Σαμβατάς у Константина Багрянородного // Доклады Академии наук СССР. – Ленинград, 1930. – № 4. – С. 66-72; *Obolensky D.* Το έπινομαζόμενον Σαμβατάς // Constantine Porphyrogenitus De administrando imperio. – London, 1962. – Vol. 2: Commentary. – P. 32-33.

⁴⁸ *Брун Ф. К.* О разныхъ названіяхъ Кіева въ прежнее время // Труды Третьяго археологического съѣзда въ Россіи, бывшаго въ Кіевѣ въ августѣ 1874 года. Съ рисунками въ текстѣ и съ отдѣльнымъ атласомъ, заключающимъ въ себѣ 25 таблицъ. – Кіевъ, 1878. – Т. 1. – С. 290; перепеч. в кн.: *Его же.* Черноморье: Сборникъ изслѣдованій по исторической географіи Южной Россіи. – Одесса, 1880. – Ч. 2: 1852-1877. – С. 287-288.

⁴⁹ *Lebeau Ch.* Histoire du Bas-Empire. Nouv. éd. – Paris, 1832. – Т. 13. – P. 7, 180-181.

Гипотеза Ф. Бруна нашла только немногих приверженцев. Через полстолетия Н. Марр попытался актуализировать армянскую гипотезу происхождения топонима Самватас. Указывая на похожие географические названия в Армении (города Səmbatabence, Sembatawan, горы Səmbatay) и учитывая свою теорию Куар = Киев (сравни наш экскурс № 1), Н. Марр считал эти топонимические параллели то отзвуком киммерийской эпохи, то трансформацией имени тотемных богов киммерийцев и сарматов, то свидетельством «социальных связей Армении и Руси, точнее, соответствующих шаров их населения»⁵⁰. Эти рассуждения Н. Марра повторил без комментариев (они ведь не легко поддавались комментированию!) анонимный автор (С. Быковский (?), Н. Малицкий (?)) объяснений к русскому переводу книги «Об управлении государством»⁵¹.

Путанную теорию Н. Марра счел возможным использовать М. Брайчевский. Исходя из того, что Н. Марр реконструировал имя тотемных богов киммерийцев и сарматов как səmbat / sambat или ʃarmaθ и полагал, что от последнего культового имени происходит название племени сарматов, М. Брайчевский попытался сблизить название Самватас с упоминаемым у Птолемея топонимом Сар и, таким образом, идентифицировать этот последний с более поздним названием Киев⁵².

Несколько лет тому назад в армянскую гипотезу пытался влить новую кровь Г. Ловмянский, причем он связал в единый конгломерат целый комплекс известий и теорий о связях Киева с Арменией. «Была высказана догадка, – пишет историк, – что сообщение аль-Йа'күбй (арабского автора IX в.) о контактах армянской оппозиции около 854/5 г., между прочим, с властителем славян, относится к киевскому князю»⁵³. Это предположение гармонирует с упоминанием Константина Порфирогенита о другом названии Киева – Самбатас, что соответствует звучанию армянского имени Смбат, а также факту существования армянской колонии в раннесредневековом Киеве»⁵⁴.

В самой гипотезе – в ее наиболее развернутом виде, предложенном Ф. Бруном, и вместе с модификациями Н. Марра – несомненно имеется несколько бесспорных фактов. Имя Смбат (независимо от его происхождения – иранского или собственно армянского) принадлежало в средневековье

⁵⁰ *Марр Н. Я.* Скифский язык... – С. 207; *Его же.* К семантической палеонтологии в языках неафетических систем. – Ленинград, 1931. – С. 54-55.

⁵¹ [*Латышев В. В.*] Известия византийских писателей... – С. 52-53.

⁵² *Брайчевский М. Ю.* Коли і як виник Київ. – С. 56-57; *Его же.* Когда и как возник Киев. – С. 63-64.

⁵³ Сравни наш экскурс № 2.

⁵⁴ *Łowmiański H.* Kijów... – 1965. – Т. 2. – Cz. 2. – S. 407.

к самым распространенным армянским именам⁵⁵; в Армении известны также топонимы похожего звучания (например, упомянутый Н. Марром Смбатаван, более поздний Баберд). У византийского императора Льва V Армянина (813-820) действительно был сын Смбат⁵⁶. Но этим и все аргументы в пользу армянской гипотезы исчерпываются. Нет никаких данных о том, что Лев V поддерживал какие-либо связи с хазарами. Избрание названия для крепости в честь сына императора далекого государства кажется довольно невероятным. При всей привлекательности армянской гипотезы с узколингвистической точки зрения, реальная обстановка на Руси в IX–X вв. прямо ей противоречит⁵⁷.

В последнее время наибольшее число приверженцев собрала гипотеза хазарского происхождения названия Самватас, пропагандируемая с 1922 г. Ю. Бруцкусом. При более тщательном рассмотрении она оказывается, однако, не менее уязвимой от армянской. Определенный прогресс, может быть, принесет недавно сделанная находка сходных названий на территории Восточной Европы (до сих пор подобного материала в руках исследователей не было)⁵⁸.

Пока проблема названия Самватас все еще остается открытой, а армянская теория не смогла продвинуть вперед раскрытие этой загадки.

В период до монгольского нашествия на Русь армяне называли Киев – Кивай (Kīway; единственное упоминание в армянском варианте жития Бориса и Глеба, датированного концом XII – началом XIII вв.; сравни наш экскурс № 13). В послемонгольский период в армянский язык вошло тюркское название Киева – Манкерман.

4. Киевский великий князь Владимир I Великий (ок. 978-1015) и армяне

С именем Владимира I – наиболее блестящего представителя киевской династии X в. – неоднократно связывались различные сведения или предположения «армянского содержания», из которых, по существу, только немногие поддерживают историческую критику.

⁵⁵ Не даром соответствующий материал из VI–XV вв. занимает столь много места в работе: *Ačarjan H. Naγoc' anjnanunneri bařaran.* – Erevan. – 1948. – Nat. 3. – P. 537-563.

⁵⁶ Таким образом ироническое замечание Ю. Бруцкуса о «каком то неизвестном армянине по имени Самбат» расходится с правдой (см.: *Brutzkus J. The Khazar Origin of Ancient Kiev // The Slavonic and East European Review.* – London, 1944. – Vol. 22. – Pt. 1. – № 58. – P. 109).

⁵⁷ Сравни также критику армянской гипотезы в: *Ильинский Г. Σαμβατὰς* Константи́на Багрянородного... – С. 171.

⁵⁸ *Понов А. И. Названия народов СССР. Введение в этноимику.* – Ленинград, 1973. – С. 51-52.

Владимир I являлся единственным киевским монархом, о котором (правда, без указания имени) упомянули современные ему армянские источники.

Армянский историк Степанос Таронеци (Асохик; ок. 950 – ок. 1015) описывает в своей «Всеобщей истории» («*Patmut' iwn tiezerakan*») поход византийского императора Василия II на Закавказье после смерти куропалата Давида Великого (ум. 31 марта 1000 г.). Асохик дает довольно детальную картину битвы, которая произошла в 1000 г. между русами, находившимися на положении вспомогательных войск императора, и грузинскими войсками около крепости Гавачич, расположенной близ нынешнего хребта Бингель⁵⁹. В этом описании читаем следующие строки: «В самый день отъезда последнего (= абхазского царя Баграта III Багратида) в греческом лагере произошла сильная схватка из-за ничтожной причины [...]. Весь народ русов, бывший там, поднялся на бой: их было 6 000 человек пеших, вооруженных копьями и щитами, которых просил император Василий у императора русов (= Владимира I Великого) в то время, когда он выдал сестру свою замуж за последнего. В это же самое время русы уверовали во Христа. Все князья и вассалы тайкские выступили против них и были побеждены»⁶⁰.

Приведенный отрывок доказывает, что сведения о великом князе Владимире I и его деятельности – о проведенной им христианизации Руси (988 г.), о женитьбе на сестре императора Василия II – Анне (989 г.), о передаче им же в распоряжение Василия II многочисленного отряда воинов – быстро достигли Армении.

О вспомогательном отряде русов, находившемся в составе войск императора, и его роли в битве под крепостью Гавачич упоминает еще другой армянский историк, современник событий, Аристакеc Ластивертци⁶¹, однако также без упоминания Владимира I.

⁵⁹ Об этом сражении см., например: *Schlumberger G. L'épopée Byzantine à la fin du dixième siècle.* – Paris, 1900. – Partie 2. – P. 191; *Honigmann E. Die Ostgrenze des Byzantinischen Reiches von 363 bis 1071 nach griechischen, arabischen, syrischen und armenischen Quellen.* – Bruxelles, 1935 (reprint: Bruxelles, 1961). – S. 157.

⁶⁰ Армянский текст: *Step'anosi Tarownec'woy Asolkan Patmut' iwn tiezerakan* / Ed. S. Malxaseanc'. – S.-Petersbourg, 1885. – P. 276-277; франц. перевод: *Asolik de Taron Étienne. Histoire universelle.* – Paris, 1917. – Partie 2 / Trad. par F. Macler. – P. 163; нем. перевод: *Stephanos von Taron. Armenische Geschichte* / Übers. von H. Gelzer und A. Burckhardt. – Leipzig, 1907. – S. 210-211; рус. перевод: *Степанос Таронский Асохик. Всеобщая история* / Перев. Н. Эмина. – Москва, 1864. – С. 200.

⁶¹ Армянский текст: *Patmut' iwn Aristakēsi Lastivertc'woy* / Ed. K. Yuzbašyan. – Erevan, 1963. – P. 23; франц. перевод: *Aristakès de Lastivert. Récits des malheurs de la nation arménienne* / Trad. par M. Canard et H. Berbérian. – Bruxelles, 1973. – P. 4; рус. перевод: *Аристакеc Ластивертци. Повествование* / Изд. К. Р. Юзбашян. – Москва, 1968. – С. 56.

В конце XII – начале XIII вв. сведения о Владимире I и о других киевских великих князях – Святополке I Окаянном, Ярославе Мудром, Владимире II Мономахе – попали в армянские Четъи-миней (Մայսմաւորք՝) вместе с помещенными в них житиями сыновей Владимира I – князей Бориса и Глеба. Владимир I упоминается в житиях под деформированным именем Р՛գադեցոս и в несколько анахронической обстановке (указывается, что он был современником византийского императора Алексея, 1081-1118, тогда как, в действительности, он был современником Василия II). Тем не менее, учитывая другие реалии – то, что он провел христианизацию Руси – совершенно ясно, что имеется в виду Владимир I (сравни наш экскурс № 13). Как исторический источник житие из Четъих-миней, несомненно, не имеет того значения, что сообщение Асохика.

Историография последних десятилетий, однако, не ограничилась использованием «Всеобщей истории» Асохика и других армянских источников. Для того, чтоб каким-то образом приблизить личность великого князя Владимира I к Армении и армянам, была сконструирована не подтверждаемая источниками гипотеза об усилении притока армян в Киев после женитьбы Владимира I на сестре византийского императора. Эта гипотеза возникла путем генеалогических рассуждений.

Женой Владимира I Великого, в результате военного давления последнего на Византию, становится сестра императора (что не имело прецедента в предыдущей истории Византии), представительница Македонской династии (называемой иногда Армянской). Этот факт послужил, например, для В. Восканяна, основой утверждения, что «женитьба Владимира на армянке Анне не могла не способствовать усилению притока армян в Киев, на Русь»⁶². В подтверждение своего тезиса об усилении притока армян В. Восканян приводит два наблюдения – «появление в летописи упоминания об Армении, Арарате» и «наличие на саркофаге Ярослава Мудрого (1019-1054) четко различаемых армянских букв»⁶³. Утверждения В. Восканяна почти буквально повторили другие историки⁶⁴. Некоторые из них, в частности К. Айвазян, пошли еще дальше, заявляя, что «женитьба Владимира Святославича на

⁶² *Восканян В. К.* Древняя Русь и Украина в судьбах армян // ИСД. – 1961. – Т. 1. – С. 62.

⁶³ Там же. – С. 62.

⁶⁴ *Abrahamyan A. G.* *Մայսմաւորքի հայ գաղ՛ավայրերի թատմո՛ւյան.* – Erevan, 1964. – *Nat.* 1. – P. 118; *Бабишин С. Д.* Міжнародні культурно-освітні зв'язки Давньоруської держави X – першої половини XIII ст. // *Питання історії народів СРСР.* – Харків, 1973. – Вип. 16. – С. 150; *Айвазян К. В.* О дате поселения армян на Руси по данным средневековых армянских и русских авторов (историко-филологическое исследование) // *Литературные связи.* – Ереван, 1973. – Т. 1. – С. 44.

армянке Анне имела следствием переселение на Русь, в частности в Киев, некоторых групп армян, в первую очередь духовных лиц из числа принявших греческое вероисповедание, а также ремесленников и купцов»⁶⁵. В таких случаях приходится только удивляться ярко выраженной фантазии некоторых исследователей.

Что следует сказать по поводу этих рассуждений? С антропологической точки зрения (если так можно выразиться) процент армянской крови у Анны был, несомненно, значительный. Несмотря на существующие возражения (например, со стороны Г. Острогорского), сегодня можем почти с полной уверенностью говорить о том, что основатель династии император Василий I (867-886; отец Анны являлся его правнуком) был армянином из Македонии⁶⁶ или, в крайнем случае, происходил из смешанной армяно-славянской семьи⁶⁷. В дальнейшем армянский элемент в Македонской династии усилился после женитьбы императора Константина VII Порфирогенита (деда Анны) на дочери армянина по происхождению, императора Романа I Лекапеноса (920-944). Тем не менее, независимо от этого значительного процента армянской крови у Анны, она прибыла в Киев как представительница Византии, а не Армении – и появление ее привело не к притоку армян (которые ведь в глазах правоверных византийцев считались еретиками), а к усилению греческого (византийского) влияния – что хорошо известно из дальнейшей истории Руси.

Упоминание о Большой и Малой Армении, а также об Арарате в летописи не имеют, конечно, никакого отношения к женитьбе великого князя Владимира I – они связаны с использованием летописцем византийской хроники Георгия Гамартола или какого-то другого компилятивного хронографа, переведенного или составленного в середине XI в.⁶⁸ Армянским буквам на саркофаге Ярослава Мудрого посвящен наш экскурс № 5.

В ПВЛ имеется большой вставной эпизод о принятии христианства Владимиром I. В этом эпизоде важное место уделено т. наз. испытаниям

⁶⁵ Айвазян К. В. О дате... – С. 20.

⁶⁶ Adontz K. L'âge et l'origine de l'empereur Basile I^{er} // Byzantion. – Bruxelles, 1933. – Vol. 8. – P. 475-550; 1934. – Vol. 9. – P. 223-260; Moravcsik Gy. Sagen und Legenden über Kaiser Basileios I // Dumbarton Oaks Papers. – Washington, 1961. – № 14. – P. 59-126.

⁶⁷ Vasiliev A. A. History of the Byzantine Empire 324-1453. – 2nd ed. – Madison; Wisconsin, 1952. – P. 301.

⁶⁸ Сравни: Истрин В. М. Книги временныя и образныя Георгия мниха. Хроника Георгия Амартола в древнем славянорусском переводе. – Петроград, 1922. – Т. 2. Детальный обзор этих летописных сообщений см.: Григорьян К. Н. Из истории русско-армянских культурных связей X–XVII веков // Труды отдела древнерусской литературы. – Москва; Ленинград, 1953. – Т. 9. – С. 323-324.

вер – т. е. рассказу о том, что великий князь разослал послов, которые на местах (в приволжской Булгарии, в Германии и в Византии) должны были присмотреться к различным верам и религиозным обрядам (к магометанству, западному и восточному христианству). Владимир I окончательно остановился на православии и вера была принята из Византии.

В XV в. этот эпизод получил новые черты – среди религий, с которыми будто бы знакомилась посольства Владимира I, появилась также армянская. Упоминание об этом встречаем в послании московского великого князя Василия II Васильевича (1425-1462), составленном в 1441 г. на имя константинопольского патриарха Митрофана II (1440-1443) в связи с принятием киевским митрополитом, позже кардиналом, Исидором на соборе в Флоренции унии с Римом. Согласно посланию 1441 г., Владимир I посылал послов смотреть также армянскую и иудейскую веры⁶⁹. «Армянская ересь» в этом послании характеризуется крайне отрицательно – как неприятная и ненавистная Богу. Именно этот штрих типичного для Московского великого княжества XV в. религиозного фанатизма и отсутствия толерантности (столь отличающихся от веротерпимости, господствовавшей в Киевском государстве X в.) убедительно говорит о более позднем возникновении не имеющего под собой исторической почвы предания об испытании веры также у армян.

Критически проверенные данные источников дают, таким образом, право утверждать всего лишь только то, что сведения о киевском великом князе Владимире I и проведенном им крещении Руси довольно скоро достигли Армении. С другой стороны, заметный приток армян в Киев возник около 80 лет позже и был вызван не контактами между Русью и Византией, а другими причинами (смотри наш экскурс № 8).

5. Киевский архикафедральный собор Св. Софии (вторая половина XI – начало XII вв.) и традиции армянского искусства

При сыне Владимира I великом князе Ярославле Мудром (1019-1054) в Киевском государстве широко развернулось строительство каменных храмов. На месте, где Ярослав в 1036 г. разгромил кочевников-печенегов, подошедших под самую столицу, он воздвиг храм, который не только должен был стать

⁶⁹ Тексты послания см.: Акты исторические, собранные и изданные Археографической комиссией / Ред. И. Григорович. – СПб., 1841. – Т. 1: 1334-1598. – С. 72; Памятники древнерусского канонического права. – СПб., 1880. – Ч. 1: Памятники XI–XV в. / Изд. А. С. Павлов. – С. 526. – (Русская историческая библиотека, издаваемая Археографической комиссией. – Т. 6).

памятником победы над врагами, но и архикафедральным, митрополичьим собором – символом победившей новой религии. Постройка гигантского собора тянулась с 1037 примерно по 1042 г.⁷⁰ Внутренняя отделка собора (создание монументальных мозаик и фресок) продолжалась более длительное время, по-видимому с 1043 по 1062 г. Позже, уже в начале XII в., в годы княжения Владимира II Мономаха (1113-1125), к храму были пристроены две отдельно стоявшие башни, которыми семья великого князя поднималась на хоры. Лестницы башен также были приукрашены фресками – в отличие от мозаик и фресок самого собора, не религиозного, а светского содержания. Фундатор этой церкви великий князь Ярослав не дождал до завершения ее отделки – он умер 20 февраля 1054 г., а его останки были захоронены в мраморном саркофаге, установленном в соборе.

Мы останавливаемся на этих деталях несколько подробнее, так как именно с сохранившимся частично до нашего времени внутренним убранством собора и с находящимся в нем до сих пор саркофагом связаны моменты, возможно, имеющие – по предположениям историков и искусствоведов – отношение к пребыванию армян в древнем Киеве. Предполагалось, в частности, что мраморный саркофаг, в котором захоронен (вместе с женой) великий князь Ярослав Мудрый, вышел из рук армянских мастеров, а также, что в фресковых росписях башен отразились некоторые черты, специфические для армянского искусства, и что, таким образом, эти фрески, возможно, также творение армянских художников.

В отношении саркофага подобные соображения высказывались по двум поводам: во-первых, считалось, что его орнаментация аналогична мотивам армянского искусства; во-вторых, что на крышке саркофага имеются армянские надписи (графити), указывающие на его армянское происхождение.

Серьезный анализ украшений саркофага⁷¹ с точки зрения сравнения его декоративного убранства с памятниками армянского искусства был проведен в 1957 г. историком искусства О. Халпахчяном. «Помещенное на северной продольной стороне крышки мраморного саркофага Ярослава Мудрого (XI в.), – писал этот автор, – орнаментальное украшение поля вокруг креста, изображающее стилизованную лозу с листьями и гроздьями винограда, имело распространение в декоре архитектурных памятников Армении

⁷⁰ В датировке строительства мы следуем за: *Лазарев В. Н.* Древнерусские мозаики и фрески XI–XV вв. – Москва, 1973. – С. 22.

⁷¹ Сравни хорошие репродукции саркофага и его украшений в кн.: *Історія українського мистецтва.* – К., 1966. – Т. 1. – С. 226-227; *Логвин Г. Н.* Софія Київська. Державний архітектурно-історичний заповідник. – К., 1971. – Іл. 273-274 (тоже франц., англ. и нем. переводы).

IV–VII вв., в частности оно осуществлено в усыпальнице Аршакидов в Ахце (IV в.), Касахской базилике в Апаране (IV в.) и особенно широко представлено в храме Звартноц (641–661 гг.) близ Ечмиадзина. Не меньшее распространение имел прием обрамления нижней части ветви креста узором растительного характера, который можно видеть на всех мемориальных памятниках Армении типа свободного креста и хачкара, начиная с V по начало XX вв. Помещенная же на южной продольной стенке и крышке саркофага плетенка из лент с профилированными краями широко практиковалась в убранстве армянских памятников X–XIII вв.»⁷².

Сами по себе эти параллели заслуживают внимания, вызывает, однако, возражение как датировка саркофага (XI в.), так и рассмотрение его с точки зрения армянско-древнеукраинского «творческого содружества»⁷³.

Вопрос о месте и времени создания саркофага был уже предметом глубокого и всестороннего изучения, в результате которого установлено, что символика, сюжеты, формы и композиции, имеющиеся на саркофаге, свидетельствуют о его изготовлении в VI в., самое позднее в VII в., в Малой Азии по заказу совершенно других лиц⁷⁴. В дальнейшем захоронение в нем было разграблено, а сам саркофаг был, по-видимому, продан в Северное Причерноморье, откуда был перевезен в X или XI вв. в Киев⁷⁵. Попытки обосновать местное, киевское, происхождение этого памятника древней культуры и изготовление его в XI в. нельзя считать удовлетворительными⁷⁶.

В связи с этим, несколько другое освещение получают аналогии в декоре саркофага и памятников армянского искусства. Мы склонны рассматривать все эти украшения как характерные – по своей символике и композиции – для раннехристианского искусства Малой Азии и Закавказья вообще. Определение, так сказать, этнического критерия происхождения убранства саркофага вряд ли может быть решено со всей очевидностью. Так или иначе отпадает попытка рассматривать его как результат армянско-древнеукраинского «творческого содружества». Излишне категоричным звучит потону и утверждение искусствоведа В. Гарутюняна, что «саркофаг покрытый

⁷² *Халпахчян О. Х.* Армяно-русские культурные отношения и их отражение в архитектуре. – Ереван, 1957. – С. 10.

⁷³ Там же. – С. 10.

⁷⁴ *Макаренко М.* Скульптура й різьбярство Київської Русі передмонгольських часів // Київські збірники історії й археології, побуту й мистецтва. – К., 1930. – Т. 1. – С. 70–71.

⁷⁵ *Висоцький С. О.* Про дослідження та первісне місце саркофага Ярослава Мудрого в київській Софії // Слов'яно-руські старожитності. – К., 1969. – С. 151.

⁷⁶ *Нельговський Ю. П.* Матеріали до вивчення первісного вигляду оздоблення інтер'єра Софії Київської // Питання історії архітектури та будівельної техніки України. – К., 1959. – С. 26.

исключительно армянскими национальными орнаментами» и что «армянское происхождение саркофага Ярослава Мудрого не вызывает абсолютно никакого сомнения»⁷⁷.

В 50-х гг. XX в. распространились слухи о том, что на крышке саркофага великого князя Ярослава Мудрого имеются армянские надписи типа графити. В. Гарутюнян различил буквы Ա Չ Ն Պ⁷⁸. О. Халпахчян – на основании прорисей, полученных от своего корреспондента – установил наличие на северной стороне крышки Ա Մ Թ Շ Բ. Последний писал о надписях, что они процарапаны острием, очевидно, позднее (т. е. позднее XI в. – Я. Д.), довольно небрежно и без какого-либо оформления. К сожалению, плохая сохранность надписи не дает возможности прочитать ее содержание⁷⁹. До сих пор не была предпринята научная публикация этих эпиграфических памятников (не были опубликованы ни фото, ни прорисовки), и это, несомненно, затрудняет интерпретацию надписи (или надписей) – тем более, что из двух исследователей каждый находит другие буквы. Мы также осматривали крышку саркофага и пришли к выводу, что имеющиеся на ней черты и царапины не обязательно нужно интерпретировать как буквы армянского алфавита. Подобной точки зрения придерживается археолог и эпиграфист А. Высоцкий.

Мнение В. Гарутюняна и О. Халпахчяна повторили в дальнейшем другие авторы⁸⁰.

Настоящие армянские графити в соборе Св. Софии, впрочем, имеются. Их найдено значительное количество на внутренней галерее храма, около затертой фрески, представлявшей, по-видимому, св. Григория Просветителя и св. Рипсима. Согласно информации, полученной нами от первооткрывателя графити А. Высоцкого⁸¹, все они датируются временем не ранее XVI в. – среди них имеются записи армян, посещавших тогда собор (например, купцов из Кафы). Графити подготовлены к изданию А. Высоцким совместно

⁷⁷ Арутюнян В. Н. Страницы из истории армяно-украинских связей в области изобразительного искусства // ИСД. – Ереван, 1971. – С. 302.

⁷⁸ *Narut'yunyanyan V. Mi hayatař makagrut'yan masin* // «Telekagir». *Nasarakakan gitut'yunner*. – Erevan, 1956. – Nr. 6. – P. 119.

⁷⁹ *Халпахчян О. Х. Армяно-русские культурные отношения ...* – С. 10.

⁸⁰ См., например: *Хачикян Л. С. Новые материалы о древней армянской колонии Киева* // ИСД. – Ереван, 1961. – Т. 1. – С. 111; *Восканян В. К. Древняя Русь и Украина...* – С. 62; *Abrahamyan A. G. Namařot urvagic hay galt'avayreri patmut'yan*. – P. 119; *Галстян А. Киликийская Армения и Киевская Русь* // *Banber Hayastani arxivneri*. – Erevan, 1966. – Nr. 2. – P. 193; *Бабишин С. Д. Міжнародні культурно-освітні зв'язки...* – С. 150; *Айвазян К. В. О дате...* – С. 45.

⁸¹ Во время беседы в Киеве 21 октября 1971 г. Пользуясь случаем, выражаю благодарность А. Высоцкому за представленные в мое распоряжение сведения.

с Г. Бартикяном. Возможно, что графити на саркофаге, если действительно признать их армянскими, были созданы также в это время. Можно сомневаться в том, что в более ранний период, т. е. до монгольского нашествия, армяне, считавшиеся иноверцами, могли разрешить себе наносить надписи на саркофаге. Препятствий для этого могло не быть два-три столетия позже, когда собор был в запущенном, частично разрушенном состоянии – когда и появились графити на внутренней галерее.

Научное издание графити на саркофаге разрешит существующие сомнения. Независимо от этого, однако, нет никаких оснований для выводов такого, например, типа, что саркофаг будто бы «привезли в Киев армянские мастера, которые и оставили на нем свои следы в виде армянских букв»⁸², или же что имеющиеся на крышке «армянские буквы [...] дело рук армянских мастеров»⁸³.

Гораздо сложнее обстоит дело с определением армянских элементов в фресковой живописи собора Св. Софии. Вопрос этот может рассматриваться только после разрешения более общей искусствоведческой проблемы о том, как относиться к храму – считать его произведением византийского (хотя бы и периферийного) или византийско-древнеукраинского искусства. При этом нуждается в определении содержания также и сам термин «византийское искусство» в его конкретном выражении в XI–X вв.

Воззрения на собор Св. Софии как порождение искусства определенной эпохи претерпели значительную эволюцию. Если сто или пятьдесят лет тому назад храм – с точки зрения его архитектуры, внутреннего убранства (мозаики, фрески, скульптурная декорация) – рассматривался как создание византийского периферийного искусства (Н. Кондаков, Д. Айналов, В. Залозецкий и др.), то сегодня наблюдается тенденция увеличить долю участия древнеукраинских мастеров (В. Лазарев, Г. Логвин, О. Повстенко и др.) в создании этого замечательного архитектурного памятника. Правда, при последней трактовке смешиваются, по-видимому, два различных аспекта: техническое выполнение работ (в которых участие местных мастеров несомненно) и создание памятника как предмета церковного искусства, т. е. как продукта определенных эстетических воззрений и религиозных канонов. Нам кажется, что участие местной эстетической традиции – своеобразной киевской национальной школы – исключается, так как в XI–XII вв. она не могла существовать в связи с отсутствием монументального искусства в дохристианской Руси. При подобной трактовке (или – подобных трактовках) собора Св. Софии нужно найти место для определения отношения

⁸² Арутюнян В. Н. Страницы из истории армяно-украинских связей... – С. 302.

⁸³ Галстян А. Киликийская Армения и Киевская Русь... – С. 193.

к памятнику традиций восточного искусства – и лишь после этого выяснять возможность дифференциации восточных традиций с точки зрения поисков армянских элементов. Только проделав этот значительный исследовательский путь и ответив утвердительно на вопрос о наличии элементов армянского искусства во внутреннем убранстве храма, можно ставить вопрос об участии армянских мастеров в его декорации. Никакие априорные рассуждения и аподактические утверждения не в состоянии заменить подобный анализ.

Что представляло собой византийское искусство XI, а также IX–X вв.? (Делаем ударение на IX–X вв., так как во внутреннем убранстве собора ощущается определенная архаичность – иными словами, стиль Св. Софии, создаваемый во второй половине XI – начале XII вв., не соответствует стилю, господствующему в этот же период в Константинополе, а является как бы одним шагом назад).

Начиная с IV–VI вв. в византийском искусстве наблюдается все увеличивающийся приток восточных, азиатских элементов. Эта восточная струя особенно усиливается со времени иконоборства (VII–VIII вв.), переходя также в декоративную и орнаментальную область. «Нельзя, впрочем, признать это сочетание временным сцеплением, случайною спайкой: напротив, это был цельный сплав, в котором роль основного металла играло национальное греческое искусство. Оно поднялось вновь из своего падения, и, если не в самой Византии сначала, то в Малой Азии, в Антиохии, Сирии и Александрии»⁸⁴. Огромную роль в насыщении византийского искусства восточными мотивами – в первую очередь иранскими, а также армянскими – сыграли колоссальные миграции народов, передвигавшихся с берегов Каспийского моря, Закавказья в европейскую часть Византийской империи. Стоит вспомнить массовое переселение армян на Запад, в пределы Болгарии, или ту роль, которую играли армяне не только в экономической, политической и военной, но также и в культурной жизни Константинополя VIII–XI вв.⁸⁵ «Только на почве и земле Константинополя мог возникнуть такой сплав эллинистического стиля с ориентальными формами и могли совершиться такие перемены в греческих формах. Это сильное влияние Востока – особенно Персии и Армении – проявляется особенно во времена Македонской династии»⁸⁶.

⁸⁴ Толстой И., Кондаков Н. Русскія древности въ памятникахъ искусства. – СПб., 1891. – Вып. 4. – С. 159 (указанные слова принадлежат Н. Кондакову).

⁸⁵ Сравни, например: Charanis P. The Armenians in the Byzantine Empire. – Lisbon, 1963.

⁸⁶ Ainalov D. Geschichte der russischen Monumentalkunst der vormoskovitischen Zeit. – Berlin; Leipzig, 1932. – S. 23.

Особый греческо-восточный сплав, о котором говорит несколько поколений историков византийского и древнеукраинского искусства, проявился со своеобразной силой в фресках светского содержания и орнаментике лестниц в башнях собора Св. Софии⁸⁷, создание которых – согласно новейшим исследованиям – датируется в пределах 1113-1125 гг. «Они поражают своим архаизмом и обилием восточных мотивов. Работавшие здесь художники великолепно знали восточное серебро и восточные шелковые ткани, откуда они почерпнули мотивы грифонов, барсов, верблюдов и других экзотических животных. И характерно, что когда они изображают зверей местной фауны, то они так стилизуют, что создается впечатление, будто эти звери сошли с сасанидского блюда или драгоценной византийской ткани»⁸⁸.

С точки зрения аналогий между фресками лестниц собора и армянскими орнаментальными мотивами особого внимания заслуживают грифоны в южной башне⁸⁹ (фрески выполнены между 1113-1125 гг.), грифон и медальонное изображение музыканта в северной башне⁹⁰ (ок. 1120-1125 гг.). Лицо музыканта, играющего на семиструнном инструменте, отличается чисто восточным типом – он облачен также в восточное одеяние. В связи с изображением музыканта заслуживает внимания наблюдение В. Гарутюняна, имеющего в своей собственной коллекции чашу из раскопок Двина (к сожалению, исследователь не указывает датировку этой находки), на которой изображен скрипач, похожий на софийского деталями инструмента и способом игры на нем (не на колене, а под подбородком). В. Гарутюнян вместе с музыковедом А. Цицикян пришли к выводу «о принадлежности этих двух памятников к одной традиции, к одной иконографии»⁹¹.

Изучение восточных элементов во фресковой живописи собора Св. Софии нельзя считать на сегодня законченным. Нельзя считать выясненными вопросы, связанные с предполагаемыми армянскими прототипами как источниками орнамента и изображений фресок. Возможность участия армянских мастеров (наряду с греческими и украинскими) в декорации собора,

⁸⁷ Об этих фресках существует довольно значительная литература. Сравни, в частности: *Grabak A. Les fresques des escaliers à Sainte-Sophie de Kiev et l'iconographie impériale byzantine // Seminarium Kondakovianum. – Prague, 1935. – Vol. 7. – P. 103-117.*

⁸⁸ *Лазарев В. Н. Древнерусские мозаики и фрески... – С. 29.*

⁸⁹ Фотографические репродукции см.: *Логвин Г. Н. Софія Київська... – Іл. 253 (цветная); Лазарев В. Н. Древнерусские мозаики и фрески... – Іл. 112, 113 (черно-белые).*

⁹⁰ Фотографические репродукции см.: *Логвин Г. Н. Софія Київська... – Іл. 260 (музыкант, цветная); Лазарев В. Н. Древнерусские мозаики и фрески... – Іл. 120 (музыкант, черно-белая, сильно ретуширована), 121.*

⁹¹ *Арутюнян В. Н. Страницы из истории армяно-украинских связей... – С. 302. К сожалению, изображение упомянутой чаши, насколько нам известно, до сих пор еще не опубликовано.*

особенно в выполнении росписей, не исключена – в начале XII в. в Киеве, бесспорно, уже существовала армянская колония (смотри наш экскурс № 8), профессиональная структура которой, правда, почти совершенно неясна. Поиски аналогий между памятниками древнекиевского искусства и искусства Армении (которые уже предпринимали И. Стжиговский и его последователи, например, Д. Р. Бакстон) могут привести еще ко многим интересным открытиям на конкретном киевском материале. Известно, что в древнюю Русь импортировались изделия армянских киликийских художественных ремесел (серебрянные чаши), которые также могли служить образцом для различных видов искусства⁹².

На сегодняшнем уровне наших знаний, однако, несомненно преждевременными являются огульные и совершенно неквалифицированные, не подтвержденные конкретным материалом утверждения в роде такого, что «влияние армянской архитектуры и живописи нашло свое отражение в росписи на стенах Софийского собора, Михайловского золотоверхого монастыря и других древних архитектурных памятников Киева»⁹³.

6. Возможное путешествие армянских епископов через Киев в Исландию (середина XI в.)

Интерпретация саг и подобных произведений древнеисландской литературы как исторического источника периодически меняется и осциллирует между двумя крайностями: с одной стороны, их понимают как почти адекватное отражение событий, с другой – считают почти исключительно литературными произведениями с минимальной дозой объективного отражения событий X–XII вв.

При всем скептицизме в подходе к памятникам древнеисландской письменной культуры вряд ли подлежит сомнению факт пребывания армянских епископов-миссионеров на острове в XI в. Ф. Маклер в свое время собрал воедино сведения источников, относящиеся к этим событиям⁹⁴.

⁹² *Свирин А. Н.* Ювелирное искусство Древней Руси XI–XVII веков. – Москва, 1972. – С. 66–77 (там же фотографические репродукции). Вокруг происхождения серебрянных чаш ведется дискуссия. Нам кажется наиболее обоснованным мнение И. Орбели, считавшего изделия этого типа импортом из Киликии.

⁹³ *Мышко Д. И.* О жизни армян в Киеве в XV – первой половине XVII вв. // ИСД. – К., 1965. – Т. 2. – С. 114 (арм. перевод: Teġekagir, Hasarakakan gitut'yunner. – Érévan, 1963. – Nr. 6); за ним повторяет М. Л. Говганнисян в кн.: *Hay žolovrdi patmvt'yun.* – Egevan, 1972. – Т. 4. – Р. 360.

⁹⁴ *Macler F.* Arménie et Islande // *Revue de l'histoire des religions.* – Paris, 1923. – Т. 87. – Р. 236–241. Сравни также: *Storm G.* Harald Haardraade og Vaeringerne i de Grosse

Действительно, первый исландский историк Ари Торгильссон Мудрый (1067-1148) в своей «*Islendinga bok*» («Книге об исландцах») – очень сжатой политической и церковной истории Исландии – упоминает о трех армянских епископах Петре, Абрагаме и Степане, которые имели свои резиденции на острове⁹⁵. Об иностранных епископах (без указания их национальности), действовавших в Исландии во времена первого епископа Ислейфа (1056-1080), упоминается также в «*Biskupa sögur*» («Епископских сагах»), охватывающих период с около 1000 по 1080 гг. и составленных примерно между 1200-1350 гг. В одной из саг этого цикла, в «*Hungvaka*», упоминается, что эти епископы, менее ригористичные, чем католический Ислейф, пользовались популярностью, а архиепископ Бремена Адальберт (1045-1072), которому в церковном отношении подчинялась Исландия, также вынужден был вести с ними борьбу⁹⁶.

Составленное в XII в. собрание основных законов Исландии «*Grágás*» («Серый гусь»), отражающее отношения XI в., запрещало – под угрозой штрафа – пользоваться услугами армянских или греческих епископов, объявляя все произведенные ими церковные действия недействительными⁹⁷.

В соответствии с этими довольно точными и не подлежащими сомнению показаниями источников, вряд ли возможно их истолкование в каком-либо другом смысле, кроме того, который они сами подсказывают. В таком смысле были восприняты сведения источников норвежскими историками еще в середине XIX в.⁹⁸ Вряд ли можно признать правильным – в свете указанных выше данных источников – утверждение, что под исландским словом (армяне) нужно понимать не конкретно армян, а вообще представителей восточной (византийской) Церкви⁹⁹. Можно считать, что скандинавы, многие из которых находились на службе в русско-варяжской дружине в Византии, хорошо отличали армян от греков.

Keiseres Tjeneste // Norsk Historisk Tidsskrift. – Christiania, 1884. – Bd. 4: 2 Raekke. – P. 374-375.

⁹⁵ Глава VIII: Thorgilsson A. *Islendingabok* / Ed. W. Golther. – Halle, 1892; франц. перевод: Ari le Savant. *Le livre des Islandais* / Ed. F. Wagner. – Bruxelles, 1898. – P. 76-77; нем. перевод – сборник: Thule. *Altnordische Dichtung und Prosa*. – Jena, 1928. – Bd. 20.

⁹⁶ *Biskupa sögur gefnar út af hinu íslenska bókmenntafélagi*. – Kaupmannahöfn, 1858. – T. 1. – P. 62-63. Новые издания: *Biskupa sögur* / Ed. J. Helgason. – Copenhagen, 1938. – T. 1; Reykjavik, 1948.

⁹⁷ *Grágás (Konungsbók)* / Ed. V. Finsen. – Kjøbenhavn, 1850. – T. 1. – P. 22; нем. перевод: *Germanenrechte*. – Weimar, 1937. – Bd. 9. – P. 19.

⁹⁸ *Munch P. A. Det Norske Folks Historie*. – Christiania, 1863. – Vol. 2. – P. 116; *Jørgensen A. D. Den nordiske kirkes grundlæggelse og første udvikling*. – København, 1874-1878. – Vol. 2. – P. 960-965.

⁹⁹ *Storm G. Harald Haardraade...* – P. 380.

Ф. Маклер развернул (ступая следами П.-А. Мунка и А. Д. Ергенсена) довольно стройную и логичную гипотезу, связывая появление армянских епископов в Исландии с деятельностью норвежского короля Гаральда Сигурдссона Сурового (Haardraade, Hardradi, Vaeringerne, 1044-1066). Действительно, Гаральд в течение почти десяти лет (по 1042 г.) находился на византийской службе, где возглавлял русско-варяжскую дружину, принимавшую участие в войнах императоров Михаила IV и Михаила V. Направлялся Гаральд в Византию из Норвегии и обратно, после побега из Византии через Киев. Женой его была дочь упомянутого уже нами выше киевского великого князя Ярослава Мудрого¹⁰⁰.

После возвращения в Норвегию Гаральд вел упорную борьбу против архиепископа Адальберта, исключил Норвежскую Католическую Церковь из-под его юрисдикции, а своих епископов посвящал в Англии и Франции, чем вызвал недовольство римского папы Александра II.

Исландия входила в сферу влияния Норвегии (хотя формально еще не была от нее зависимой). Вполне возможно, что также на этом острове Гаральд пытался противопоставить церковному влиянию Бремена и Рима свое собственное. Именно при его помощи, как предполагал Ф. Маклер, армянские епископы из преследуемых в Византии павликианцев и тондракийцев могли попасть в Исландию (с чем не согласен С. Блендаль – не считающий этих иереев – вместе с Г. Стормом и вопреки А. Д. Ергенсену – павликианцами).

На деятельность армянских епископов в Исландии – после Ф. Маклера – обратил внимание также С. Еремян¹⁰¹. В дальнейшем К. Гайвазян высказал твердое убеждение, что они попали в Исландию через Киев¹⁰².

При современном состоянии исследований поездки армянских епископов в Исландию через Киев остается гипотезой. Вполне возможно, что они (однако, учитывая взаимоотношения Византийской и Армянской церквей в то время, вряд ли вместе с греческими) попали в Исландию благодаря королю Гаральду, возможно также, что ехали через Киев. Вследствие оживленных связей между скандинавскими странами и Русью, в XI в. в Киеве имели, наверно, неплохое представление об Исландии, тем более, что имеются также

¹⁰⁰ Новая работа о Гаральде: *Cross S. H. Yaroslav the Wise in Norse tradition // Speculum*. – Cambridge; Mass., 1929. – Vol. 4. – P. 177-197; *Blöndal S. The last exploits of Harald Sigurdsson in Greek service. A Chapter from the History of the Varangians // Classica et mediaevalia*. – Copenhagen, 1939. – Vol. 2. – P. 1-26 (об армянских епископах см. с. 25-26); *Stender-Petersen A. Études Varègues. I. Le mot varègue polutasvarf // Ibid.* – Copenhagen, 1940. – Vol. 3. – Fasc. 1. – P. 1-19.

¹⁰¹ *Еремян С. Т. Юрий Боголюбский в армянских и грузинских источниках // Erevani petakan hamalsarani gitakan ašxatut'yunner*. – Erevan, 1946. – Hat. 23. – P. 389.

¹⁰² *Айвазян К. В. О дате... – С. 20-21.*

сведения о проживании исландцев в этом городе в XI в. В том случае, если армянские епископы находились под протекцией Гаральда и действительно пользовались тем оживленным путем из Византии в Скандинавию, который вел через Русь, они должны были посетить Киев где-то в конце 40-х – 50-х гг. XI в. (учитывая период правления норвежского короля и время конфликтов с исландским епископом Ислейфом). Тем не менее, нужно помнить, что это только гипотеза. Армянские епископы могли появиться в Исландии также независимо от Гаральда и попасть туда другим путем (через Византию, Северную Италию, Саксонию и земли прибалтийских славян).

7. Действительно ли прибыло армянское войско в Киев в 1062 г.?

В историографии начального периода существования армянских колоний на территории Украины нет другого вопроса, вокруг которого велись бы столь жаркие споры, чем вопрос об аутентичности т. наз. грамоты князя Федора Дмитриевича 1062 г. С этим документом на протяжении трех столетий связывалась и кое-кем связывается до сих пор датировка появления армян на Руси. Грамота или связанные с ней самые разнообразные концепции упоминаются в десятках, если не в сотнях научных и научно-популярных трудов. В связи с невероятной путаницей, вызванной часто взаимоисключающей интерпретацией этого подозрительного источника, часты случаи, когда одна грамота становилась (в одной работе!) источником трех или даже четырех сообщений, причем каждое из них рассматривалось как отдельное и одно от другого независимое.

Мы уже неоднократно имели возможность высказать свое мнение в отношении грамоты 1062 г. и посвятили ей довольно обширное дипломатическое исследование¹⁰³. Не возвращаясь обратно к изложенному уже нами материалу, мы хотим заострить внимание на тех вопросах, которые, во-первых, удалось дополнительно выяснить на протяжении последних лет (также в результате дискуссии, которая, к сожалению, не всегда велась на нужном научном уровне и в которой отсутствие научной аргументации подменялось демагогическими приемами)¹⁰⁴ и которые, во-вторых, имеют непосредственное отношение к истории армян в Киеве.

¹⁰³ *Дашкевич Я. Р.* Грамота Федора Дмитриевича: Нарис з української дипломатики // Науково-інформаційний бюлетень Архівного управління УРСР. – К., 1962. – № 4. – С. 9-20. См. также: *Його ж.* Кам'янець-Подільський у вірменських джерелах XIV–XV ст. // Архіви України. – К., 1970. – № 5. – С. 61-62.

¹⁰⁴ *Тихомиров М. М.* Про початок Кам'янця-Подільського // Прапор Жовтня. – Кам'янець-Подільський, 1962. – № 127: 26 жовтня. – С. 4; *Mik'ayelyan V. A.* Ęrimi haykakan galut'i patmut'yun. – Erevan, 1964. – P. 54-63; *Его же.* К вопросу о грамоте Федора

17 ноября 1641 г. польская королевская канцелярия в Варшаве – вместе с другими документами, предложенными львовской армянской общиной на утверждение королю Владиславу IV – завершила, в латинском переводе, следующий текст грамоты: «Ecce magni ducis Theodori Demetrii filii Kosohacensibus Armenis, qui huc volunt venire, veniant in auxilium meum, et ego vobis dabo libertatem ad tres annos et cum fueritis apud me, ubi quis voluerit illuc ibit libere»¹⁰⁵, что соответствует в переводе: «Вот от великого князя Федора Дмитриевича косогацким армянам. [Тем], которые захотят сюда прийти [и] придут мне на помощь, я дам вам свободу на три года, а когда будете подо мною, где кто захочет, там свободно поселится». Грамота была признана аутентичной, а канцелярия датировала ее совершенно произвольно 1062 годом (в т. наз. оригинале грамоты, как свидетельствуют те, которые имели ее в руках¹⁰⁶, никакой даты не было). Согласно описанию видевшего этот акт Ф.-Кс. Захариасевича, текст т. наз. оригинала грамоты был на древнеукраинском языке. «Это был скорее кусочек, чем документ, – писал историк, – который состоял из нескольких строк. Оригинал был без даты и без подписи, в переводе (на латинский язык. – Я. Д.) был обозначен 1062 год. При оригинале, на шнуре, висел кусочек затверделого воска – а на нем нельзя было узнать никакого знака [...]. Этот кусочек пергамента, на котором была выписана привилегия, был сложен таким образом, что там, где он сгибался, буквы вытерлись»¹⁰⁷. Из другого описания, сделанного неизвестной рукой в конце XVIII – начале XIX вв. (до сих пор не публиковавшегося)¹⁰⁸, знаем, что «dein detrita est littera ut incertum sit, an legi debeat Nosoechackim, an Kosoechackim – denique an. 1062 non in originali est positus, sermone ruthenico, exarato, sed in quadam eius versione latina in originali enim nullum est datum»,

Дмитриевича // Археографический ежегодник за 1964 год. – Москва, 1965. – С. 11-18; Рец. А. Галстяна на ту же книгу Микаеляна в: *Telekagir, Hasarakakan gitut'unner*. – Érévan, 1965. – Nr. 2. – P. 100-101; Рец. А. Абрагамяна на книгу Микаеляна в: *Patma-banasirakan handes*. – Erevan, 1965. – Nr. 3. – P. 282-283; *Айвазян К. В.* О дате... – С. 5-61.

¹⁰⁵ Главный архив древних актов в Варшаве, Коронная метрика, книга записей. – Т. 187. – Л. 139. Публикации латинского текста: *Zacharyasiewicz F.-X.* Wiadomość o Ormianach w Polsce. – Lwów, 1842. – S. 9; *Петрушевич А.* Обзор важнѣйшихъ политическихъ и церковныхъ происшествій въ Галицкомъ княжествѣ съ половины XII до конца XIII в. // Галицкій исторический сборник, издаваемый обществомъ Галицко-русской матицы. – Львовъ, 1854. – Вып. 2. – С. 123.

¹⁰⁶ *Zacharyasiewicz F.-X.* Wiadomość o Ormianach w Polsce. – S. 10.

¹⁰⁷ *Ibid.* – S. 13.

¹⁰⁸ Научная библиотека Академии наук Украинской ССР во Львове (далее – НБ АН во Львове). Отд. рукописей. – Фонд Оссолинских. – Рук. № II 2117 (дипломатарий армян Львова XVII–XVIII вв.). – Л. 137.

т. е. в переводе: «кроме этого, затерта буква, так что неясно, нужно ли читать правильно “носохацким” или “косохацким” – а также год 1062 не обозначен в оригинале, составленном на украинском языке, но [он обозначен] в латинском варианте, хотя в оригинале нет даты»¹⁰⁹. Сомневаться в правильности этих данных, оставленных людьми, видевшими документ, нет оснований.

Из древнеукраинского текста известно нам только начало грамоты в транскрипции латинскими буквами: «Oto kniazia Teodora Dmytrowicza kosochoackim armenom. Prejdili na moju ruku dam wam wilnost na try lita»¹¹⁰, что, конечно, заметно отличается от приведенного выше латинского перевода. В частности, вместо «тем, которые перейдут под мою руку, дам вам свободу на три года» (в древнеукраинском тексте), в выше процитированном латинском тексте имеется «[тем], которые захотят сюда прийти [и] придут мне на помощь, я дам вам свободу на три года».

Как выяснилось в результате проведенных недавно архивных поисков, грамота князя Федора Дмитриевича употреблялась как документ, подтверждающий прибытие армян во Львов (а не в Киев!) в польское время (т. е. до 1340 г.), еще в 1578 г. В связи с дискриминацией, которой подвергались армяне Львова, угнетаемые католическим патрициатом города (ограничивавшим свободы армян в торговле, в занятии ремеслами, вынуждавшим платить большие подати), армяне подали жалобу прибывшему тогда во Львов польскому королю Стефану Баторию. Весь спор проходил по следующей линии. Представители католического патрициата утверждали, что армяне – пришельцы, не родившиеся здесь, что они прибыли во Львов относительно недавно – после 1340 г. (дата захвата Львова поляками), и поэтому, как иностранцы, а также из-за других причин (религиозных, в частности), не могут пользоваться равноправием с польскими и другими католическими жителями города. В противовес этому армяне утверждали, что они не пришельцы времен польского владычества, а поселились здесь во времена русских князей. Как подтверждение правдивости своих слов они предъявили грамоту князя Федора Дмитриевича. Об этом писал в своеобразном мемориале в декабре 1597 г. львовский римо-католический архиепископ Я.-Д. Соликовский, присутствовавший в 1578 г. на судебном разбирательстве в качестве регента королевской канцелярии. В 1597 г. (когда снова возникли споры между армянами и поляками), по словам Я.-Д. Соликовского, армяне «показали маленькое старое письмецо Даниила Федоровича (!), то же самое,

¹⁰⁹ Содержание этой записки, впрочем неточно, изложил: *Bischoff F.* Urkunden zur Geschichte der Armenier in Lemberg. – Wien, 1864. – S. 3.

¹¹⁰ *Zacharyasiewicz F.-X.* Wiadomość o Ormianach w Polsce. – S. 10.

которое [показывали] его милости [королю] Стефану»¹¹¹. В 1578 г. от армян потребовали присягу, что они действительно не имеют привилегий польских времен, разрешающих им поселиться и основать свою общину в городе Львове. Представители армянской общины принесли присягу (т. е. подтвердили таким образом, что армяне появились в городе до захвата его поляками) – и получили полное равноправие, гарантированное им декретом короля Стефана Батория от 7 июля 1578 г. (где и описана процедура присяги)¹¹².

Таким образом, всего лишь в 1578 г. засвидетельствован первый случай употребления грамоты князя Федора как юридического документа, подтверждающего прибытие армян во Львов во времена древней Руси. С тех пор подобную функцию грамота выполнила еще несколько раз: в упомянутом выше 1597 г. (в период очередного обострения споров между армянской общиной и католическим патрициатом во Львове), в 1641 г. (во время утверждения латинского перевода этого документа королем), в 1654 г. (на судебном процессе в королевском суде в Варшаве¹¹³), в 1731 г. (на подобном судебном разбирательстве, также в Варшаве¹¹⁴).

Начиная с середины XVII в. грамоту упоминают как доказательство прибытия армян не во Львов, а вообще на Русь в 1062 г. (т. е. с употреблением даты, внесенной в латинский перевод в 1641 г.). Впервые, насколько нам известно, в таком плане о ней упоминает королевский секретарь Вирнили в своей информации о львовских армянах, составленной 2 ноября 1645 г. для папского нунция в Варшаве – архиепископа Джованни де Торреса¹¹⁵. Со второй половины XVII в. грамоту начинают упоминать все чаще в научных трудах, и с тех пор она не исчезает со страниц работ, посвященных истории армянской колонизации, хотя и появляется в самом различном, иногда совершенно фантастическом контексте – не только как «доказательство» прибытия армян на Русь в 1062 г., но и как «свидетельство» их прихода в Польшу (в которой тогда, во второй половине XI в., не было даже малейших следов армян) или в Молдавию (хотя такого государства в это время вообще не было), в Киев, в Каменец, Тисменицу, Ботошани (хотя эти

¹¹¹ Центральный государственный исторический архив Украинской ССР во Львове (далее – ЦГИА УССР во Львове). – Ф. 52. – Оп. 1. – Д. 136. – Л. 248-249 (Я.-Д. Соликовского «Предложения, поданные для [достижения] согласия между господами католическими райцами и мещанами, а господами армянами, также мещанами города Львова»).

¹¹² Оригинал декрета: ЦГИА УССР во Львове. – Ф. 131. – Д. 585; опубл.: *Bischoff F. Urkunden zur Geschichte...* – S. 79-81.

¹¹³ ЦГИА УССР во Львове. – Ф. 52. – Оп. 2. – Т. 619. – Л. 318-322.

¹¹⁴ НБ АН во Львове. Отд. рукописей. – Фонд Оссолинских. – Рук. № II 1727. – Л. 14.

¹¹⁵ ЦГИА УССР во Львове. – Ф. 475. – Оп. 1. – Д. 979. – Л. 1.

три последних города в XI в. еще не существовали) или другие места. Уже в XVII в. грамота начинала порождать самые различные интерпретации. Скучное содержание этого документа как бы давало простор для разгула фантазии более и менее искушенных исследователей.

С уверенностью можно сказать, что саму грамоту видело всего несколько ученых. В 30-х гг. XVIII в. ею пользовался историк С. Рошка; возможно, что тогда же видел ее востоковед Т. Крусинский. В 1795 г. ее осматривал филолог из Венеции О. Зограбян, в конце XVIII – начале XIX вв. – упомянутый уже выше Ф.-Кс. Захариасевич, а также историк Т. Чацкий, культурные деятели Д. Михальский, И. Горбачевский. В 1822 г. документ уже не могли разыскать в архиве львовского армянского архиепископства – тогда пытался его увидеть приехавший из России историк П. Кеппен¹¹⁶. Так как т. наз. оригинал грамоты, который окончательно мог разрешить все сомнения, исчез, это открыло еще более широкую дорогу для различных предложений и спекуляций.

У нас нет возможности – да и нет необходимости – перечислить всех авторов, в той или иной степени коснувшихся вопроса о грамоте¹¹⁷, нужно, однако, подчеркнуть, что начиная с конца XVIII в. все больше усиливаются голоса, утверждающие – на основании применения различных методов критики исторических источников – что грамота неаутентична, что она возникла гораздо позже мнимого 1062 г. в связи с необходимостью львовской армянской общины защищать свои жизненно важные права. Из более видных исследователей аутентичность ее ставили под сомнение или считали просто фальсификатом: Т. Чацкий (после ознакомления с «оригиналом»; начало XIX в.), Д. Зубрицкий (1844 г.), И. Шараневич (1868 г.), Т. Громницкий (1889 г.), В. Абрагам (1890 г.), М. Грушевский (1905 г.), Ф. Маклер (1927 г.), Л. Теодорович (1927 г.), Ч. Лехицкий (1928 г.), Г. Зоврян (1929 г.), Л. Хачикян (1954 г.), А. Алпояджян (1961 г.), И. Крипякевич (1961 г.), В. Грабовецкий (1961 г.). Некоторые историки занимали компромиссную позицию и относили документ не к XI, а к XIV–XV вв.: Ф.-Кс. Захариасевич (1843 г.), А. Петрушевич (1853-1854 гг.), И. Линниченко (1894 г.).

Основные аргументы, на основании которых различные авторы (включая и нас) отрицают аутентичность грамоты, сводятся к следующим:

- 1) среди древнерусских князей никогда не было князя Федора Дмитриевича и этот князь – выдуманная личность;
- 2) дата 1062 г. также вымышленная, ее не было в древнеукраинском «оригинале» – да и не могла она быть там выражена годами т. наз.

¹¹⁶ Библиографические листы. – СПб., 1825. – № 33. – С. 376.

¹¹⁷ Библиографические данные см. в нашей статье: *Дашкевич Я. Р.* Грамота Федора Дмитриевича... – С. 9-20.

Дионисиевой эры (от рождения Христа), так как на Руси в XI в. и еще долгое время позже употреблялась византийская эра от сотворения мира;

- 3) никакие другие источники XI в. или ближайшего времени (армянские, русские и др.) не упоминают о массовом приходе армян на Русь в 1062 г.;
- 4) чрезвычайный примитивизм грамоты – как с точки зрения внешнего (дипломатического) оформления, так и с точки зрения содержания – не соответствует уровню развития русской княжеской (или даже великокняжеской) дипломатики XI в., следовавшей византийским традициям с развернутым формуляром документа;
- 5) первое упоминание о грамоте в исторических источниках датируется временем в полтысячи лет после ее мнимой выдачи, хотя до этого, на протяжении двух с половиной столетий издавались и утверждались различные другие – дошедшие до наших дней – документы для армян Львова;
- 6) фальсификация грамоты была вызвана тем тяжелым положением львовской армянской колонии, в котором она очутилась вследствие дискриминационной политики городских властей – да и действительно подложный документ помог армянам укрепить свои позиции в городе;
- 7) польская королевская канцелярия неоднократно утверждала явные фальсификаты, так как не была способна производить экспертизу древних актов.

С другой стороны, выдвинулся целый ряд приверженцев идеи аутентичности грамоты, причем не последнюю роль в защите этой идеи играли романтически-патриотические моменты. Из длинной вереницы имен мы снова подберем наиболее видных и известных исследователей XIX–XX вв. Аутентичной считали грамоту (и датировали ее XI веком) М. Бжшкянц (1830 г.), С. Глинка (1833, 1838 гг.), С. Баронч (1854, 1865, 1869 гг.), Г. Айвазовский (1861 г.), Й. Ролле (1880 г.), Г. Езян (1884 г.), Г. Галемкерын (1890 г.), Д. Дан (1891 г.), К. Кушнерян (1895 г.). В последнее время в защиту аутентичности документа – нередко со значительной дозой эмоциональности – выступали Х. Поркшеян (1959 г.), В. Восканян (1961 г.), Н. Тихомиров (1962 г.), В. Микаелян (1964, 1965 гг.), А. Абрагамян (1964 г.), М. Говганнисян (1972 г.), К. Гайвазян (1972 г.).

Нет возможности останавливаться на всевозможных интерпретациях содержания грамоты – но мы попытаемся изложить основные концепции, которые возникали у исследователей, связывавших документ (правда, без достаточных для этого оснований, так как в грамоте Киев не упоминается,

а среди киевских князей никогда не было Федора Дмитриевича) с Киевом или Киевским государством.

Впервые эта идея возникла в конце 60-х – начале 70-х гг. XVII в. у французского востоковеда, в одно время ректора Армянской коллегии театинцев во Львове, Л.-М. Пиду де Сент-Олона, который утверждал, что князь Руси Теодозий (!), сын Дмитрия, призвал в 1062 г. для борьбы с восстанием в собственной стране армян из Татари (в другом месте – из Херсонеса), которые затем осели в различных городах, в первую очередь – в Киеве¹¹⁸. Подобные объяснения, полученные во Львове от театинцев, записал в 1670 г. фризийский путешественник У. фон Вердум. Армян призвал, по его словам, из острова Кафы (!) князь Руси Димитрий (!) для усмирения взбунтовавшихся подданных¹¹⁹.

Согласно интерпретации армянского историка И.-Ф. Йозефовича, возникшей в начале XVIII в., армян призвали князя Руси для борьбы против татар (!)¹²⁰. В 30-х гг. XVIII в. армянский историк С. Рошка создал новую версию. Согласно его теории, князь русов Димитрий (!), по прозвищу Зуб (!), в 1060 г. (!) призвал армян на помощь в войне против поляков и разрешил им поселиться в Киеве¹²¹. Польский востоковед Т. Крусинский (1740 г.) также считал, что князь Руси Теодор Зуб (!), сын Дмитрия, призвал на помощь в борьбе против поляков хосхацких (!) армян¹²². Армянский историк К. Ходыкевич (1752 г.) распространял мысль о том, что на просьбу русских князей пришло из королевства Армении большое количество рыцарей, которые не хотели возвращаться под тяжелое бремя Тамерлана (!)¹²³. Польский географ К. Вырвич (1794 г.) писал, что русский князь Теодор Зуба (!) призвал армян на помощь для борьбы против польского князя Болеслава Смелого, который опустошал Русь¹²⁴. Подобное изложение взглядов различных исследователей можно продолжить, по крайней мере, на еще 50 авторов XIX–XX вв.

¹¹⁸ *Pidou L. M. Krótka wiadomość o obecnym stanie, początkach i postępie misji apostołskiej do Ormian w Polsce, Wołoszczyźnie i sąsiednich krajach... aż do 1 kw[ietnia] 1669 r. // Źródła dziejowe. – Warszawa, 1876. – T. 2. – S. 13; Ejusd. Obszerna wiadomość o połączeniu narodu ormiańsko-polskiego z kościołem rzymskim r. 1676 // Ibid. – S. 130; арм. перевод: [Yezyanc' G.] Bñni miut'iwñ hayoc' Lehastani ənd ekelec'woyñ Hřovmay. Žamanakakic' yiřatakarak' . – St.-Petersbourg, 1884.*

¹¹⁹ *Liske K. Cudzoziemcy w Polsce. – Lwów, 1876. – S. 81.*

¹²⁰ НБ АН во Львове. Отд. рукописей. – Фонд Баворовских. – Рук. № II 200 (сочинение Й. Йозефовича «Annotationes in vitas archiepiscoporum Leopoliensium...»). – Л. 40 об.

¹²¹ *Rořka S. Źamanakagrut'iwñ kam Tarekank' ekelecakank' . – Vienna, 1964. – P. 112.*

¹²² *Krusiński J. Th. Prodromus ad tragicam vertentis belli Persici historiam... – Leopoli, 1740. – P. 124.*

¹²³ *Chodykiewicz K. Noe czworakiej godności... – Lwów, 1752. – S. 5.*

¹²⁴ *Wyřwicz K. Geografia czasów teraźniejszych. – Wilno, 1794. – S. 135.*

Таким образом, уже к концу XVIII в. сложилось несколько основных направлений в интерпретировании грамоты, которые в дальнейшем еще более дифференцировались. Большинство тех, кто считал ее достоверным источником, говорило о призвании армян на Русь (иногда в Червонную Русь – т. е. на территорию современной Западной Украины) с целью оказать военную помощь. Призывали армян интерпретаторы из самых различных местностей – из самой Армении (из Ани), из Черкессии, из Крыма. Обращался к армянам киевский князь (иногда князь Червонной Руси – хотя в XI в. такого княжества еще не существовало), сначала Федор Дмитриевич, а когда окончательно выяснилось, что такого киевского или другого князя в XI в. не было, его как-то молча и вообще без какой-либо аргументации подменили киевским великим князем Изяславом-Дмитрием Ярославичем... Воевали армяне то с поляками, то с половцами, то даже с татарами (которых в XI в. на Руси еще не было!) или с собственными подданными князя. После прибытия на Русь (кое-кто даже определял точное количество прибывших – 20 тысяч армянских воинов-крестоносцев) армян поселяли в Киеве, в Каменце (который тогда еще не существовал) или в других городах. По-разному варьировали даже даты призвания (особенно тогда, когда обнаружилось, что в древнеукраинском «оригинале» не было никакой даты): 1009, 1018, 1060, 1062, 1064, 1069 гг. и т. д.

Столь огромный диапазон возможных интерпретаций уже сам по себе говорит об очень шатком положении приверженцев аутентичности грамоты, тем не менее стоит посвятить еще несколько слов новейшим попыткам отрицать фальсификацию документа.

В. Микаелян (1964, 1965 гг.), хотя и заявил, что далек «от того, чтобы считать полностью доказанной как аутентичность грамоты, так и то, что она касалась именно крымских армян»¹²⁵, попытался защитить подлинность источника. Его утверждения по основным «темным местам» (сравни приведенные нами выше семь аргументов, доказывающих неаутентичность грамоты), связанным с этим документом, сводятся к следующему: 1) среди русских князей действительно нет Федора Дмитриевича, но им мог быть сын киевского великого князя Изяслава-Дмитрия князь Мстислав, который мог носить, наряду со славянским именем Мстислав, также христианское имя Федор, – правда, никакого подтверждения своего тезиса на основании источников В. Микаелян не приводит; 2) исследователь ничего не знает о невозможности встретить в древнерусской грамоте XI в. летосчисление «от рождения Христа»; 3) вопроса об отсутствии сведений о массовом приходе армян на Русь в 1062 или другом году XI в. В. Микаелян совсем

¹²⁵ Микаелян В. К вопросу о грамоте Федора Дмитриевича... – С. 11.

не касается; 4) можно считать вполне допустимым примитивное оформление и содержание акта, так как имеются параллели из XII–XIII вв. – правда, эти параллели у В. Микаеляна связаны только с интитуляцией грамоты, других ее частей исследователь не касается; 5) отсутствие упоминаний о документе на протяжении 500 с лишним лет после его издания ничего не доказывает; 6) сведения о притеснениях армян во Львове не соответствуют действительности, и грамота Федора Дмитриевича не принесла им никакой пользы – что, конечно, противоречит общеизвестным фактам из истории армянской колонии во Львове; 7) польская королевская канцелярия не могла утвердить фальсификат – что, несомненно, также противоречит общеизвестным фактам из польской дипломатики (королевское утверждение получали не десятки, а сотни совершенно явных фальсификатов).

К. Гайвазян (1973 г.) несколько модифицирует эти позиции, утверждая, что: 1) грамоту издал сын великого князя Изяслава-Дмитрия князь Мстислав, который в 1069 г. (!) находился вместе с отцом под Киевом – однако снова никакого подтверждения, что Мстислав носил второе христианское имя Федор, не приводится; 2) К. Гайвазян не касается вопроса выражения даты счислением от рождения Христа, а просто передвигает дату на 1069 г., так как это наиболее удобно для его концепции участия армянской конницы, убежавшей в 1064 г. из-под Ани в Тмуторокань (в устье реки Кубани), в подавлении восстания киевлян в 1069 г. – причем весь этот путь конницы из-под Ани через Тмуторокань под Киев сконструирован без малейшей опоры на источники; 3) отсутствие сведений о массовом приходе армян в Киев К. Гайвазян компенсирует рядом натяжек: он передвигает упоминание об армянах в полемическом выступлении игумена Феодосия Грека около 1150 г. (сравни наш экскурс № 10) на 1069 г., приписывая его игумену Феодосию Печерскому, жившему в XI в.; этому последнему приписывает споры с армянами в Киеве, хотя игумен в действительности спорил с евреями (сравни наш экскурс № 8), и т. д. Ответов на все остальные вопросы, существенные для отрицания или подтверждения аутентичности грамоты, К. Гайвазян вообще не дает.

Мы не считаем нужным касаться возражений Н. Тихомирова (1962 г.), так как они вообще продиктованы ненаучными мотивами, желанием доказать недоказуемое – доказать, что грамота князя Федора Дмитриевича свидетельствует о существовании города Каменца-Подольского в 1062 г., хотя в документе нет не только упоминания, но даже малейшего намека на этот город.

Необходимо наконец коротко проанализировать текст грамоты с дипломатической точки зрения, чтоб таким образом окончательно установить возможность использования этого источника для истории армянской колонии в Киеве.

1. *Дата и место издания.* Даты в «оригинале», несомненно, не было; не могла она быть выражена летосчислением от Рождества Христова, которое на Руси не употреблялось. Другими словами, на основании текста грамоты невозможно доказать ни дату 1062 г., ни какую-либо другую; или же, при желании, можно «доказать» любую дату, которая подходит кому-нибудь для определенной концепции. В документе нет никакого намека на место его издания.

2. *Автор.* Князя Федора Дмитриевича не было ни среди киевских, ни среди галицко-волынских князей на протяжении X–XIII вв. Попытка «подставить» под это имя князя Мстислава Изяславича, сына великого князя Изяслава Ярославича (окрещенного как Димитрий), несостоятельна, так как, во-первых, нет никаких доказательств, что Мстислав имел второе христианское имя Федор; во-вторых, совершенно невероятно, чтобы князь составлял документ, используя не общеизвестное свое официальное имя (которое употреблялось при составлении актов), а известное только в очень узком семейном и церковном кругу христианское (имя святого – своего патрона) – и, ко всему этому, еще христианское имя своего отца. В таком случае, тот, кто в XI в. получил бы грамоту с интитуляцией, выраженной не общепринятыми славянскими, а христианскими именами, просто не знал бы, кто ее автор. Как известно, христианское имя князя Мстислава Изяславича осталось неизвестным даже для современных ему летописцев.

3. *Адресат.* Демократическое обращение автора просто к «армянам», а не к какому-нибудь их руководителю (светскому, церковному) не соответствует духу времени.

4. *Содержание.* Скудность содержания говорит о крайнем примитивизме дипломатического формуляра, что невозможно на Руси в XI в., воспринявшей богатые традиции византийской дипломатики, которая к тому времени достигла высокой степени развития. В латинском переводе грамоты содержится, кроме этого, противоречие особого рода. В XI в. (да и в последующих столетиях) воины, прибывавшие на Русь с военной помощью, не требовали никакой «свободы на три года» – они были, в соответствии со своим общественным статусом, вполне свободны от каких-нибудь фискальных обложений, а за свои заслуги получали жалование (если это были наемники) или землю (если пожелали остаться на Руси). О «свободе на три года» могла идти речь только по отношению к зависимому в той или иной мере городскому или сельскому населению (в данном случае нужно, по видимому, понимать указанное выражение как освобождение от податей, пошлин или других повинностей на три года, что ни в коем случае не могло быть применимо к совершенно свободным воинам). Возможно, что при переводе с древнеукраинского на латинский язык произошла в данном месте

преднамеренная или непреднамеренная ошибка. Имеющееся в древнеукраинском фрагменте выражение «prejdili na moju ruku» – «тем, которые перейдут под мою руку» (т. е. «в мое подданство»), вполне логично завершается потом фразой о «свободе на три года».

5. *Утверждение фальсификата королевской канцелярией.* Дискуссия об этом, как нам кажется, вообще беспредметна. Даже поверхностное знакомство с дипломатикой убеждает, что в средневековье существовала огромная масса поддельных актов – не говоря уже о том, что дипломатика как наука возникла именно с первоначальной целью отличать фальсифицированные документы от настоящих. В Польском королевстве в XVI–XVII вв. положение не было лучше, чем в других европейских странах. В 1538 и 1726 гг. сеймы Польского королевства принимали специальные постановления о борьбе против фальсификации актов¹²⁶. В отношении польской королевской канцелярии вопрос об экспертизе аутентичности документов исследовал польский дипломатист С. Микуцкий. Вот его выводы: «Если [...] возникла необходимость вынести решение об аутентичности привилегии с датой выдачи, отдаленной от момента экспертизы, тогда средства критики сводились к минимуму и очень часто канцелярия вынуждена была ограничиться теми критериями, которыми, по необходимости, вынуждены были удовлетворяться в XIII веке (т. е. явными признаками фальсификации. – Я. Д.). В этом состоит тайна того факта, что подвергались утверждению наиболее грубые и наиболее неуклюжие фальсификаты, если дата их создания достигла времен, делавших для канцелярии невозможным оценку их аутентичности»¹²⁷. Этот вывод вполне подходит к данному случаю. Королевская канцелярия не была в состоянии провести экспертизу аутентичности документа мнимой почти 600-летней давности.

6. *Мотив фальсификации.* Мы не считаем нужным излагать здесь историю львовской колонии и всех тех ограничений, которым она подвергалась на протяжении XV–XVI вв. Все эти сведения имеются, в частности, в соответствующей польской исторической литературе¹²⁸. Польский историк права О. Бальцер определял положение львовских армян в XV–XVII вв. следующим

¹²⁶ Volumina legum. Przedruk zbioru praw staraniem xx. pijarow w Warszawie, od roku 1732 do roku 1782, wydanego. – Petersburg, 1859. – Т. 1. – S. 263; 1860. – Т. 6. – S. 223.

¹²⁷ Mikucki S. Badanie autentyczności dokumentu w praktyce kancelarji monarszej i sądów polskich w wiekach średnich. – Kraków, 1934. – S. 21.

¹²⁸ Сравни, хотя бы: Charewiczowa Ł. Ograniczenia gospodarcze nacyi schizmatyckich i żydow we Lwowie XV i XVI wieku // Kwartalnik Historyczny. – Lwów, 1925. – R. 39. – Z. 2. – S. 193-227; Ptasnik J. Walki o demokratyzację Lwowa od XVI do XVIII wieku // Ibid. – S. 228-259; Ejusd. Miasta i mieszczaństwo w dawnej Polsce. – Warszawa, 1949 (глава «Национальные проблемы»).

образом: «Элемент, как-никак, дискриминированный, отчасти только терпимый в условиях общественной жизни того времени»¹²⁹. Не сгущая красок и не идеализируя условия XVI в., нужно сказать, что армяне Львова были вынуждены фальсифицировать грамоту – и что эта фальсификация на некоторый период улучшила их позиции (привилегия 1578 г.). С другой стороны, нет оснований искать в этой произведенной в XVI в. фальсификации что-то позорное, бросающее тень на армянскую общину Львова. «Процедура подделывания юридических свидетельств в это время была поэтому столь повсеместной, – пишет один из лучших знатоков польских средневековых источников Б. Курбис, – ибо, когда возникала необходимость актуализировать взаимоотношения, еще не находили лучшего решения. Первоначальным толчком была, конечно, защита условий владения»¹³⁰.

Современная дипломатика не ограничивает своего анализа установлением самого факта фальсификации и выяснения его причин. Не менее интересным и обязательным элементом исследования является выяснение вопроса о возможных правдивых элементах фальсифицированного документа. Известно, что в ряде случаев фальсификаты отражали реально существующие факты (например, вполне реальную собственность на землю, действительно существующие права), для подтверждения которых, однако, или никогда не было документов (т. е. данный факт возник еще до того, как письменный документ получил широкое распространение), или же они погибли (во время войны, пожара). В таких случаях даже в фальсификате удастся найти долю правды. Подобный вопрос возникает (до сих пор он еще не ставился) также в отношении грамоты князя Федора: имеется ли в нем правдивое ядро и связано ли оно с историей армян Киева?

На этот вопрос, как нам кажется, можно дать частично утвердительный ответ.

В нашем представлении грамота князя Федора отражает традиции прихода армян Украины из Крыма, бытовавшие в устной форме в среде львовских армян вплоть до XVI в., – эта традиция и нашла отражение в замысле неизвестного фальсификатора. В этом плане мы считаем вполне оправданной конъектуру А. Петрушевича¹³¹, которую в дальнейшем поддержали И. Линниченко

¹²⁹ *Balzer O.* Sądownictwo ormiańskie w sredniowiecznym Lwowie. – Lwów, 1909. – S. 72-73.

¹³⁰ *Kürbis B.* Problem kultury historycznej w Polsce średniowiecznej // Pamiętnik VIII Pow-szechnego Zjazdu Historyków Polskich w Krakowie 14-17 IX 1958. – Warszawa, 1968. – T. 1. – S. 76-77.

¹³¹ *Петрушевичь А.* Обзоръ важнѣйшихъ политическихъ и церковныхъ происшествій въ Галицкомъ княжествѣ съ половины XII до конца XIII в. // Зоря Галицкая. – Львовъ, 1853. – № 37. – С. 421.

и М. Грушевский¹³². А. Петрушевич предложил, учитывая более раннюю корректуру Д. Михальского, чтоб вместо «косохацким арменом» («Kosohacensibus Armenis») читать «ко солхацким арменом» («Solchacensibus Armenis»). Подобная конъектура с палеографической точки зрения вполне оправдана: в древнеукраинских текстах правила разделения слов не были очень ригористичны – предлог «ко» мог писаться слитно с последующим словом; «л» могло быть написано над строкой и, в связи с неудовлетворительной сохранностью документа (о чем выше), могло быть стертым.

В таком случае получается вполне реальное название города в Крыму – Солхат – заселенного в середине XIII в. преимущественно армянами (даже название города – это деформированное название армянского монастыря Сурб Хач, расположенного в этой местности), откуда, несомненно, осуществлялась армянская эмиграция в Украину.

Обещанная «свобода на три года» говорит вполне ясно о том, что переселенцами являлось городское население, получившее фискальные льготы на три года.

Упоминание первым интерпретатором грамоты (епископом Я.-Д. Соликовским в 1597 г.) в качестве автора документа галицко-волынского короля Данила (1210-1264, с перерывами, король с 1253 г.), вместо никому не известного князя Федора Дмитриевича, означает, как нам видится, что в 70–90-х гг. XVI в. грамота вообще рассматривалась как изданная видным государственным деятелем прошлого, основателем города Львова королем Данилом. В связи с этим можно считать, что приход армян во Львов – в представлении образованных людей конца XVI в., отражавших своим мнением господствовавшую традицию – датировался промежутком времени между годами 1256 (первое известие о городе Львове) и 1264 (год смерти короля).

Грамота была предложена впервые в 1578 г. как отражающая основание львовской колонии, свидетельствующая о приходе армян во Львов – а не в другое место. Этим и исключается интерпретация документа как имеющего отношение к истории армян Киева. Из литературы известно, что еще в начале XIX в. остатки архива киевской армянской общины – среди них и великокняжеские и королевские привилегии XV–XVI вв. – хранились в Киеве, в архиве римо-католического костела¹³³. Во Львове никогда – мы можем это

¹³² *Линниченко И.* Черты изъ исторіи сословій въ Юго-западной Галицкой (Руси) XIV–XV в. – Москва, 1894. – С. 221; *Грушевський М.* Історія України-Русі. – Львів, 1905. – Т. 5: Суспільно-політичний і церковний устрій і відносини в Українсько-руських землях XIV–XVII в. – С. 252.

¹³³ [*Болховитинов Е.*] Описаніє Кієвософійського собора и кієвської ієрархії съ присовокупленіємъ разныхъ грамотъ и выписокъ, объясняющихъ оное, также плановъ

утверждать после многолетних студий – не находились акты киевской армянской общины, даже тогда, когда в 1622 г. киевская армянская община передала защиту своих интересов львовской общине (тем более не могли киевские документы находиться во Львове в 1578 г.).

Подводя итоги исследования, мы считаем, что:

- 1) т. наз. грамота князя Федора – фальсификат, созданный во Львове в XVI в. с целью защиты прав львовской армянской общины;
- 2) в т. наз. грамоте князя Федора отразилась древняя традиция, бытующая среди львовских армян, повествующая о прибытии армянского городского населения во Львов из города Солхата в Крыму; учитывая историю армянской колонии в Солхате и историю Львова, это переселение могло состояться в начале второй половины XIII в.;
- 3) т. наз. грамота князя Федора не имеет никакого отношения к истории армянской колонии в Киеве; нет никаких оснований для использования текста документа или его всевозможных интерпретаций для дальнейших псевдоисторических спекуляций;
- 4) нет необходимости доказывать наличие армян в Киеве во второй половине XI в. при помощи фальсифицированной грамоты князя Федора – существуют другие вполне достоверные доказательства их проживания в столице Киевского государства в это время (смотри наш экскурс № 9).

8. Мнимые препирания игумена Феодосия Печерского с киевскими армянами во второй половине XI в.

Одним из крупнейших деятелей древнеукраинской культуры и Церкви был святой Феодосий Печерский (ок. 1036-1074), известный писатель, автор поучений моралистическо-догматического содержания, молитв, в которых проповедывались основы христианской морали. Он был одним из первых игуменов Киево-Печерского монастыря – крупнейшего центра монашеской жизни на Руси – и реформатором (точнее даже создателем) устава этого монастыря. Духовная стойкость этого человека, способного на открытое осуждение действий – несправедливых, по его мнению – отдельных киевских великих князей, создала ему огромный авторитет и уважение у современников.

Сто лет тому назад историк Церкви И. Троицкий в одной из своих работ сообщил следующее: «В том же патерике (в Киево-Печерском патерике. – Я. Д.), и именно в Житии преподобного Феодосия, рассказывается, что этот

и фасадов константинопольской и Киевской Софийской церкви и Ярославова надгробия. – К., 1825. – С. 106.

преподобный имел обычай весьма часто ходить в улицу, заселенную армянами, препирался с ними о вере во Христа, укорял и обличал их, называл отметниками и беззаконниками, желая потерпеть от них смерть за исповедание имени Христова»¹³⁴.

С тех пор это утверждение И. Троицкого, к сожалению, без проверки источника (т. е. «Жития Феодосия»), вплоть до последнего времени довольно часто повторяется на страницах работ, посвященных истории армян Украины¹³⁵, причем, конечно, делаются соответствующие выводы не только о многочисленности армянской колонии в Киеве, где армяне будто бы заселяли целую улицу и т. п., но и об исключительной враждебности Феодосия по отношению к ним и т. д. Все эти выводы делаются несмотря на то, что в литературе уже указывалось на ошибочность данного суждения, так как в упомянутом «Житии Феодосия» нет ни малейшего упоминания о препираниях игумена с армянами¹³⁶.

Обращение к источнику (который, кстати, перепечатывался в различных видах несколько десятков раз) разрешает окончательно все сомнения. В соответствующем месте «Жития Феодосия», написанного, по-видимому, в 80-х гг. XI в. монахом-летописцем Нестором (которое имел в виду И. Троицкий, излишне, в данном случае, доверившись своей памяти), говорится, что Феодосий «много раз ночью вставал и тайком от всех ходил к евреям и препирался с ними о Христе, укорял и досаждал им, называя их отметниками и беззаконниками, так как жаждал понести смерть за Христову веру»¹³⁷. Текст «Жития Феодосия» сохранился в очень древнем списке конца XII – начала XIII вв. (в т. наз. Успенском сборнике), так что любая другая интерпретация указанного места невозможна. Да и в других обследованных нами списках жития – рукописных и печатных – нет никакого упоминания об армянах.

Становится совершенно ясным, что мнимые препирания св. Феодосия с армянами – ошибка автора XIX в., к сожалению, еще не полностью изжитая из научной литературы, где она превращается в почву для дальнейших

¹³⁴ *Троицкий И.* Изложение вѣры церкви армянскія, начертанное Нерсесомъ, католикосомъ армянскимъ, по требованію боголюбиваго государя грековъ Мануила. Историко-догматическое изслѣдованіе въ связи съ вопросомъ о возсоединеніи армянской церкви съ православною. – СПб., 1875. – С. 246.

¹³⁵ Сравни, например: *Линниченко И.* Черты изъ исторіи сословій въ Юго-западной Галицкой (Руси) XIV–XV в. – Москва, 1894 г. – С. 221 (укр. перевод: Львовъ, 1899. – С. 228); *Апроаѳеан А.* Patmut' iwn hay galt' akanut' ean. – Кahiife, 1955. – Hat. 2. – P. 375; *Хачикян Л. С.* Новые материалы... – С. 111; *Айвазян К. В.* О дате... – С. 49, 51, 53-54, 57.

¹³⁶ *Грушевський М.* Історія України-Русі. – Т. 5. – С. 251.

¹³⁷ Новейшее критическое издание жития: Успенский сборник XII–XIII вв. / Под ред. С. И. Коткова. – Москва, 1971. – С. 119. Цитируем в переводе на современный язык.

фантастических измышлений (К. Айвазян даже определил дату несостоявшихся в действительности прений с армянами – 1069 год...¹³⁸).

Имя игумена Феодосия Печерского ставится в связь с армянами еще благодаря полемическому сочинению древнеукраинской литературы, озаглавленному «Слово святого Феодосия игумена печерского монастыря о вере христианской и о латинской». В нем, в негативном плане, упоминаются исповедующие армянскую веру. Мы считаем вполне обоснованным мнение о том, что автором указанного «Слова» является другой Феодосий, а именно Феодосий Грек, также игумен Печерского монастыря, – и рассматриваем это сочинение ниже вместе с приведением всех аргументов, свидетельствующих против авторства св. Феодосия (смотри экскурс № 10).

9. Армянская колония в Киеве 80–90-х гг. XI в. в освещении Послания монаха Поликарпа к архимандриту Акиндину

Единственное обширное письменное свидетельство об армянах в Киеве сохранилось в написанном в 20-е гг. XIII в.¹³⁹ «Послании Поликарпа к Акиндину» – типичном произведении агиографического жанра, в котором рассказываются биографии наиболее видных подвижников Киево-Печерского монастыря. О самом авторе послания – Поликарпе – сохранились очень скудные сведения. О нем мы знаем только, что он был современником владимирского и суздальского епископа Симона (1214-1226), который, в свою очередь, был автором другого послания, направленного Поликарпу. В дальнейшем «Послание Поликарпа к Акиндину» вошло как составная часть в агиографический памятник первостепенной важности – в т. наз. Киево-Печерский патерик (уже упоминаемый выше).

Первоначальная редакция «Послания Поликарпа к Акиндину» (из 20-х гг. XIII в.), как и первоначальная редакция самого патерика, до нашего времени не дошли. Сохранились списки различных редакций патерика первых годов XV в. Рассказ, имеющий отношение к армянам, есть в различных редакциях патерика, впрочем – в отношении к данному нарративу – почти не отличающихся по своему содержанию.

¹³⁸ Айвазян К. В. О дате... – С. 55.

¹³⁹ Мы принимаем датировку Д. Абрамовича. См.: Абрамович Д. I. Киево-Печерский патерик. (Вступ, текст, примітки). – К., 1931. – С. XI. Перепечатка: Das Paterikon des Kiever Höhlenklosters. Nachdruck der Ausgabe von D. I. Abramovič 1929 (!) mit einer Einführung von D. Tschizewskij. – München, 1964. Новейшая работа, посвященная патерику: Nodzyńska L. Paterik kijowsko-pieczerski. – Wrocław, 1971. – (Slavica Wratislaviensia. – T. 2).

Рассматривая содержание «армянского рассказа» патерика, необходимо учитывать вполне обоснованное предположение (А. А. Шахматова, М. Д. Приселкова) о том, что Поликарп был не автором, а только редактором послания, основа которого почерпнута из более древнего, составленного в конце 80-х или в начале 90-х гг. XI в. «Жития Антония» (жития одного из основателей Печерского монастыря). «Житие Антония» до нас не дошло; оно было составлено неизвестным автором, приближенным киевского митрополита-грека, и проникнуто очень ярко выраженной провизантийской тенденцией, которую последующие редакторы (среди них и Поликарп) немного стушевали¹⁴⁰.

К настоящему времени сохранилось несколько десятков списков патерика XV–XVII вв.; начиная с 1635 г. текст его печатался также несколько десятков раз – как в древнеукраинском оригинале, так и в переводе на польский и русский языки; имеется также детальное изложение содержания патерика на латинском языке¹⁴¹. Критическое издание текста – на основании ряда его редакций и списков – было выполнено в 1931 г. литературоведом Д. Абрамовичем¹⁴².

Хотя «армянский рассказ» патерика давно уже (по крайней мере с середины XIX в.) известен исследователям прошлого армянских колоний в Украине и сведения о нем переходят из одного исследования в другое, тем не менее сам сюжет в арменоведческих изданиях (по-видимому, в связи с его выраженной тенденциозностью) до сих пор приводился очень редко и, что за этим следует, не подвергался детальному анализу.

Итак, одно из первых мест в «Послании Поликарпа к Акиндину» занимает рассказ «О святом и блаженном Агапите, безмездном враче» (в других редакциях озаглавленный «Слово о блаженном Агапите лечце»), в котором говорится:¹⁴³

«Некто из Киева, именем Агапит, постригся при святом отце нашем Антонии и, будучи свидетелем его подвигов, подражал его ангельскому житию [...].

¹⁴⁰ О текстологической истории послания Поликарпа см.: *Приселковъ М. Д.* Очерки по истории церковно-политической истории Киевской Руси X–XII вв. – СПб., 1913. – С. 238-274. – (Записки историко-филологического факультета имп. С.-Петербургского университета. – Т. 116).

¹⁴¹ *Kulczynski I.* Specimen ecclesiae Ruthenicae. Ab origine susceptae Fidei ad nostra usque tempora in suis capitibus seu primatibus Russiae cum s. Sede apostolica Romana semper unitae... – Romae, 1733 («армянский рассказ» изложен на с. 38-42).

¹⁴² См. прим. 139.

¹⁴³ Текст из указанного выше издания Д. Абрамовича (*Абрамович Д. И.* Киево-Печерский патерик... – С. 128-132), с учетом просмотренного перевода М. Викторовой на современный русский язык, опубл. в сб.: *Художественная проза Киевской Руси XI–XIII вв.* / Сост. И. П. Еремин и Д. С. Лихачев. – Москва, 1957. – С. 187-189.

Также и этот блаженный Агапит, следуя примеру святого того старца, помогал больным [...]. И прозван он был Целителем, потому что Господь дал ему дар исцеления [...].

Был же в то время некоторый человек, армянин родом и верою, как искусный во врачевании, как еще никто не бывал прежде него: только увидит он больного, тотчас узнает и объявит ему смерть, назначив день и час, и такого уже не станет лечить. И всегда исполнялось слово его. Один из таких больных, первый у князя Всеволода, принесен был в монастырь печерский. Армянин привел его в отчаяние, предсказав чрез восемь дней смерть. Блаженный же Агапит дал ему зелья, которым сам питался, и тот стал здоров. И промчалась о нем слава по всей земле той.

Армянин же уязвился стрелою зависти и стал укорять блаженного. И велел он дать смертного зелья одному осужденному на казнь и послал его в монастырь, чтобы тот, приняв смертного зелья, упал мертвым перед Агапитом. Блаженный же, видя умирающего, дал ему монастырской пищи, и он стал здоров молитвою его, и так Агапит избавил от смерти осужденного на смерть.

И тогда вооружился на него иноверный тот армянин. Он напустил на святого Агапита единоверцев своих, чтобы они дали ему смертного зелья – думал уморить его тем. Блаженный же испил без вреда и никакого зла не было ему: ведает Господь, как избавлять благочестивых от смерти [...].

В те же дни разболелся князь Владимир Всеволодич Мономах. Усердно лечил его армянин, но без успеха, и только сильнее делался недуг. Будучи уже при конце жизни, послал князь молить игумена печерского Иоанна, чтобы он понудил Агапита прийти к нему. Княжил Владимир тогда в Чернигове».

В дальнейшем рассказывается, что Агапит отказался ехать, но послал зелье, при помощи которого князя вылечили. От золота, которым вознаграждал его князь Владимир, монах отказался – это вознаграждение принял игумен монастыря.

«После этого разболелся Агапит, и пришел посетить его армянин, о котором мы говорили прежде. И начал он беседовать с иноком о врачебном искусстве, спрашивая его, каким зельем недуг лечится. И отвечал блаженный: “Каким Господь подает здоровье”. Армянин понял, что он несколько не сведущ в этом, и сказал своим: “Ничего он не знает”.

Потом взял его руку и сказал, что чрез три дня он умрет. “И это истинно, – добавил врач, – и не изменится слово мое: если будет не так, я сам монахом сделаюсь”. Блаженный же с негодованием сказал ему: “Так вот как ты врачуешь: смерть мне предсказываешь, а помочь не можешь! Если ты искусен, то дай мне жизнь; а если этим не владеешь – что же укоряешь меня? Мало этого: ты осуждаешь меня на смерть через три дня, а Господь известил

меня, что я умру через три месяца”. И сказал ему армянин: “Раз сам ты понял, что умрешь, то никак не переживешь третьего дня”. А блаженный изболел уже весь, так что сам и двинуться не мог.

В это время принесли из Киева одного больного. Агапит встал, как бы вовсе и болен не был, взял зелье, которое сам ел, и показал лекарю, говоря: “Вот зелье, смотри и разумей”. Лекарь посмотрел и сказал иноку: “Это не из наших зелий. Думаю, что его из Александрии приносят”. Посмеялся блаженный невежеству его, дал зелье больному, и тот стал здоров.

Потом Агапит сказал лекарю: “Сын мой! Не погневайся: убоги мы, и нечем нам угостить тебя”. Армянин же сказал: “Отец мой, теперь четыре дня этого месяца мы постимся”. Блаженный же спросил: “Кто же ты и какой веры?” Врач ответил: “Разве ты не слыхал, что я армянин?” И сказал ему блаженный: “Как же смел ты войти, и осквернить мою келью, и держать мою грешную руку! Иди прочь от меня, иноверный и нечестивый!” Армянин посрамленный ушел; блаженный же Агапит прожил три месяца и потом, немного поболевав, отошел ко Господу.

После смерти его армянин пришел в монастырь и сказал игумену: “С этих пор и я буду иноком: я оставляю армянскую веру и истинно верую в Господа Иисуса Христа. Являлся мне блаженный Агапит и сказал: “Ты обещал принять иноческий образ. Если солжешь, то с жизнью и душу погубишь”. И так я уверовал. Блаженный же этот, если бы захотел долгое время жить здесь, бы не взял бы его к себе. Но взяв его, Господь даровал ему жизнь вечную. И думаю я, что отошел он от нас по своей воле, Небесного Царства желая, а мог бы и еще жить с нами. Так как я узнал, что ему дольше трех дней прожить нельзя – он приложил себе три месяца; а если бы я сказал: три месяца – он три года бы прожил. Если он и умер, то вселился в обители жизни вечной и там жив”.

И постригся этот армянин в Печерском монастыре и тут кончил жизнь свою в добром исповедании».

По совершенно правильному определению С. Амирян, перед нами, несомненно, «первый памятник древнерусской литературы, вобравший армянскую тематику»¹⁴⁴. Житие Агапита построено согласно правилам византийской агиографической литературы с явной тенденцией не только превознести благодетели безвозмездного монаха-врача, но и посрамить иноверца-армянина, понявшего наконец превосходство «истинной веры» и принявшего монастырский постриг.

Для нашей цели первостепенное значение имеет определение исторической основы данного рассказа. Вопрос о патерике как историческом

¹⁴⁴ Амирян С. Армяно-украинские литературные связи. – С. 11.

источнике неоднократно поднимался в литературе и решался по-разному. Несмотря на различные скептические воззрения, бытующие в литературе последнего времени¹⁴⁵, мы более склонны считать объективными те выводы, к которым пришел крупнейший знаток патерика Д. Абрамович: «Печерский патерик дает очень много ценного материала не только для истории нашего монашества, но и для истории тогдашней церковной жизни вообще. Мало того, в разных местах мы найдем немало и таких черт, которые характеризуют свою эпоху и в бытовом, и в политическом, и в общественном отношениях»¹⁴⁶.

Первый вопрос, который возникает при изучении жития Агапита как исторического источника, это определение времени, к которому относятся описываемые события. Сам Агапит – личность историческая (хотя и гиперкритический – в данном случае – М. Д. Приселков и подвергал сомнению его существование¹⁴⁷). В другом месте «Послания Поликарпа к Акиндину» он упоминается как современник и единомышленник ряда видных церковных деятелей конца XI – начала XII вв.: игумена Печерского монастыря (ок. 1066-1077), в дальнейшем епископа ростовского (1077-1089) Исаяи (умершего, по-видимому, в 1093 г.), новгородского епископа Никиты (до 1096-1109), епископа тмутороканского Николая (после 1078) и других. В самом рассказе упоминается игумен монастыря Иоанн (1088 – ок. 1095). Всеволод Ярославич был великим князем киевским в 1077 (1078) – 1093 гг.; Владимир Мономах – черниговским князем в 1078-1094 гг.

Совокупность всех этих данных дает нам основание датировать события, отраженные в рассказе, 80–90-ми гг. XI в. Как указывалось выше, Поликарп вполне определенно почерпнул сюжет об Агапите из более древнего «Жития Антония», возникновение которого датируется также примерно концом 80-х – началом 90-х гг. XI в. – значит, и события, описанные в «армянском» рассказе, должны были совершиться несколько ранее или же протекать в это же время. Указанная датировка событий имеет принципиальное значение, так как, принимая ее во внимание, мы можем говорить вполне определенно о существовании армянской колонии в Киеве именно в 80–90-х гг. XI в. Ведь «Житие Агапита» – первое конкретное письменное упоминание об армянах в Киеве.

¹⁴⁵ *Воронин Н. Н.* Политическая легенда в Киево-Печерском патерике // Труды отдела древнерусской литературы. – Москва; Ленинград, 1955. – Т. 11. – С. 96-102.

¹⁴⁶ *Абрамовичъ Д. И.* Изслѣдованіе о Києво-Печерскомъ патерикѣ какъ историко-литературномъ памятникѣ. – СПб., 1902. – С. 190.

¹⁴⁷ *Приселковъ М. Д.* Очерки по истории церковно-политической истории Киевской Руси... – С. 271.

Дата 1080 г. была предложена, впрочем, без обоснования, впервые еще в середине XIX в.¹⁴⁸ Иногда сообщали также (без достаточных для этого аргументов) 1095 г. как год смерти Агапита¹⁴⁹.

Предлагаемый более поздний или более продолжительный промежуток времени для датировки событий (с 1113 по 1125 или с 1077 по 1125 гг. включительно)¹⁵⁰ основан на ошибке – вместо лет княжения Владимира Мономаха в Чернигове, были приняты более поздние годы его княжения в Киеве (1113-1125).

На второй вопрос – на сколько точно отражает рассказ историческую действительность – ответить не легко. Необходимо учитывать возможность деформаций различного происхождения. Хотя с момента описываемых событий до их записи автором, по-видимому, греком (или грекофилом), в не дошедшем до нас «Житии Антония» прошел всего лишь незначительный промежуток времени, к моменту их вторичной фиксации в «Послании» Поликарпа прошло, по крайней мере, лет 120-130. Ряд наблюдений говорит о том, что Поликарп максимально расширил первоначальный рассказ уже в духе новой эпохи XIII в. В связи с этим, искажения действительных событий, несомненно, имели место. Вряд ли можно, например, считать, что со стенографической точностью в 120-130 лет после описываемых событий были переданы разговоры врача с монахом... Искажения происходили также по другой линии – по линии той религиозной идеи, которую сочинитель (Поликарп) вкладывал в свое повествование, показывая превосходство православной религии над армянской. Эту довольно оголенную тенденциозность мы склонны отнести к наслоениям XIII в. – она соответствует тем обвинениям армян в еретичности, которые начали появляться в киевской среде со второй половины XII в. (сравни наш экскурс № 10) и которые, по всей вероятности, не играли особой роли в более толерантном XI в. В этом отношении мы вполне согласны с М. Д. Приселковым, писавшем о «духе нетерпимости, каким проникнуто отношение Агапита к армянину-врачу,

¹⁴⁸ Barącz S. *Żywoty sławnych Ormian w Polsce*. – Lwów, 1856. – S. 178.

¹⁴⁹ Kulczyński I. *Specimen ecclesiae Ruthenicae...* – P. 42.

¹⁵⁰ [Глинка С.] Историческая записка о первоначальных и последующих сношениях армянского народа с Российским государством // Собрание актов, относящихся къ обозрѣнію исторіи армянского народа. – Москва, 1838. – Ч. 2. – С. 283; Zawriian H. *Le-hahayoc' gal't'ə ev nerki'in kyank'ə // Hayrenik'*. – Boston, 1929. – Nr. 5. – P. 78; *Alpoyac'ean A. Patmut'iw'n hay gal't'akanut'ean*. – Hat. 2. – P. 376; *Меликсет-Бек Л. М.* Из истории русско-армянских отношений // Известия Академии наук Армянской ССР. – Ереван, 1954. – № 4. – С. 23; *Его же.* Из истории армяно-украинских отношений // ИСД. – Ереван, 1961. – Т. 1. – С. 49; *Айвазян К. В.* О дате... – С. 50; *Hovhannisyann M. L.* *Hay žotovrdi patmut'yun*. – Erevan, 1972. – Hat. 4. – P. 359.

что едва ли похоже на русскую действительность XI в.», и о том, что «можно увидеть в рассказе [...] характерные черты греческой руки»¹⁵¹. Да и в самом рассказе ощущается внутреннее противоречие: религиозные воззрения врача-армянина не образовали для него препятствия к тому, чтоб он мог вращаться в самых высоких кругах киевского и черниговского общества, свободно заходить в православный монастырь, куда так же свободно могли проникнуть и другие армяне.

С другой стороны, совершенно немыслимо видеть в «Житии Агапита» «подтекст, выраженный достаточно определенно, своего рода поучение Всеволоду Ярославовичу и Владимиру Мономаху (как и всем русским людям) не прибегать к помощи чужеземцев, особенно армян, не общаться с ними»¹⁵². Пишущий эти строки К. Айвазян, очевидно, упустил из вида, что «Житие Агапита» в дошедшем до нас текстуальном оформлении было написано через сто и более лет после кончины одного и другого князя...

Анализ «Жития Агапита» дает основание сделать следующие выводы. Уже в 80–90-х гг. XI в. в Киеве существовала армянская колония. Армяне, проживавшие постоянно в Киеве, пользовались полной свободой в общении с местным населением. Видным представителем колонии был неизвестный по имени высокообразованный врач, имевший доступ к великокняжеским и княжеским дворам, лечивший не только бояр, но и князей¹⁵³.

К сожалению, этим исчерпываются все объективные сведения, которые удается получить из источника.

Если исходить из тех бедствий, которые в это время переживала Армения, кажется вполне правдоподобным, что эти первые засвидетельствованные источниками армяне-переселенцы появились на Руси вследствие миграционной волны, возникшей после опустошения Армении турками-сельджуками.

10. Выступления греческих церковных иерархов в Киеве против армян в конце XI – середине XII вв.

Для Руси XI–XII вв. – в области государственно-церковных отношений – характерна более или менее завуалированная борьба за господство в церковной

¹⁵¹ *Приселковъ М. Д.* Очерки по истории церковно-политической истории Киевской Руси... – С. 259, 271.

¹⁵² *Айвазян К. В.* О дате... – С. 50.

¹⁵³ Интересно, что среди первых армянских колонистов в Венгрии примерно в то же самое время были также врачи. См.: *Schütz Ö.* Néhány őrmény eredetű betegség nevűnkéről. (Az Árpád-kori magyarországi őrmények történetéhez) // *Magyar Nyelv.* – Budapest, 1958. – P. 450-460.

жизни между представителями Константинопольского патриархата (опиравшегося на государственную мощь Византии) и местным духовенством (пользовавшимся поддержкой великокняжеской власти). Византия ревниво следила за тем, чтоб основные посты в церковной иерархии на Руси, особенно Киевскую митрополию, занимали представители греческого клира. Местная фронда, т. е. стремление великих князей выдвигать своих русских кандидатов даже без утверждения константинопольского патриарха, достигла только кратковременных успехов. Церковная жизнь на Руси в XI–XII вв., особенно в центре, в Киеве, почти полностью находилась под контролем приезжих иереев.

Греческое духовенство принесло с собой на Русь из Византии многовековые конфликты с «еретиками» восточных и западных Церквей, неизвестные и (на первых порах, по крайней мере) совершенно непонятные в русской среде. Фанатизм высшего греческого духовенства в Киеве проявлялся по различным поводам. Если на территории обширной Византийской империи за противостояниями Церквей скрывались часто не только противоречия мировоззренческого плана, но и борьба политического и экономического характера – вполне объяснимая на византийской почве, аналогичные конфликты Церквей становились совершенно искусственными и выхолощенными из внутреннего содержания на украинской почве. Вряд ли они, по крайней мере в начальные столетия христианизации, могли находить поддержку как среди широких кругов населения, так и среди правящей верхушки (знаем, например, что князья совершенно не считались с окончательным расколом Церквей, произошедшим в 1054 г., и еще до XIV в. включительно выбирали себе жен в «еретической» – в православном понимании – римско-католической среде или же отдавали своих дочерей замуж в эту же среду).

Среди церковных конфликтов, искусственно перенесенных на Русь, оказались и противоречия между Византийской и Армянской Церквями, отражение которых мы встретили уже ранее в послании монаха Поликарпа к архимандриту Акиндину (см. наш экскурс № 9). Изредка эти противоречия проскальзывают также в полемических сочинениях греческих церковных иерархов, обосновавшихся в Киеве, – в сочинениях, направленных своим острием, в первую очередь, против западной Католической Церкви.

Известны три выступления этого типа:

- 1) упоминание об армянах в письме киевского митрополита Иоанна I (ок. 1077-1089) к антипапе Клименту III (1080-1099), датированном 80-ми гг. XI в.;
- 2) упоминание об армянах в послании киевского митрополита Никифора I (1104-1121) к владимиристо-волинскому князю Ярославу Святопол-

ковичу (начало княжения точно не установлено, по-видимому – первые годы XII в. – 1123);

- 3) упоминание об армянах в послании игумена Киево-Печерского монастыря Феодосия (вероятно, 1142-1156) киевскому великому князю Изяславу II Мстиславичу (1146-1149, 1150-1154), датированном приблизительно 50-ми гг. XII в.

Все эти три сочинения вышли из-под пера греков, приехавших на Русь из Византии и проживавших в Киеве.

1. *Митрополит Иоанн I (ок. 1077-1089)*. По общему признанию современников и последующих исследователей, Иоанн I (светское имя – Христос Продрому; по представлениям некоторых ученых – Иоанн II), выходец из византийской аристократической семьи, был наиболее светлой фигурой из греков на киевском митрополичьем престоле. Его ответное письмо антипапе Клименту III (название оригинала – «Ἰωάννου μητροπολίτου Ῥωσίας ἐπιστολή πρὸς Κλήμεντα πάπαν τῆς πρεσβυτέρας Ῥώμης») считается блестящим образцом дипломатической переписки того времени, а по мягкости тона выгодно отличается от остальной греческой и древнеукраинской полемической литературы.

В упомянутом письме, точная датировка которого не установлена (она определяется годами правления Климента III и Иоанна I, т. е. письмо было составлено в период между 1080-1089 гг., по-видимому ближе к 1080 г.¹⁵⁴), перечисляются главные пункты раздора между Восточной и Западной Церквями. В переводе (на современный язык с греческого, наиболее раннего списка текста – с учетом древнеукраинских переводов) имеются следующие абзацы: «Существует еще другой грех яковитской и армянской ересей, который должны отбросить полностью настоящие христиане. Говорю именно о том, что едят сыр, глотают яйца и пьют молоко во время святого и великого сорокадневного поста. Кто из христиан решился бы на это и вообще подумал бы [об этом]? Даже и [мысль] об этом христиане должны отбросить.

И прочитай 6 и 50 каноны Пятого Вселенского собора, с которыми согласился ваш папа Агатон. Послушай поэтому его, [собора], канон:

“Таким образом мы узнали, что также в армянской земле и в некоторых других местностях в субботу и воскресенье святого сорокадневного поста кое-кто ест яйца и сыр. Поэтому решено также и то, чтоб во всей Вселенской Церкви пост проводить в единой последовательности и отбрасывать как и все жертвенное, так и яйца, и сыр, так как это плод и рожденное – а их

¹⁵⁴ О датировке письма см.: *Приселковъ М. Д.* Очерки по истории церковно-политической истории Киевской Руси... – С. 142-147.

отбрасываем. А тех, которые этого не придерживаются, если это духовные лица – отлучать, а если светские – изгонять из Церкви»¹⁵⁵.

Приведенная Иоанном I цитата точно соответствует постановлению V Вселенского собора, созванного папой Агатоном (678-681) в Константинополе 680 г.

В упомянутой выше формулировке сказанное об армянах не может считаться свидетельством их проживания на Руси в XI в.

Кроме письма Клименту III, митрополит Иоанн I известен как автор т. наз. церковных правил (сочинения типа канонических ответов), составленных для монаха Якова. Среди различных правил имеется также указание о том, можно ли давать причастие тем, которые живут на окраинах Руси и не придерживаются православной веры, нарушают пост и т. п. Митрополит рекомендует убеждать их, а только в тех случаях, если они не захотят перейти на православие – считать их настоящими иноплемениками и не давать им причастие¹⁵⁶.

В одно время было высказано предположение, что это правило могло касаться не только римских католиков, но также и армян (посты которых не совпадают с постами Православной Церкви¹⁵⁷). Нам кажется, однако, что стилизация правила, в котором говорится о живущих «на окраинах русской земли», исключает армян. Армянские колонии находились в центре Руси, а на окраинах Русь нигде не соприкасалась с армянской этнической территорией.

2. *Митрополит Никифор I (1104-1121)*. Среди незначительного по объему письменного наследия киевского митрополита Никифора I важное место занимают два его послания, направленные против западной Католической Церкви.

Одно из этих посланий адресовано владими́ро-во́лынскому князю Яро́славу Святополковичу, удел которого был расположен на западе – на границе с княжеством Польши. Это «Послание от Никифора, митрополита Киевского

¹⁵⁵ Греческий текст: *Οἰκονομὸς Σ. Τοῦ ὁσίου πατρὸς ἡμῶν Ἰωάννου μητροπολίτου Ρωσσίας ἐπιστολὴ πρὸς Κλήμεντα πάπαν Ρώμης*. – Ἀθήναι, 1868; *Павлов А.* Критические опыты по истории древнейшей греко-русской полемики против латинянъ. – СПб., 1878. – С. 176-177. Параллельный древнеукраинский перевод – там же.

¹⁵⁶ Греческий текст, древнеукр. и рус. переводы: *Павлов А.* Отрывки греческого текста канонических отвѣтовъ русскаго митрополита Иоанна II. – СПб., 1873. – С. 8-9; греч. текст, древнеукр. и нем. переводы: *Goetz L. K.* Kirchenrechtliche und kulturgeschichtliche Denkmäler Altrusslands nebst Geschichte des russischen Kirchenrechts. – Stuttgart, 1905. – S. 123-124.

¹⁵⁷ *Макарий (Булгаков)*. История Русской Церкви. – Изд. 2-е. – СПб., 1868. – Т. 2. – С. 266.

к Ярославу князю Святополчичю» датируется годами правления князя на Волыни (с начала XII в. по 1123 г. – с фактическим перерывом в 1119-1123 гг.) и митрополита в Киеве (1104-1121). Самый древний текст этого сочинения сохранился в поздней копии конца XVI в. (в рукописном сборнике коллекции А. Попова, которая сейчас находится в Государственной библиотеке СССР им. В. Ленина), до сих пор полностью не опубликованной. Послание к князю Ярославу Святополковичу вошло частично в составленный в том же XVI в. контаминированный текст с фантастическим заглавием «Послание от Никифора, митрополита киевского всей русской земли, написанное против латинян, к Ярославу, князю мурскому (!), Святославичу (!), сыну Ярослава (!) о ересях»¹⁵⁸.

В этом последнем сочинении имеется упоминание об армянах – по словам А. Попова, оно идентично соответствующему месту в первом послании («к Ярославу князю Святополчичю») ¹⁵⁹. Оно звучит (в переводе на современный язык): «Латиняне же святую службу приносят единым вином без воды, так же и в армянской земле еретики точно приносят святую трапезу вином, не примешивая к нему воду. Им говорил св. Иоанн Златоустый, что [они] хотят пить вино, а не воду»¹⁶⁰.

В данном случае упоминание об армянах также (как и в предыдущем письме митрополита Иоанна I к папе Клименту III) вряд ли может считаться свидетельством их проживания на Руси (в частности на Волыни) в начале XIII в.

3. *Игумен Феодосий Грек (ок. 1142-1156)*. Феодосий Грек принадлежит к тем писателям Киевской Руси, о которых сохранилось мало сведений. Из-под его пера вышло несколько оригинальных и переводных сочинений агиографического и полемического содержания, среди них и послание к киевскому великому князю Изяславу II Мстиславичу (1146-1149, 1150-1154), известное под различными названиями: «Слово святого Феодосья игумена Печерского монастыря о вере крестьянской и латинской», «Вопрошание князя Изяслава о латинях», «Вопрошание князя Изяслава [...] о латинской вере». (О полемике вокруг определения авторства этого сочинения и, вместе с этим, о его датировке, смотри ниже). По-видимому в 1142-1156 гг., т. е. до своей смерти, он был игуменом Киево-Печерского монастыря.

¹⁵⁸ Текст см.: *Макарий (Булгаков)*. История Русской Церкви. – Изд. 3-е. – СПб., 1889. – Т. 2. – С. 341-349.

¹⁵⁹ *Попов А.* Историко-литературный обзор древне-русских полемических сочинений против латинян (XI–XV в.). – Москва, 1875. – С. 116-117.

¹⁶⁰ *Макарий (Булгаков)*. История Русской Церкви. – Изд. 3-е. – Т. 2. – С. 348.

Послание Феодосия Грека великому князю Изяславу II, направленное против западной Католической Церкви, сохранилось в множестве поздних списков, которые сводят к двум, трем или четырем основным редакциям. В двух (из трех) редакциях имеется фактически идентичное упоминание об армянской вере. Соответствующее место, по списку конца XIV – начала XV вв. (из т. наз. Паисиевского сборника), звучит – в современном переводе – следующим образом: «Ибо нет иной веры лучше чем наша, так как эта наша правоверная вера чистая и святая; те же, которые живут согласно этой вере, избавятся от грехов и избегут вечной муки, а присоединятся к вечной жизни и будут радоваться без конца вместе со святыми. А тем, которые находятся в иной вере – или в латинской, или в сарацинской, или в армянской – не видеть вечной жизни. Не подобает же, дитя¹⁶¹, хвалить чужую веру»¹⁶².

Как мы видим, данное упоминание об армянской вере также не связано с какими-либо определенными реалиями из Киевской Руси – это общее осуждение «ереси», столь же негодной, как западная католическая и даже как магометанская (сарацинская).

Приведенный нами отрывок взят из списка конца XIV – начала XV вв., древнейшего из существующих. Тем не менее, мы считаем вполне возможным, что в первоначальной редакции XII в., не дошедшей до нашего времени, упоминания об армянской вере совершенно не было – и что данная вставка является более поздней интерполяцией. Дело в том, что в целом ряде списков, хотя палеографически и более поздних, чем цитируемый из т. наз. Паисиевского сборника, в соответствующем месте нет ничего об армянской вере. В них говорится только: «для тех, которые живут в вере латинской или в сарацинской, не будет вечной жизни»¹⁶³. Нет упоминания об этом также в древнем (выполненном, возможно, в XIII–XIV вв.) переводе послания на среднеболгарский язык, сохранившемся в списке начала XV в.¹⁶⁴ Не исключена, таким образом, возможность, что интерполяция

¹⁶¹ Дитя – сам автор послания, которому данное назидание дает его отец.

¹⁶² Текст см.: *Макарий (Булгаков)*. История Русской Церкви. – Изд. 2-е. – Т. 2. – С. 338; *Еремин И. П.* Литературное наследие Феодосия Печерского // Труды Отдела древней русской литературы. – Москва; Ленинград, 1947. – Т. 5. – С. 171. Перечень редакций и списков послания (рукописных и печатных) см.: *Никольский Н.* Материалы для повременного списка русских писателей и ихъ сочинений (X–XI вв.). – СПб., 1906. – С. 188–193.

¹⁶³ См., например, публикацию текста: *Макарий (Булгаков)*. Сочинения препод. Феодосія Печерскаго въ подлинномъ текстѣ // Ученія записки втораго отдѣленія Императорской Академіи наукъ. – СПб., 1856. – Кн. 2. – Вып. 2. – С. 219.

¹⁶⁴ Публикация текста: *Яцимирский Я. И.* Изъ славянскихъ рукописей. Тексты и замѣтки // Ученые записки имп. Московскаго университета. Отдел историко-филологический. –

об армянской вере была внесена уже в XIII–XIV вв. в одну из редакций послания более фанатичной и враждебной армянам рукой северорусского редактора или переписчика.

Несмотря на то, что упоминание об армянах в послании Феодосия Грека становится – в свете изложенных фактов – довольно проблематичным, нельзя не посвятить хотя бы несколько слов вопросу об его авторстве и датировке.

В древнейших сохранившихся списках XV–XVI вв. из заглавий сочинения не всегда ясно, кто его автор – Феодосий Грек, игумен Печерского монастыря в XII в., или упомянутый уже выше Феодосий Печерский, игумен того же монастыря в XI в. (смотри наш экскурс № 8). Довольно неопределенно упоминается в списках также адресат послания: им можно было считать и великого князя Изяслава II (XII в.), и великого князя Изяслава I (XI в.). Так как игумен Феодосий Печерский из XI в. был, несомненно, более крупной величиной, чем Феодосий Грек из XII в., позже (XVII – первая половина XIX в.) утвердилась мысль, что автор послания жил в XI в. Начиная с середины XIX в. все более усиливаются критические голоса (А. Кубарев, 1858; монахи Иларий и Арсений, 1879 г.), выступающие против авторства Феодосия Печерского. Историк и филолог А. Шахматов (1892 г.) обосновал гипотезу о принадлежности послания Феодосию Греку, которая в дальнейшем – с углублением анализа самого сочинения – окрепла благодаря новым аргументам (А. Лященко, 1900 г.; Е. Голубинский, 1901 г.; Г. Бильченко, 1902 г.; В. Келтуяла, 1906 и 1913 г.; М. Приселков, 1913 г.), чтоб получить наиболее завершенную форму в работе К. Висковатого (1939 г.)¹⁶⁵. В последнее время тезис об авторстве Феодосия Грека принят как в историографии, так и в литературоведении¹⁶⁶.

Попытки «консерваторов» защищать авторство Феодосия Печерского из XI в. (А. Соболевский, 1914 г.; И. Еремин, 1935 и 1947 гг.; В. Крекотень, 1967 г.) нельзя назвать удачными, так как в самом послании имеются автобиографические вставки, никак не соответствующие биографии Феодосия Печерского, а также отзвуки таких сочинений византийских полемистов

Москва, 1899. – Вып. 24. – С. 25. Датировка среднеболгарского перевода: *Сперанский М. Н.* К истории взаимоотношений русской и югославянской литератур. (Русские памятники письменности на юге славянства) // Известия отделения русского языка и словесности Российской Академии наук. – Петроград, 1923. – Т. 26. – С. 159-161.

¹⁶⁵ *Висковатый К.* К вопросу об авторѣ и времени написанія «Слова к Изяславу о Латинѣхъ» (По поводу статьи И. П. Еремина: «Из истории древне-русской публицистики XI века») // *Slavia*. – Praha, 1939. – Т. 16. – S. 535-567.

¹⁶⁶ *Гудзий Н. К.* О сочинениях Феодосия Печерского // Проблемы общественно-политической истории России и славянских стран. – Москва, 1963. – С. 65; *Poppe A.* Państwo i kościoł na Rusi w XI wieku. – Warszawa, 1968. – S. 209-210.

против западной Католической Церкви, которые были написаны или появились на Руси только после смерти Феодосия Печерского, т. е. в конце XI – начале XII вв. С другой стороны, необходимо учитывать и то, что у приверженцев тезиса об авторе XI в. играли определенную роль вненаучные моменты: очень уж хотелось иметь «своего», русского (а не греческого!) полемиста против западного католицизма уже в середине XI в. ... – при таких обстоятельствах ничего удивительного нет в том, что приверженцы атрибуции XI в. (например, И. Еремин) не в состоянии были ответить на научную критику своих оппонентов (К. Висковатого).

Мы остановились на вопросе атрибуции и датировки послания в связи с тем, что он имеет определенное отношение к попыткам притянуть это сочинение к истории армянской колонии в Киеве. Так, в частности, К. Айвазян выводил из послания (которое кое-кто из исследователей датировал 1069 годом) дату несуществовавшего (как мы уже знаем из экскурса № 8) спора Феодосия Печерского с киевскими армянами...¹⁶⁷. Нельзя согласиться также с приемом указанного автора, который некоторые обвинения Феодосия Грека, брошенные им в адрес западной Католической Церкви (употребление пресного хлеба при евхаристии и др.), подает как адресованные армянам.

Приведенные выше три упоминания об армянах (с условием, что все три действительно аутентичны, что в одном случае довольно проблематично) в сочинениях греков-полемистов, занимавших высокие церковные посты в Киеве, необходимо оценить в источниковедческом плане. В первую очередь, бросается в глаза оторванность всех этих обвинений от условий реальной жизни на Руси в XI–XII вв. – т. е. с упоминаниями об армянской вере не связываются никакие конкретные факты, имеющие отношение к Киеву или к другим городам (например, к Владимиру Волынскому, в котором княжил Ярослав Святополкович). Все это – отголоски греческо-армянских конфликтов, вынесенные полемистами из Византии.

Сами по себе эти упоминания не могут считаться конкретным историческим свидетельством проживания армян в Киеве в конце XI – середине XII вв. (если стать на эту точку зрения, нужно было бы считать постоянными жителями Киева тех времен также несториан, якобитов и магометан-сарацинов, о которых ведь также пишут полемисты!). С другой стороны, тем не менее, наряду с другими несомненными свидетельствами существования армянской колонии в Киеве в 80–90-х гг. XI в., они бросают любопытный свет на «армянский вопрос» в Украине того времени. Если упоминания

¹⁶⁷ Айвазян К. В. О дате... – С. 54-55.

несторианцев, якобитов, магометан для образованного читателя-руса из князей, бояр, духовенства и в дальнейшем сохраняли свою неопределенность как известия о религиозных оппонентах, проживающих где-то далеко за пределами Руси, высказывания об армянах падали на вполне конкретную почву: жители, хотя бы, Киева воочию видели армян около себя. Полемисты-греки выступили в Киеве как первые пропагандисты религиозной нетерпимости по отношению к армянам.

Тяжело определить, имела ли их пропаганда какое-либо воздействие на более широкие массы населения, – во всяком случае источники не сохранили даже малейших намеков на антиармянские выступления на Руси, на какие-либо препятствия, чинимые армянам, приезжавшим на Русь из-за ее пределов.

11. Осуждение армянского монаха Мартина на мнимом церковном соборе 1157 г. в Киеве

В 1718 г. в Петербурге и Москве (двумя изданиями) была напечатана книга «Соборное деяние киевское на армянина еретика Мартина». По указанию русского царя Петра I (1682-1725) эта книга в 1720 г. была переиздана также в Украине, в Чернигове¹⁶⁸. Распространялись также рукописные списки «Соборного деяния»¹⁶⁹. Все эти издания и копии являлись публикацией рукописи вроде бы XII в., найденной как будто в начале XVIII в. в библиотеке Николаевского пустынного монастыря в Киеве. Одновременно с публикацией сама рукопись XII в. была выставлена для всеобщего обозрения в Печатном дворе в Москве.

Чем был вызван в свое время большой ажиотаж вокруг протоколов церковного собора, осудившего будто бы в 1157 г. в Киеве на сожжение на костре армянина монаха-еретика Мартина? Как известно, в своей борьбе за создание абсолютистской, до крайних пределов централизованной монархии царь Петр I поставил себе в полное подчинение Московскую Православную Церковь, а для того, чтоб подавить и малейшие следы религиозного инакомыслия, он самым жестоким образом искоренял любые отклонения от господствующей русской церковной доктрины. Даже поверхностное ознакомление

¹⁶⁸ Московское издание 1718 г. (дефектный экземпляр) хранится в библиотеке Государственного музея украинского искусства во Львове; черниговское издание 1720 г. – в Центральной научной библиотеке Академии наук Украинской ССР в Киеве и в Государственной публичной библиотеке Салтыкова-Щедрина в Ленинграде (дефектный экземпляр). Известны также более поздние переиздания «Соборного деяния».

¹⁶⁹ НБ АН во Львове. Отд. рукописей. – Фонд Чоловского. – Рук. № 2497 I.

с содержанием «Соборного деяния» говорит о том, что мнимый армянин Мартин был в 1157 г. осужден в Киеве и позже сожжен в Константинополе не за какие-то «армянские ереси», а за отклонения от догм и обрядов, которых (отклонений) придерживались оппозиционные по отношению к русской государственной Церкви старообрядцы.

Царская фальсификация (сохранились данные, что фальшивка была изготовлена по прямому указанию Петра I)¹⁷⁰ была раскрыта очень скоро. Группа старообрядцев (Андрей Денисов, Леонтий Федосеев, Мануил Петров и др.) разоблачила подлог (пользуясь критикой текста «Соборного деяния», а также формальной критикой самого артефакта, не соответствовавшей своим внешним видом подлинным рукописям XII в.) в двух полемических сочинениях «Диаконские ответы» (1719 г.) и «Поморские ответы» (1723 г.), которые вначале распространялись только в рукописном виде.

Сама скомпрометированная рукопись «Соборного деяния» была опечатана и недоступна вплоть до революции 1917 г. Кто именно был фальсификатором, до сих пор точно не установлено. Согласно распоряжению Петра I (текст которого сохранился¹⁷¹ во введении к книге), отмечалось, что одна из копий «Соборного деяния» была собственностью виднейшего украинского теолога того времени, митрополита ростовского Дмитрия Тупталенко (1671-1709). Но тень фальсификации была брошена на этого церковного деятеля, впоследствии провозглашенного святым, совершенно напрасно – ведь указание царя о том, что во введении нужно упомянуть Д. Тупталенко, издано через семь лет после смерти последнего. Вряд ли фальсификатором был также другой украинский теолог, митрополит рязанский и муромский, местоблюститель патриаршего престола Стефан Яворский (1658-1722), как утверждали некоторые авторы¹⁷². В момент создания фальсификата С. Яворский находился в оппозиции к царю. Более вероятно, что фальшивка с совершенно

¹⁷⁰ К истории фальсификации см.: *Шмурло Е.* Митрополитъ Евгеній какъ ученый. Ранніе годы жизни. 1767-1804. – СПб., 1888. – С. 329-337; *Дружин В. Г.* Поморские палеографы начала XVIII столетия // *Летопись занятий Археографической комиссии за 1918 год.* – Петроград, 1923. – Вып. 31. – С. 1-66; *Жуковская Л. П.* Развитие славяно-русской палеографии (в дореволюционной России и СССР). – Москва, 1963. – С. 12-16. Сравни также: *Chrysostomus Johannes, O. S. B.* Die «Pomorskie otvety» als Denkmal der Anschauungen der russischen Altgläubigen gegen Ende des 1. Viertels des XVIII. Jahrhunderts. – Roma, 1957. – (Orientalia Christiana Analecta. – Nr. 148).

¹⁷¹ *Голиков И. И.* Дѣянiя Петра Великаго, мудраго преобразителя Россiи, собранныя изъ достовѣрныхъ источниковъ и расположенныя по годамъ. – Изд. 2-е. – Москва, 1839. – Т. 2. – С. 4-9.

¹⁷² *Мельников П. И.* Письма о расколе. – СПб., 1862. – С. 63; последнее издание см.: *Его же.* Собрание сочинений. – Москва, 1963. – Т. 6. – С. 231-232.

выдуманными обвинениями, адресованными несуществовавшему армянину Мартину, была сострепана в кругу верного подручного царя, жестокого преследователя староверов, епископа нижегородского Питирима (ок. 1665-1738).

Несмотря на то, что подлог был раскрыт еще при жизни Петра I, не только официальные органы и представители Православной Церкви XVIII–XIX вв., но и отдельные видные историки (например, С. Соловьев) вплоть до 70-х гг. XIX в. поддерживали версию о том, что в 1157 г. в Киеве был осужден еретик-армянин¹⁷³. Собору посвящали даже «серьезные» научные исследования¹⁷⁴. Только с середины XIX в. упоминания о мнимом соборе 1157 г. постепенно исчезают из работ, посвященных истории Церкви на Руси. Правда, русский историк Н. Карамзин разоблачил подлог еще в начале XIX в., сразу после ознакомления с текстом «Соборного деяния»¹⁷⁵, но на его мнение в это время никто не обратил внимания. Так или иначе, «Соборное деяние» нашло отражение также в высказываниях некоторых малокритичных авторов, связывавших подложное сочинение с армянской тематикой.

В анонимной «Исторіи русов» (написанной, по-видимому, во второй половине XVIII в., возможно украинским политическим деятелем Григорием Полетикой) «Соборное деяние» стало основанием трех различных сообщений о том, что московское православие – не правоверно, так как заразилось ересью от армянского монаха Мартина, который в начале XII в. перебрался из России в Украину и был схвачен около города Опишня, а в дальнейшем был сожжен в Киеве¹⁷⁶. В подобном изложении эти сведения повторил украинский историк Н. Маркевич¹⁷⁷. Н. Арандаренко сделал из армянского ерея (священника) Мартина – армянского еврея, и подобным образом описал его судьбу¹⁷⁸. В плену подлога оказался, например, С. Глинка, сообщивший, что «не подлежит сомнению известие о пребывании ученых духовных особ армянских в Киеве. Некоторые из них участвовали (в 1157 году) в соборах,

¹⁷³ Соловьев С. М. История России с древнейших времен. – Москва, 1853. – Т. 3. – С. 66.

¹⁷⁴ Лавров И. Рассуждения о соборном деянии, бывшем в Киеве 1157 года на еретика Мартина... – СПб., 1804. (Фактически автором этого сочинения был Е. Болховитинов).

¹⁷⁵ Карамзин Н. М. История государства российскаго. – Изд. 2-е. – СПб., 1818. – Т. 1. – С. 242. В дальнейшем перепечатывалось много раз.

¹⁷⁶ Кониский Г. История русовъ или Малой Россіи. – Москва, 1846. – С. 34, 222, 235; современное издание: История русів / Ред. О. Оглоблина. – Нью-Йорк, 1956; франц. перевод: Borschak E. La légende historique de l'Ukraine. Istorija Rusov. – Paris, 1949.

¹⁷⁷ Маркевич Н. История Малороссіи. – Москва, 1842. – Т. 1. – С. 83.

¹⁷⁸ Арандаренко Н. Записки о Полтавской губернии, составленные въ 1846 году. – Полтава, 1852. – Ч. 3. – С. 103-104.

бывших в Руси для ограждения церкви от введения новизны, от распространения сект, противных православию»¹⁷⁹.

Русские историки решились только во второй половине XIX в. открыто рассказать о фальсификации¹⁸⁰. Несмотря на это, а также на прямые предупреждения арменоведов¹⁸¹, известия о связях армян с Киевской Русью, подтверждаемые данными о мифическом соборе 1157 г., до сих пор проскальзывают в литературе¹⁸².

12. Проект армяно-русской антивизантийской церковной коалиции в 70-х гг. XII в.

Относительно недавно¹⁸³ исследователи обратили внимание на одно несколько странное место в послании видного представителя ахпато-санаинской научно-литературной школы во второй половине XII в. Григора Тутеорди к армянскому киликийскому католику Григору IV Тга (Дитяти; 1173-1193). В этом послании Григор Тутеорди пишет: «Протестуйте кесарю (т. е. византийскому императору. – Я. Д.), сообщите о Ваших пожеланиях всей нации франков, сирийцам и удостоенной чести Православной Русской (эгузас⁴) Церкви, прося у них соответствующей помощи»¹⁸⁴.

Обстановка, в которой возникло это послание, известна довольно хорошо. Католикос Григор IV Тга был приверженцем унии Армянской Церкви с Византийской и всячески пропагандировал эту идею. По этому поводу он вступил в переговоры с византийским императором Мануилом I Комнином (1143-1180), а в 1177 г. собрал церковный собор в Громкла над Евфратом, посвященный вопросу об унии. Действия католикуса вызвали немалую оппозицию

¹⁷⁹ [Глинка С.] Историческая записка... – С. 284.

¹⁸⁰ Тихонравов Н. С. Русская палеография. Курс читан в 1887-8 г. – Москва, 1889. – С. 29-35.

¹⁸¹ Григорьян К. Н. Из истории... – С. 328.

¹⁸² Восканян В. К. Древняя Русь и Украина... – С. 66; Айвазян К. В. О дате... – С. 48. В новейшем переиздании труда С. М. Соловьева «История России с древнейших времен» (Москва, 1960. – Кн. 2. – С. 58) сообщение о соборе 1157 г. дается без комментария о том, что эти данные совершенно вымышлены.

¹⁸³ Мнас⁴ аканян А. Moskvān miĵnadaryan haykakan mi poemum // Telekagir, Hasarakakan gitut'yunner. – Érévan, 1948. – Nr. 3. – P. 49; Abrahamyan A. Rūs žoġovurdə ev Moskvān miĵnadaryan hay matenagrut'yan meĵ // Gitakan ašxatut'yunner. – Erevan, 1948. – Hat. 27. – P. 216-217; Alpoŷaĉean A. Patmut'iwn hay gal't'akanut'ean. – Hat. 2. – P. 377; Меликсет-Бек Л. М. Из истории русско-армянских отношений... – С. 24 и др.

¹⁸⁴ Ter-Mik'elyan A. Miĵin dārerī kat'olikosneri jgtumnern ekefec'akan xaġatut'yan hamar // Ararat. – Vaġaršapat, 1893. – April. – P. 349; Институт древних рукописей им. Маштоца (Ереван). – Рук. № 2966. – С. 63а.

среди жителей и церковников собственно Армении, значительная часть которой вышла даже из повиновения киликийскому католикосу. Как известно, из попыток унии ничего не вышло, а смерть императора Мануила I окончательно перечеркнула планы католикоса, который в дальнейшем сам перешел на антигреческие позиции.

Одним из наиболее видных деятелей оппозиции был санаинский монах Григор Тугеорди (точные годы жизни не установлены), выступивший с упомянутым выше посланием, в котором перечислялись враждебные действия греков по отношению к армянам и выдвигалась идея создания антивизантийской церковной коалиции. Само послание недатировано, но его содержание говорит о том, что написано оно уже после собора в Громкла 1177 г., но еще при жизни императора Мануила I (умершего в 1180 г.). Датировка письма 1175 годом¹⁸⁵ кажется нам поэтому необоснованной.

Перечисление в составе предполагаемой антивизантийской коалиции франков (= римских католиков) и сирийцев не вызывает особого удивления – несколько более странным выглядит упоминание в подобной роли Русской Церкви, зависимость которой от Константинополя общеизвестна, да и понятна нам хотя бы на фоне предыдущего экскурса № 10. Возникает вопрос о том, действительно ли сообщение в послании могло соответствовать реальной обстановке на Руси и, если соответствовало, можно ли его расценивать как след непосредственных отношений между Арменией и Русью во второй половине XII в. Иными словами: является ли выражение Григора Тугеорди всего лишь риторической фразой, рассчитанной на внешний эффект, – или же за ним скрывалась возможность реального монтирования римско-русско-сирийско-армянской церковной коалиции, направленной против Константинополя, возможность, подкрепляемая какими-то фактическими данными, полученными из духовной столицы Руси XII в. – Киева.

Дать твердый ответ на этот вопрос очень тяжело.

Существование армянской колонии в Киеве во второй половине XII в. (как мы знаем из экскурса № 9), связи этой колонии с закавказской Арменией не подлежат сомнению (это подтверждается, в частности данными, изложенными в последующем экскурсе № 13). Что в сведениях, передаваемых из Руси в Армению, церковно-религиозная проблематика, должно быть, занимала не последнее место – также не подлежит сомнению.

Что могли рассказывать о Руси и о Киеве армяне, приезжавшие в Армению в 60–70-х гг. XII в.?

О церковной ситуации на Руси в 1160–1170-х гг. сохранилось мало данных, да и они не всегда поддаются удовлетворительной интерпретации.

¹⁸⁵ *Восканян В. К. Древняя Русь и Украина... – С. 66.*

Известно, что в условиях все возростающего антагонизма между Киевом и усилившейся северо-восточной частью Руси (Владимирское, Ростово-Суздальское княжества) Киев стал в марте 1169 г. жертвой погрома, вызванного княжеской междоусобицей – город был взят и разграблен войсками владимирского князя Андрея Боголюбского (1155-1175) сразу же после того, как на Русь приехали послы папы римского.

Сам приезд послов от папы римского на Русь в 1169 г. как будто не подлежит сомнению, хотя об этом имеется только очень лаконичная запись в т. наз. Никоновской летописи, источнике, часто вызывающем подозрения. Западные источники молчат об этом посольстве. В отношении задач посольства и даже города, куда оно направлялось (Киев?, Владимир над Клязьмой?), существует много гипотез, на которых вряд ли в данном случае стоит задерживаться. Мы считаем, что посольство папы Александра III (1159-1181) или же антипапы Пасхалиса III (1164-1168), или, возможно, его наследника Каликста III (1168-1178) направлялось в Киев, так как в представлении Запада именно этот город со своим митрополитом являлся церковным центром Руси. Может быть, что послы папы нашли благоприятный прием как у киевского великого князя Мстислава II Изяславича (1167-1169), так и у киевского митрополита Константина II (в Киеве с 1167 г.). Причиной могло явиться хотя бы то, что упомянутый выше владимирский князь Андрей Боголюбский стремился создать в своем княжестве митрополию, независимую от Киева и подчиненную непосредственно Константинополю – что ему частично удалось, так как зависимый от князя Андрея епископ Федор был посвящен в свой сан в Константинополе, а не в Киеве. Таким образом в конце 1160-х гг. в Киеве даже в определенных церковных кругах (не говоря о светской верхушке, которая всегда пыталась ослабить зависимость от Константинополя) могли возникнуть настроения, враждебные к Византии, а благосклонны к контактам с западной Римской и восточной Армянской Церковью¹⁸⁶. В 1170-х гг. антивизантийские настроения усилились еще

¹⁸⁶ Мы не даем здесь полного обоснования наших взглядов на данный вопрос, так как он не имеет непосредственного отношения к теме данного этюда. Тем не менее мы должны подчеркнуть, что наши взгляды расходятся с той разнообразной интерпретацией событий, которая дается, например, в работах: *Голубинский Е.* История Русской Церкви. – Изд. 2-е. – Москва, 1901. – Т. 1. – Ч. 1. – С. 288, 439-443, 597, 955; *Рамм Б. Я.* Папство и Русь в X–XV веках. – Москва; Ленинград, 1959. – С. 79-81; *Воронин Н. Н.* Андрей Боголюбский и Лука Хризоверг. (Из истории русско-византийских отношений XII в.) // Византийский временник. – Москва, 1962. – Т. 21. – С. 29-50; *Его же.* «Житие Леонтия Ростовского» и византийско-русские отношения второй половины XII в. // Византийский временник. – Москва, 1963. – Т. 23. – С. 23-46. Сравни также: *Литаврин Г. Г.* Русь и Византия в XII веке // Вопросы истории. – Москва, 1972. – № 7. – С. 36-52.

больше – в связи с тем, что константинопольские патриархи «видели в русской церкви обычную митрополию и желали сравнять ее в церковных порядках с другими митрополиями патриархата. Последние (киевские великие князья. – Я. Д.) же считали свою церковь особой церковью лишь во временной опеке церкви-матери и дорожили всеми мелочами церковного обихода, как чертами индивидуального характера»¹⁸⁷. Нам кажется, что в этом случае – как и в ряде других – возможно провести полную параллель в политике Греческой Церкви по отношению как к Русской, так и к Армянской.

Думается, что даже в Санаинский монастырь могли просачиваться сведения как о церковном антагонизме между Киевом и Константинополем, так и о контактах между Киевом и Римом. Другими словами, упоминание о Православной Русской Церкви в послании Григора Тутеорди можно, как видится, без особых натяжек расценивать как косвенное свидетельство пребывания армян в столице Руси Киеве.

13. Житие Бориса и Глеба в армянском переводе

Сыновья киевского великого князя Владимира I (ок. 978-1015) – ростовский князь Борис и муромский Глеб – стали первыми жертвами кровавой междоусобицы, возникшей на Руси после смерти Владимира. Оба они погибли в 1015 г.: первый – недалеко от Киева, над речкой Альтой, второй – около Смоленска, от рук убийц, подсланных ихним же братом, киевским великим князем Святополком (1015-1016, 1018-1019). Через несколько десятилетий после гибели, в 50-х гг. XI в., возникает культ почитания памяти обоих братьев, похороненных в городе Вышгороде вблизи от Киева (сейчас это пригород Киева) в специально построенной церкви. Широко распространились слухи о чудесах на могилах праведников. Борис и Глеб стали первыми русами, канонизированными, по-видимому, в 1072 г. (если не раньше). В 1115 г. их останки были захоронены в особой серебрянной раке. Церковь их имени в Вышгороде вплоть до 1240 г. (когда она была уничтожена монголо-татарами – вместе с мощами святых) являлась излюбленным местом паломничества.

На протяжении XI–XII вв. возникло по крайней мере четыре агиографических сочинения, посвященных Борису и Глебу. Прославление двух святых не было свободно от антивизантийского подтекста (ведь глаголились первые святые русов!), но сам их культ уже в XII в. вышел за пределы

¹⁸⁷ *Приселковъ М. Д.* Очерки по истории церковно-политической истории Киевской Руси... – С. 405.

собственно Руси, охватывая, в первую очередь, территорию русской диаспоры. Изучение агиографической литературы показало, что существует не менее четырех древних произведений о Борисе и Глебе: 1) летописная реляция; 2) анонимное «Сказание» (ранее приписываемое черноризцу Якову); 3) легенда, вышедшая из-под пера Нестора; 4) гимны. Научное исследование этих произведений породило огромную по объему литературу, а дискуссии вокруг отдельных вопросов не затихают десятилетиями¹⁸⁸. Место, которое занимают святые Борис и Глеб в восточнославянской Православной Церкви, определяется хотя бы и тем, что их память отмечается не менее шести раз в год.

К резко дискуссионным вопросам относится также проблема возникновения армянского жития Бориса и Глеба, которое, согласно нашему мнению (подробно излагаемому ниже), имеет непосредственное отношение к существованию армянской колонии в Киеве. Появление жития Бориса и Глеба (или же – в соответствии с их христианскими именами – Давида и Романа) в армянской среде явилось, несомненно, результатом популяризации культа также вне пределов русской этнической общности.

Как упоминается в самом анонимном «Сказании», поклоняться могилам святых приходили люди «из Греции и из других земель». Имеются свидетельства, что в конце XII в. культ Бориса и Глеба существовал в различных местах Византийской империи. Русский путешественник Добрыня Андрейкович из Новгорода (с 1211 г. архиепископ там же под именем Антония, ум. 1231 г.), согласно составленному им описанию Константинополя, датированному 1200 годом, видел в соборе Св. Софии иконы Бориса и Глеба. Он же отметил, что в пригороде Константинополя Испигас (идентифицируемым с Перой) находилась церковь их имени¹⁸⁹. В Крыму (прибрежная зона которого являлась византийским владением), в Херсонесе, среди археологических материалов XIII в., обнаруженных на территории, по-видимому,

¹⁸⁸ Состояние изучения вопроса см.: *Poppe A. Opowieść o męczeństwie i cudach Borysa i Gleba // Slavia Orientalis. – Warszawa, 1969. – Nr. 3. – S. 267-292; Nr. 4. – S. 369-382; Ego же. О времени зарождения культа Бориса и Глеба // Russia Mediaevalis. – Munich, 1973. – Т. 1. – S. 9-29. В изложении основных данных о культе Бориса и Глеба мы следуем А. Поппе. Сравни также: *Müller L. Studien zur altrussischen Legende der Heiligen Boris und Gleb // Zeitschrift für slavische Philologie. – Heidelberg, 1956. – Bd. 25. – S. 329-363; 1959. – Bd. 27. – S. 274-322; 1962. – Bd. 30. – S. 14-44.**

¹⁸⁹ Книга паломникъ. Сказание мѣсть Святыхъ во Царѣградѣ Антоніа Архіепископа Новгородскаго въ 1200 году / Под ред. Х. М. Лопарева. – СПб., 1899. – С. 16, 33. – (Православный палестинскій сборникъ. – Вып. 51). Французский перевод: *Antoine, archevêque. Description des lieux-saints de Constantinople (1200) // Itinéraires russes en Orient / Trad. par B. de Khitrovo. – Genève, 1889. – Т. 1. – P. 95, 107.*

русского квартала, был найден крест с изображениями ряда святых – среди них также Бориса и Глеба¹⁹⁰. На древней греческой минеи из другого крымского города – Судака – имеется по крайней записи о праздновании дня Бориса и Глеба 24 июля¹⁹¹. По палеографическим особенностям данная записи относится к XIII в. На Дону, в развалинах средневековой русской крепости Белая Вежа (ранее хозарский Саркел) был обнаружен крест с изображением братьев, датируемый первой половиной XII в.¹⁹²

Мы несколько более подробно остановились на фактах распространения культа Бориса и Глеба за пределами Руси, так как они играют определенную роль при решении вопроса о путях, которыми житие попало в армянские Минеи-четьи (*haysmavurk*^с).

Хотя армянское житие Бориса и Глеба печаталось в составе миней начиная с 1706 г.¹⁹³, не говоря о том, что текст его встречается в десятках (если не сотнях) рукописных миней, что он копировался – согласно сохранившимся экземплярам – по крайней мере уже с 1269 г., научное изучение вопроса об истории армянского жития и его места в армяно-русских культурных взаимоотношениях началось довольно поздно, только в 70-х гг. прошлого столетия¹⁹⁴. Арменовед Н. Эмин опубликовал помещенное в минеи под датой 8 июля житие (т. наз. редакции Григора Хлатеци) в переводе на русский язык¹⁹⁵

¹⁹⁰ Белов Г. Д., Якобсон А. Л. Квартал XVII [Херсонеса]. (Раскопки 1940 г.) // Материалы по археологии Юго-западного Крыма (Херсонес, Мангуп). – Москва; Ленинград, 1953. – С. 147. – (Материалы и исследования по археологии СССР. – № 34).

¹⁹¹ Антоний, архим. [Капустин А. И.]. Забѣтки XII–XV вѣка, относящіяся къ Крымскому городу Сугдеѣ (Судаку), приписанныя на греческомъ Синакарѣ // Записки Одесскаго общества исторіи и древностей. – Одесса, 1863. – Т. 5. – С. 620 (запись № 170).

¹⁹² Артамонов М. И. Средневековые поселения на нижнем Дону. По материалам Северо-Кавказской экспедиции. – Ленинград, 1935. – С. 19. – (Известия Гос. Академии истории материальной культуры. – Вып. 131).

¹⁹³ Издания т. наз. редакции Григора Хлатеци, называемого Церенцом: *Տար սրբոյ վկայի՛ն ճմարտն ասուոյ ազգա՛ւ ար ազան՛ հանուր՛ Կ՛րիսուեիւ*. – К. Polis, 1706; *Yaysmawur or əst patšači awur iwrum kargi ənt'əfnun surb ekefec'in*. – К. Polis, 1706-1708; *Girk' or koč'i aysmawurk'*. – К. Polis, 1730; и издание т. наз. редакции Тер Исраэля (контаминированной гораздо более поздними житиями): *Yaysmawurk' əst kargi əntrelagoyn awrinaki Yaysamawurac' Ter Israyēli*. – К. Polis, 1834.

¹⁹⁴ Мы останавливаемся только на тех исследователях, которые внесли определенный оригинальный вклад в изучение вопроса, а не ограничились только повторением выводов предшественников.

¹⁹⁵ Эмин Н. Сказанія о святыхъ Романѣ и Давидѣ (Борисѣ и Глѣбѣ) и о кончинѣ Русскаго епископа святого Ѳомы. По армянскимъ Четъи-Минеемъ // Русскій архивъ. – Москва, 1877. – Кн. 1. – С. 273-288; перепечатано в: Переводы и статьи Н. О. Эмина по духовной армянской литературѣ (за 1859-1882 гг.): апокрифы, житія, слова и др. – Москва, 1897. – С. 150-167. – (Этнографический фонд им. Н. О. Эмина. – Вып. 3). Русский

и первый выступил с гипотезой о том, что армянское житие было переведено непосредственно с русского «Сказания», претерпев при этом различные изменения. Н. Эмин считал, что переводчиком был «один из многих армян, посещавших в старину Киев и бывших свидетелем помянутых чудес (около места захоронения Бориса и Глеба. – Я. Д.), жившим долго, может быть, в этом городе и хорошо знакомым с русским языком»¹⁹⁶. Свои выводы исследователь обосновал тем, что в заключительной части армянского жития указывается, что «многие из нашей страны, видевшие эти чудеса, рассказывали нам о них»¹⁹⁷. Н. Эмин идентифицировал выражение «наша страна» с Арменией. Время создания перевода он не уточнял.

Только в самом конце XIX в. взор исследователей снова обратился к армянскому житию. Историк Восточных Церквей В. Болотов (по просьбе историка русской литературы Н. Никольского) вторично перевел это сочинение – в данном случае на церковнославянский язык. В основу своего перевода В. Болотов положил другую редакцию жития (из т. наз. официального издания 1834 г., считавшегося редакцией Тер Исраэла, а в действительности являвшегося очень раздутой более поздними вставками редакцией Григора VII Анаварзечи), помещенную в минеи под датой 24 июля и дополненную вариантами из редакции Григора Церенца (на основании трех рукописей 1578, 1620 и 1635 гг., хранимых в Петербурге). В. Болотов приложил к своему переводу записку, в основном лингвистического содержания, отмечая, что личные имена, которые в армянском житии оканчиваются на «о», «указывают на греческое посредничество». Кроме этого, исследователь обратил внимание на последовательную передачу русских «л» («люди») и «р» («рцы») только армянскими «Լ» («liwn») и «Ր» («ṙa»), но не «Բ» («bat») и «Դ» («de»). «По-видимому он (армянский переводчик. – Я. Д.) знал, что армянское “gh” (= “r”) для нашего “люди” не годится», – заключил В. Болотов. Он отметил еще, что вместо ожидаемого арм. «k’» («k’ē») на месте греч. «χ» («xi») – в древнерусском слове «мономахъ» из греч. μονομάχος – появляется чисто арм. «x» («xē»).

В. Болотов заметил также, что армянское житие Бориса и Глеба несоизмеримо больше и подробнее других житий в минее¹⁹⁸. Иных выводов,

епископ Фома, о котором упоминает Н. Эмин, – это в действительности английский святой Фома из Кентербери (ок. 1118-1170).

¹⁹⁶ Эмин Н. Сказанія о святыхъ... – С. 276.

¹⁹⁷ Цитируется по переводу Н. Эмина: Эмин Н. Сказанія о святыхъ... – С. 285.

¹⁹⁸ Бенешевичъ В. Н. Армянскій прологъ о свв. Борисѣ и Глѣбѣ // Известия отделения русского языка и словестности имп. Академии наук. – СПб., 1909. – Т. 14. – Кн. 1. – С. 212, 214, 216.

в частности, в отношении путей и времени, когда житие вошло в армянскую минею, историк не делал, а ранняя смерть помешала ему опубликовать перевод.

Н. Никольский, ознакомившись с переводом В. Болотова, решил, что армянское житие «восходит, по-видимому, к греческому оригиналу (на что указывают имена с “о” на конце), а своим содержанием близко к анонимному «Сказанию»¹⁹⁹.

Перевод В. Болотова увидел свет в 1909 г., причем он вошел, в несколько дополненном и отредактированном виде, в исследование византолога В. Бенешевича как составная часть его работы²⁰⁰. В. Бенешевич ограничился исследованием материала, подготовленного В. Болотовым (не разыскивая более древних рукописей минеи, хотя о существовании их ему было известно)²⁰¹, и выступил с резкими возражениями против тезиса Н. Эмина о переводе, выполненном непосредственно с русского оригинала. В. Бенешевич отрицал, что русское «Сказание» явилось источником армянского жития – но не указал на другой источник, так же как и не смог указать на греческое житие (или хотя бы его следы), с которого, по его гипотезе, был сделан армянский перевод. Армянское житие он считал переводом с греческого по таким (впрочем, не всегда ясно сформулированным) соображениям:

1. В Византии – среди греков – будто бы широко распространился культ Бориса и Глеба (икона в Св. Софии, запись на греческой минеи из Судака, датируемая исследователем – без достаточных оснований – началом XII в. или ранее), чего не было в Армении.
2. Упоминание в армянском житии свидетелей чудес не может относиться к армянам и к Вышгороду (почему именно – В. Бенешевич не уточнял), а связано с Константинополем, так как там была церковь Бориса и Глеба.
3. В армянском житии крещение Руси ошибочно приурочено ко временам императора Алексея I Комнина (1081-1118) потому, что именно в этот период (по мнению В. Бенешевича) в Византии широко распространился культ Бориса и Глеба.
4. Особенности передачи имен в армянском житии – исключительное употребление христианских имен Давид и Роман (В. Бенешевич не знал другой редакции армянского жития, в которой употребляются

¹⁹⁹ *Никольский Н.* Материалы для повременного списка русских писателей и их сочинений (X–XI вв.). – С. 289.

²⁰⁰ *Бенешевич В. Н.* Армянский пролог... – С. 201-236.

²⁰¹ В. Бенешевич предполагал в будущем дать более подробное исследование текста армянского жития, возможно, с критическим текстом, выработанным на более широкой основе, однако его намерение не было осуществлено.

имена Борис и Глеб) и деформация имен – соответствуют более греческому, а не славянскому написанию.

5. Известно, что для армянской минеи переводились жития с греческого, латинского и сирийского, а так как два последних языка отпадают – остается только греческий источник.

Имеющееся в армянском житии указание на то, что «многие из нашей страны, видевшие эти чудеса, рассказывали нам [о них]», В. Бенешевич истолковывал как упоминание о Византии и греках. Он не был в состоянии объяснить, почему в армянской минеи появляются три различных дня празднования памяти Бориса и Глеба (5 мая, 8 и 24 июля), и здесь уже говорил о параллелях к восточнославянской Православной Церкви, празднующей память святых много раз в году²⁰².

Несмотря на то, что в аргументации В. Бенешевича отсутствовало главное – т. е. указание на хотя бы малейшие следы существования греческого аналога – он считал возможным оценивать значение армянского жития только как «след существования греческого жития свв. Бориса и Глеба» и даже высказывать предположение, что существовавшее будто бы в Константинополе греческое житие, отредактированное для употребления паломниками, «может быть то же самое, которое было под руками у армянского переводчика»²⁰³.

Утверждения В. Бенешевича сразу же вызвали критические замечания со стороны специалиста по восточной агиографии П. Пеетерса, занимавшегося также историей армянской минеи. Он полагал существование греческого жития вообще очень проблематичным, так как в греческих Минеях подобные святые не упоминаются. П. Пеетерс указал на неправильную (у В. Бенешевича), чересчур раннюю, датировку записки на греческой минеи из Судака. Он приходил к выводу, что «l'hypothèse d'un original grec, si on la maintient, devra donc être soutenue par une autre preuve; mais nous ne voyons pas qu'elle soit seule possible»²⁰⁴. П. Пеетерс высказал предположение, что армянское житие могло быть создано в среде армянских колоний в Крыму, а искажения в нем возникли на пути из Киева в Крым. К сожалению, никто из последующих исследователей не обратил внимания на эти (и другие) критические высказывания П. Пеетерса.

В результате этого, историк литературы С. Бугославский несколько лет позже заговорил просто об армянском житии, переведенном с греческого,

²⁰² Бенешевичъ В. Н. Армянскій прологъ... – С. 208-213.

²⁰³ Там же. – С. 213.

²⁰⁴ P[eeeters] P. [Рец. на:] Бенешевичъ В. Н. Армянскій прологъ... // *Analecta Bollandiana*. – Bruxelles; Paris, 1911. – Т. 30. – Р. 375.

а данные, почерпнутые из армянского сочинения, рассматривал как приметы несуществующего греческого²⁰⁵.

Новая публикация двух редакций армянского жития – вместе с французскими переводами – текста из рукописи 1316 г., помещенного в минеи (т. наз. редакции Тер Исраэла, под датой 5 мая), и печатного текста 1834 г., помещенного под датой 24 июля (уже републикованного ранее В. Бенешевичем, редакции Григора VII Анаварзеци) – предпринята историком Церкви Г. Баяном в связи с изданием полного (но не критического) текста армянской минеи²⁰⁶, не повлияла на общие выводы. Сам Г. Баян, правда, не высказывался по поводу путей, какими житие Бориса и Глеба попало в армянскую минею, но по некоторым его примечаниям к тексту армянского жития²⁰⁷ можно заключить, что он также склонялся к гипотезе о греческом посредничестве.

В 40–50-х гг. XX в. фактически совершенно четко формируются две противоположные точки зрения – мнение о непосредственном переводе армянского жития с русского (А. Абрагамян, К. Григорян, Л. Хачикян) и утверждение о переводе его с гипотетического, все еще не найденного, греческого жития (Л. Меликсет-Бек, А. Поппе).

Арменовед Л. Меликсет-Бек, который републиковал (в свою очередь – с русским переводом) текст 1316 г. по изданию Г. Баяна²⁰⁸, полемизировал с Н. Эмином, в основном используя данные антропониимии, и утверждал, что «армянский пролог о Борисе и Глебе является обработкой греческой версии»²⁰⁹. По мнению Л. Меликсет-Бека, перевод с греческого на армянский был выполнен не ранее конца XII в., вероятнее всего в первой половине XIII в., но не позже 1251 г., когда армянское житие было включено в минею Тер Исраэла.

Заслугой представителя гипотезы о византийском посредничестве, историка древней Руси А. Поппе нужно считать хорошо обоснованное утверждение о том, что исходным пунктом для армянского жития явилось русское «Сказание» в полной редакции, выполненное на Руси в 1115 г. (или несколько лет позже). Оно было соответствующим образом сокращено для армянской минеи, а также деформировано будто бы двойным переводом на

²⁰⁵ Бугославський С. Україно-руські пам'ятки XI–XVIII вв. про князів Бориса та Гліба. (Розвідки й тексти). – К., 1928. – С. XIII, XXXII. – (Пам'ятки мови та письменства давньої України. – Т. 1).

²⁰⁶ Le synaxaire arménien de Ter Israel / Publ. et trad. par le G. Bayan // Patrologia Orientalis. – Paris, 1930. – Т. 21. – Р. 397-403, 770-779.

²⁰⁷ Ibid. – Р. 399 (объяснение искажения топонима Вышегородь калькой из греческого).

²⁰⁸ Меликсет-Бек Л. М. Древняя Русь и Армения... – С. 143-151.

²⁰⁹ Там же. – С. 127; сравни: Меликсет-Бек Л. М. Из истории русско-армянских отношений // Известия Академии наук Армянской ССР. – С. 25.

греческий и армянский. В результате сравнения текстов – русского и армянского – А. Поппе определил главные отличия (сокращения) армянского жития, которые, по его мнению, возникли еще в греческом житии²¹⁰. Вместе с этим, А. Поппе, следом за С. Бугославским, говорил о греческом житии как реально существующем, по данным, почерпнутым из армянского жития, присоединяя к ним явно неверные утверждения, например, что «греческий перевод Сказания знал русских святых лишь под этими (т. е. Давида и Романа. – Я. Д.) именами»²¹¹.

Раньше, до того как нами был проведен детальный анализ армянского жития, мы также придерживались мнения о византийском посредничестве между русским «Сказанием» и армянским житием²¹².

Приверженцы другого направления, исключая греческое посредничество, постепенно вносили определенные коррективы в существующие взгляды. А. Абрагамян только поддерживал интерпретацию Н. Эмина, комментируя выражение «наша страна» в армянском житии исключительно как синоним Армении, а другие места жития как «указание на пребывание армян на Киевской Руси в XI–XII вв. и близкое знакомство с ней»²¹³.

К. Григорян пришел к выводу, что армянское житие составлено до 1240 г., т. е. ранее того года, когда в Вышгородском храме, разрушенном монголами, погибли мощи Бориса и Глеба, – так как после этого времени нельзя было уже говорить (как об этом пишется в армянском житии) о чудесах, которые «совершаются и поныне»²¹⁴.

Л. Хачикян сначала считал, что армянское житие появилось до 1251 г. (т. е. до кончины вардапета Ванакана, по поручению которого Тер Израэл составлял mineю)²¹⁵. В дальнейшем он уточнил датировку, приурочивая составление армянского жития к промежутку времени между 1173 г. (дата возобновления храма Бориса и Глеба, сообщаемая в mineи – кстати, неверна; см. ниже) и 1249 г. (год смерти Тер Израэла)²¹⁶. Л. Хачикян полемизировал

²¹⁰ *Poppe A.* Opowieść o męczeństwie... – Nr. 3. – S. 282.

²¹¹ *Поппе А.* О времени... – С. 21.

²¹² *Дашкевич Я.* [Рец. на:] Амирян С. Армяно-украинские литературные связи... // *Revue des Études Arméniennes. Nouvelle série.* – Paris, 1973-1974. – Т. 10. – P. 401; то же самое в: *Patma-banasirakan handes.* – Erevan, 1974. – Nr. 1. – P. 240.

²¹³ *Abrahamyan A. G.* Nahařot urvagic... – Hat. 1. – P. 121; см. также: *Ejusd. Ārus žolovurdə ev Moskvān miřnadaryan hay matenagrut‘yan meř* // *Erevan petakan hamalsarāni Gitakan ařxatut‘yunner.* – Erevan, 1948. – Hat. 27. – P. 220-221.

²¹⁴ *Григорян К. Н.* Из истории... – С. 330.

²¹⁵ *Хачикян Л. С.* Армянские колонии на Украине в XVI–XVII вв. // Великая дружба. – Ереван, 1954. – С. 196; арм. перевод в: *Teřekagir, Nasarakakan gitut‘yunner.* – Ērėvan, 1954. – Nr. 4.

²¹⁶ *Хачикян Л. С.* Новые материалы... – С. 111-112.

с Л. Меликсет-Беком, указывая, что под «нашей страной» можно понимать только Армению, что армяне действительно бывали в Киеве, а потом рассказывали армянину-сочинителю о Борисе и Глебе, о связанных с ними чудесах. Другими словами, Л. Хачикян выдвинул гипотезу о том, что армянское житие не было выполнено как перевод непосредственно с русского оригинала, а «изложено на основании устных рассказов армян, приехавших в Армению из Киева»²¹⁷, чем и были вызваны многочисленные искажения личных имен.

До того, как перейти к анализу армянского жития с целью разрешения вопроса о том, с какого же языка, где именно и когда был выполнен перевод сочинения на армянский язык, необходимо привести те основные данные из текста этого жития, вокруг которых, главным образом, ведется дискуссия.

Итак, в житии Бориса и Глеба, помещенном в рукописной минеи, переписанной в 1316 г. в Крыму (рукопись хранится в Национальной библиотеке в Париже под № 180), имеются следующие конечные абзацы (по русскому переводу Л. Меликсет-Бека, по французскому – Г. Баяна): «И много других чудес, [совершенных] теми святыми, описаны в полной их истории, и чудеса совершаются и поныне. Об этом же рассказывают нам другие из нашей страны, бывшие очевидцами.

После смерти Ростола [Ярослава] воцарились сыновья его Блатим [Владимир] и Монамах [Мономах], которые еще больше, чем их отец, чествовали святых. Они украсили раку [с мощами] святых золотом и серебром, а храм возобновили, придав ему большее великолепие, в лето армянской эры 621 [=1173].

С большим торжеством Русь празднует память их много раз в году, ибо в каждый праздник изливается благодать исцеления ко всем недужим и немощным».

«Il y a encore d'autres miracles de ces saints qui sont écrits dans leur histoire complète. Ils opèrent des prodiges jusqu'aujourd'hui. Bien de gens des notre pays, après en avoir été témoins, nous les racontent.

Ceux qui régnèrent après la mort de Rostolos, ses fils Blatimos et Monamax, honorèrent les saints plus que leur père; ils embellirent la tombe des saints d'or et d'argent et donnèrent au temple un nouvel éclat en l'année de l'ère arménienne six cent vingt et un.

Tous les Ruthènes célèbrent en grande pompe leur fête plusieurs fois dans l'année, car à chaque fête les grâces de guérison débordent sur toutes sortes d'infirmes et d'affligés»²¹⁸.

²¹⁷ Хачикян Л. С. Армянские колонии... – С. 196.

²¹⁸ Меликсет-Бек Л. М. Древняя Русь и Армения... – С. 150-151; Le synaxaire arménien de Ter Israel... – P. 403.

В том же самом тексте 1316 г. имеются следующие антропонимы, топонимы и этнонимы, связанные с Русью (мы даем их в сравнении с ономастикой жития Бориса и Глеба по древнейшему сохранившемуся русскому тексту – т. наз. Успенскому сборнику конца XII или начала XIII в.)²¹⁹.

В русском тексте	В армянском тексте ²²⁰
1	2
Антропонимы	
Давыдъ (Davyd’)	Դավիթ (Dawit’)
Романъ (Roman’)	Ռոմանոս (ĖRomanos)
Борисъ (Boris’)	Պարիս (Pawris, произн. Poris / Boris)
Глѣбъ (Hlѣb’) ²²¹	Հլէպ (Hlĕp / Hlĕb)
Володимиръ / Володимиръ (Vołodimir’ / Vołodimir’)	Փավմերոս (P’ĕmeros)
Сѣопѣлкѣ = Свѣтопѣлкѣ (Sĕop’ĕk’ = Sviĕtop’ĕk’)	Ստափօլկաս (Stapōlkas)
Георгии (Heōrhii) Ярославъ (Iaroslav’)	Գէորգ (Gĕorg) Րաւստաւլոս (Ėawstawlos, произн. Ėostolos) ²²²
Миронѣгъ (Mironĕh’) Иѡанъ (Iōan’)	Մեօնոս (Meōnōs) Յովհաննէս (Yovhannĕs)

²¹⁹ Успенский сборник... – С. 42-58. Сравни также ставшие классическими критические издания текста русского жития: *Абрамович Д. И.* Жития святых мучеников Бориса и Глеба и службы им. – Петроград, 1916. – (Памятники древнерусской литературы. – Вып. 2); *Бугославський С.* Україно-руські пам’ятки... Издание Успенского сборника имеется также в репринте: Сборникъ XII вѣка Московскаго Успенскаго Собора / Hrsg. von Sachmatov und Lavrov. Photomechanischer Nachdruck mit einer Einführung von D. Cizevskij. – Gravenhage, 1957. Издание Д. Абрамовича также имеется в репринте: Die altrussischen hagiographischen Erzählungen und liturgischen Dichtungen über die Heiligen Boris und Gleb. Nach der Ausgabe von Abramoviĕ in Auswahl neu herausgegeben und eingeleitet von L. Müller. – München, 1967. – (Slavische Propyläen. – Bd. 14).

²²⁰ В первой колонке, посвященной русскому тексту, дается написание в оригинале и транслитерации, во второй колонке, посвященной армянскому тексту, – написание в оригинале, транслитерации и, в некоторых случаях (когда, по нашему мнению, транслитерация расходится с произношением), – произношение.

²²¹ Обоснование такой именно транслитерации смотри ниже.

²²² *Меликсет-Бек Л. М.* Древняя Русь и Армения... – С. 146-147; ошибочно идентифицирует Ėostolos с именем Святослав; на с. 148, 151 правильно – с именем Ярослав.

1	2
Володимиръ же иже и Мономахъ (Vołodimir' žе iže i Monomax'')	Բլատիմոս և Մամախախի (Blatimos / Bladimos ew Mawnamax, произн. Monamax)
Топонимы	
Кыѣвъ (Kyiev'')	Չիւվայ (Kiwvay, произн. Kiuvay)
Въшегородъ (Vyšehorod'')	Վեսոլոադոն (Vesoloatòn / Vesoloadòn)
Этнонимы	
Роусь (Rus') ²²³	Րուս (Rus)
Печенѣгъ (Pečeněh'')	Պիճախիկ (Picank)

На этом материале – а также с привлечением данных из армянского жития вообще – мы попытаемся проанализировать шесть вопросов, имеющих непосредственное отношение к задачам нашего экскурса: 1) интерпретация выражения «наша страна» в армянском житии; 2) передача имен собственных в армянском тексте; 3) сравнительная фонетика русских и армянских имен собственных; 4) хронологические детерминанты в армянском житии; 5) интерпретация выражения «полная история» в армянском житии; 6) культ Бориса и Глеба среди армян.

1. «*Наша страна*». Имеющееся в третьем абзаце с конца армянского жития выражение «наша страна» («*տեր աճարհո*») употребляется во всем сочинении только один-единственный раз. Нужно обладать особым видом «византоцентризма» (под ним мы, в данном случае, подразумеваем, в первую очередь, отсутствие понимания возможности внешних контактов Русской Православной Церкви без посредничества или контроля Византии), чтоб точное и недвусмысленное выражение в армянском произведении понимать как символ Византии. С одной стороны, отношения между армянами и Византией в XII–XIII вв., в частности и в церковной области, были далеко не идеальными, с другой – уровень армянского национального самосознания был настолько высок, что употребление в армянской минеи выражения «наша страна» в смысле «Византия» совершенно исключается. Да и во всей большой по объему армянской минеи (1043 страницы в константинопольском издании 1706-1708 гг., 1923 страницы двойного (армянского и французского) текста в парижском издании 1910-1930 гг.) мы не нашли ни одного

²²³ Реконструировано, так как в русском житии имеется только прилагательное «роусьскѣи» («*rus'sky*»).

случая употребления выражения «наша страна» в смысле «Византия». Было бы очень странно, если бы в одном-единственном житии этой минеи выражение «наша страна» обозначало не то, о чем говорит это понятие, т. е. не Армению, а Византию.

Возможное подозрение, что под «нашей страной» следует понимать страну русов и что это выражение механически перенесено из русского жития, отпадает, так как в этом последнем нет соответствующей параллели. В русском житии постоянно употребляется выражение «Русьска сторона» или же «земля Роусьска», что и переводится в армянском житии как «ašxarhn / yaš-xarhn Rūsac'».

Все это говорит о том, что «наша страна» – это Армения, а, соответственно, люди из «нашей страны», наблюдавшие чудеса, – армяне, приезжавшие на Русь, посещавшие Киев и его окрестности (Вышгород).

2. *Ономастика*. Сравнение собственных имен (антропонимов, топонимов, этнонимов) русского и армянского житий дает ряд наблюдений.

Во-первых, это иногда столь разительное искажение первоначального звучания, что, если бы не было русского оригинала, реконструкция первоначальной формы вызывала бы значительные затруднения, а иногда была бы просто невозможной: рус. Vołodimir'' → арм. P'ġameros или же Blatimos / Bladimos; Iaroslav'' → Rostolos; Vyšehorod'' → Vesoloatōn / Vesoloadōn. Только в одном случае мы разрешаем себе указать на ошибку переписчика, прочитавшего первоначальное арм. «ġ» («ġa») как «o» («vo») ²²⁴ в топониме: рус. Vyšehorod'' → арм. Vesoloatawn / Vesoloadawn, произн. Vesoloatōn / Vesoloadōn (← арм. *Vesolġaton / Vesolġadon). Наталкивает на размышления также тот факт, что одно русское имя Vołodimir'' дается в армянском житии в двух вариантах: P'ġameros и Blatimos / Bladimos. Это как будто говорит не о двух различных тенденциях передачи русских имен, а скорее о двух различных лицах (переводчике и редакторе), принимавших участие в составлении армянского жития.

Так или иначе, искажения можно объяснить только тем, что или переводчик-армянин плохо разобрал имена в русском тексте, или же, что редактор или, возможно, первые переписчики (по крайней мере еще до 1316 г.!) исказили первоначальное правильное написание армянского перевода. Нужно отметить, что на протяжении дальнейших пяти столетий переписчики незначительно изменили эти уже искаженные имена, довольно точно (насколько

²²⁴ Для того, чтоб избежать возможных недоразумений, мы здесь и дальше – из-за технических трудностей при печатании букв различных алфавитов – даем в скобках и кавычках названия букв армянского, русского и греческого алфавитов.

можем судить по публикации текстов XVII, XVIII, XIX вв.) и с минимальными деформациями соблюдая раз принятое правописание. До тех пор, конечно, пока не будет обследовано определенное количество древних (XIII–XV вв.) миней, делать выводы о том, каким образом возникли указанные искажения, преждевременно – гипотетических построений было довольно много²²⁵.

Во-вторых, эти искажения, вызванные особенностями русской палеографии (говоря современным термином), с деталями которой переводчик-армянин не был знаком. Таким образом, из сокращенного написания под титлой имени $\overline{\text{S}}\text{top}''\text{I}k'' = \text{Sviatop}''\text{I}k''$ (первая часть этого составного имени – прилагательное «святой», которое в старорусском писалось обычно сокращенно как « $\overline{\text{st}}$ ») возникло странное имя *Stapolkas*. На основании такого именно армянского написания можно со всей категоричностью утверждать, что переводчик переводил с древнерусского, а не греческого текста (в последнем подобное сокращение славянского слова немыслимо). Для сравнения укажем, что данное имя всегда более точно передавалось греческими авторами: $\Sigma\psi\epsilon\upsilon\delta\omicron\pi\lambda\omicron\kappa\omicron\varsigma$ (у Константина Порфиrogenита; первый гласный здесь еще насализирован, что соответствовало восточнославянскому произношению в середине X в.) или $\Sigma\psi\alpha\tau\omicron\lambda\omicron\upsilon\lambda\kappa\omicron\varsigma$ (в греческой минеи из Судака XIII в., синхронно или несколько позже армянского жития). Эти написания лишней раз доказывают, что при наличии промежуточного византийского жития никогда не могло бы возникнуть армянское написание *Stapolkas*.

В-третьих, это совершенно точная передача тех имен, с которыми переводчик был знаком хотя бы по армянской литературе того времени: рус. *Davyd*'' → арм. *Dawit*'', *Roman*'' → *Romanos*, *Heórhii* → *Gēorg*. Имя *Ióan*'' он совершенно правильно перевел на арм. *Yovhannēs*.

В-четвертых, обладая, несомненно, определенным знанием греческого языка – *lingua franca* того периода, особенно в области церковных контактов, переводчик-армянин для того, чтоб облегчить восприятие чужих славянских имен армянскому читателю (также отчасти находившемуся в кругу воздействия византийской культуры), присоединил окончания «os», «as» к славянским и скандинавским именам. Таким образом (кроме известного ему из греческого *Romanos*) возникли: рус. *Volodimir*'' → *P'āmeros*, *Blatimos* / *Bladimos*; $\overline{\text{S}}\text{top}''\text{I}k''$ → *Stapōlkas*; *Iaroslav*'' → *Rostolos*; *Mironēh*'' → *Meřonēos*. Чрезвычайно показательно, что, с другой стороны, переводчик не осознал греческую этимологию одного имени, воспринятого русским языком того

²²⁵ Попытки, предпринимаемые в свое время В. Бенешевичем (*Бенешевичъ В. Н. Армянскій прологъ...* – С. 211-212) и Г. Баяном (*Le synaxaire arménien de Ter Israel...* – P. 399), нельзя считать удовлетворительными.

времени уже без окончания «os»: греч. Μονομάχος → рус. Мономах²²⁶ (борец, гладиатор, также командующий²²⁶). Переводчик передал его без первоначального греческого окончания «os»: рус. Мономах²²⁶ → арм. Մոմախ. Это последнее написание – второе (наряду с антропонимом Տարօկաս) важное доказательство непосредственного перевода с русского оригинала. Невозможно ведь представить себе, что переводчик, присоединивший окончание «os», «as» к русским и скандинавским именам (или – механически переписавший имена с этим окончанием из греческого текста – если принять теорию византийского посредничества), вдруг отбросил окончание чисто греческого слова, которое в греческом тексте могло быть написано только с «os» (Μονομάχος).

Необходимо также отметить, что в последнем случае (т. е. употребляя антропоним арм. Մոմախ) переводчик полностью сохранил структуру двучленного (считая только имена существительные без других слов, играющих вспомогательную роль) антропонима рус. Volodimir²²⁶ Մոմախ²²⁶ в том же виде, в котором она имеется в русском оригинале. Из оборота рус. Volodimir²²⁶ չե ի՛նչ ի Մոմախ²²⁶ переводчик, не поняв точно его смысл (Владимир он же и Мономах), сделал Blatimos / Bladimos ew Մոմախ и воспринял этот один двучленный антропоним как два антропонимы двух различных лиц. Такой несомненный буквализм армянского перевода – третье антропонимическое доказательство того, что оригиналом для него послужил древнерусский текст. Стоит еще отметить, что славянское имя Volodimir²²⁶ передавалось византийскими хронистами XI–XII вв. как Βλαδιμῆρος, что не соответствует армянской передаче.

В-пятых, два имени (впрочем – два главных для всего жития) – имена святых, вынесенные в заглавие жития, переводчик пытался передать без искажений (эти самые важные имена он хотел оставить в неприкосновенности), что ему и удалось: рус. Boris²²⁶ → арм. Poris / Boris; Ռեթ²²⁶ → Ռեթ / Ռեթ. Совершенно ясно, что более привычные для армянина христианские имена-дублеты святых рус. Davyd²²⁶ → Dawit²²⁶, Roman²²⁶ → Romanos передаются также без искажений.

Выдвигаемый приверженцами «византоцентрического» направления аргумент, что армянское житие будто бы знает Бориса и Глеба исключительно под их христианскими именами (и что это должно бы, в свою очередь, подтверждать наличие греческого источника), – после публикации в 1930 г. текста армянского жития 1316 г. – потерял всякий смысл. (Тем не менее он

²²⁶ Эпитет византийского императора Константина IX (1042-1055), присоединенный в дальнейшем к имени киевского великого князя Владимира II Всеволодовича, внука (по матери) Константина IX.

был повторен А. Поппе совсем недавно, в 1973 г. – см. выше). В заглавии армянского жития сообщаются славянские имена святых, а исключительное употребление имен Давид и Роман в дальнейшем тексте продиктовано, несомненно, как редакционными соображениями (чтоб не вводить путаницу в умы читателей-армян²²⁷), так и тем, что имена Давид и Роман были более привычными для армянской среды.

В-шестых, в армянском тексте остались топонимы и этнонимы, существующие в армянском языке ранее и независимо от жития. У них сохранился собственный характерный облик: арм. *Կիւլա* соответственно рус. *Кюлеу*, арм. *Րուս* соответственно рус. *Русь*. Отдельное место занимает этноним арм. *Քիստիկ* (рус. *Реценѣх*’), аналогичный греческому.

Таким образом, сравнительное изучение русской и армянской ономастики житий позволяет определить три признака того, что перевод был выполнен с древнерусского оригинала: а) сохранение русского сокращенного написания антропонима рус. *Տօրիկ*’ → арм. *Տարօկաս*; б) передача греческого имени *Μονομάχος* в русской форме *Мономах*’ → арм. *Մոմախ*; в) передача русского двучленного антропонима *Volodimir*’ *že iže i Monomach*’ как арм. *Յատիմոս / Յադիմոս և Մոմախ*.

3. *Фонетика*. Еще В. Болотов обратил внимание на некоторые особенности передачи древнерусских букв в армянском житии: рус. «л» («lyudi») последовательно передается как арм. «լ» («liwn»), а не «ղ» («lat»); рус. «г» («гсу») как арм. «գ» («ga»), а не «ր» («re»). В свете неизвестного В. Болотову армянского текста 1316 г. эта последовательность выдержана только для рус. «л» → арм. «լ»: рус. *Нѣб*’ → арм. *Ուրբ / Ուրբ*; *Տօրիկ*’ → *Տարօկաս*; *Volodimir*’ → *Յատիմոս / Յադիմոս*. Русское «г» передается то как арм. «ր», то как арм. «գ»: рус. *Roman*’ → арм. *Րօմանոս, Իարոսլավ*’ → *Րօստոլոս, Միրոնի*’ → *Մեթոնեօս*, *Русь*’ → *Րուս*, однако рус. *Boris*’ → арм. *Քիստիկ / Boris, Volodimir*’ → *Քիստիկ / Յատիմոս, Մոմախ*’ → *Քիստիկ*.

Разнобой в передаче губных: рус. «б» («buki») – как арм. «բ» («pē»), и рус. «р» («рокоу») – также как арм. «ր» («pē»), объясняется тем общеизвестным нестойким положением в области мутации согласных, которое наблюдается в армянском языке не только в XII–XIII вв. Поэтому: рус. *Boris*’ → арм. *Քիստիկ / Boris, Մոմախ*’ → арм. *Քիստիկ / Մոմախ*, а также рус. *Տօրիկ*’ → *Տարօկաս, Քիստիկ*’ → *Քիստիկ* (здесь также под влиянием традиционного написания

²²⁷ Для более искушенных читателей-русов, знакомых с реалиями древней Руси, идентичность Бориса и Глеба с Давидом и Романом (в русском житии славянские и христианские имена князей чередуются) была совершенно понятной, хотя бы в связи с тем, что культ двух святых на Руси был очень интенсивным.

данного этнонима в армянском языке). Подобным образом рус. «d» («dobro») передается то как арм. «d» («da»), то как «t» («tíown»); рус. «t» («tverdo») – как арм. «t» («tíown»): рус. Davyd” → арм. Dawit’ (несомненное влияние традиционного написания), но Vołodimir” → Blatimos / Bladimos, Vyšehorod” → Vesoloaton / Vesoloadon, а также Stop”lk” → Stapolkas.

Все эти написания имеют свою специфику, но совершенно другие явления из области передачи русских согласных средствами армянской графики чрезвычайно убедительно доказывают, что армянин-переводчик владел не только книжным, но и разговорным русским языком того времени, причем языком с такими особенностями восточно-южнорусского (киевского) диалекта, которые до сих пор являются одной из наиболее выраженных отличительных черт украинского языка.

На подобные выводы наталкивает, в первую очередь, передача рус. «г» (укр. «hlaho»), рус. «głago») как арм. «Հ» = «h» («ho») в антропониме рус. Нѣб” → арм. НĒр // НĒb²²⁸. Значение именно этого типа передачи не ограничивается его ролью как доказательства непосредственного перевода с русского на армянский, но является одновременно чрезвычайно важным для славянского языкознания свидетельством того, что на южнорусской почве рус. «г» в XII–XIII вв. произносилось, несомненно, не как взрывное «g», а как фрикативное «h»²²⁹. Армянское написание НĒр / НĒb было бы совершенно невозможно при греческом языковом посредничестве, независимо от того, какие бы графические средства греческого языка употреблялись для передачи рус. антропонима Глѣбъ. В том случае, если бы рус. «г» передавалось как взрывное греческое «γ» («gamma»), т. е. греч. Γλεβ, оно дало бы арм. «q» = «g» («gim»), → арм. Գլէւ. В другом случае, если бы рус. «г» передавалось как фрикативное греческое «χ» («xi»), т. е. → греч. *Χλεβ, оно дало бы арм. «ř» («xē»), арм. Իւլէւ. В греческом языке XII–XIII вв., как известно, не было другого средства фонетически более-менее адекватной передачи фрикативного рус. «г» = «h», как только при помощи *spiritus asper* при наличии гласных или «р» («го») в начале слова. При другой позиции фрикативного «h» его или пропускали (нолевое написание) или же передавали как «χ» («xi»).

²²⁸ Чтоб избежать недоразумений, необходимо подчеркнуть, что для обозначения двух различных фонем – фонемы «h» в украинском (древнеюжнорусском) языке и фонемы «g» в русском (древнесевернорусском) языках употреблялась и употребляется идентичная графема «г».

²²⁹ Из-за того, что в нашем очерке речь идет о сравнении систем передачи графем в трех языках – армянском, русском и греческом, мы вынуждены – чтоб не вводить путаницу с греческими графемами – отказаться от передачи русского фрикативного «г» знаком лингвистической транскрипции «γ» (“gamma”), употребляя вместо него «h».

Для того, чтоб наши рассуждения стали более рельефными, необходимо посвятить несколько слов происхождению антропонима Нлѣр / Нлѣб. Германская этимология данного антропонима не подлежит сомнению – в старонордичном он звучал как Guðleifr («приятный Богу»), а на Русь он попал вместе со скандинавами²³⁰. Эта этимология общепринята²³¹, а в нашем случае, кроме этого, носитель антропонима – князь Глеб – был по крови частично скандинавом. Совершенно ясно, что антропоним до его заимствования южнорусским языком начинался со взрывного «g».

Эволюция g>h в данном антропониме могла состояться только на южнорусской (древнеукраинской) почве, для которой подобная спирализация является специфическим явлением, отличающим украинский язык (g>h) от русского, вообще не имеющего (кроме южных диалектов) фонемы «h». Арм. «h» («hos») здесь отобразило фрикативное произношение южнорус. «g». Именно это произношение было усвоено – а оно могло быть усвоено только на слух, а не письменным путем – в южнорусском (древнеукраинском), киевском окружении.

Армянское свидетельство, между прочим, имеет огромное значение для исторической фонетики украинского языка. Армянская передача русского антропонима Глѣбъ как Нлѣр / Нлѣб является не только примером спирализации g>h в данном, впрочем, очень характерном случае. Дело в том, что армянское написание засвидетельствовало спирализацию g>h в слове иностранного – для южнорусского (древнеукраинского) языка – происхождения. Спирализация g>h здесь указывает на завершение процесса общей спирализации g>h в основном славянском словарном составе – из-под влияния этого господствующего языкового процесса неспособны были вырваться в конце XII – начале XIII вв., то есть во время, когда, по-видимому, был выполнен и отредактирован (для минеи) армянский перевод жития, даже слова иностранного происхождения со взрывным «g»²³².

²³⁰ Сравни: *Соболевский А.* Два личных имени // Русский филологический вестник. – Варшава, 1910. – Т. 64. – № 3-4. – С. 178-179; *Vasmer M.* Kritisches und Antikritisches zur neueren slavischen Etymologie // Rocznik Slawistyczny. – Kraków, 1913. – Т. 6. – С. 211; *Ejusd.* Zu den germanischen Personennamen im Altrussischen, 1. Glëzb // Zeitschrift für slavische Philologie. – Leipzig, 1927. – Bd. 4. – S. 412; *Ejusd.* Wikingerspuren in Russland // Sitzungsberichte der Preussischen Akademie der Wissenschaften. Philosophisch-historische Klasse. – Berlin, 1931. – S. 649.

²³¹ *Vasmer M.* Russisches etymologisches Wörterbuch. – Heidelberg, 1953. – Bd. 1. – S. 272; *An Etymological Dictionary of the Ukrainian Language / Ed. by J. Rudnyč'kyj.* – Second rev. ed. – Winnipeg, 1966. – Parts 1-5. – P. 647.

²³² Более подробному рассмотрению данного явления посвящена наша статья «До історії української фонетики. (Графема g у вірменській передачі кінця XII – початку

Возможно, что в передаче антропонима рус. *Mironĕh*'' → арм. *Meḡonēos* (← **Meḡonehos*) мы имеем пример фиксации носовой передачи фрикативного «h», который был употреблен под влиянием подобного типа носовых передач в греческом языке. Это предположение подтверждается, по крайней мере, тем, что армянский переводчик не слышал здесь взрывного «g», которое передал бы как арм. «g» («gim»).

Наше мнение о знании переводчиком разговорного древнеукраинского (южнорусского) языка держится не на одной только фонеме «h». Спирантизация $g > h$ – не единственное фонетическое явление, характерное для южнорусского (древнеукраинского) языка, которое засвидетельствовал армянский переводчик. Уже в древнеукраинском языке отмечалось спутывание графем «ы» («уегу») и «и» («іže»), в связи с тенденцией слияния гласной переднего ряда «и» с гласной заднего ряда «ы» в новую гласную передне-среднего ряда и средне-высокого подъема, для обозначения которой в украинском языке сейчас употребляется графема «и» («у»). Ряд примеров свидетельствует о том, что армянин-переводчик зафиксировал это фонетическое явление в своем переводе. Как известно, средствами армянской графики невозможно передать как гласную заднего ряда «ы» («уегу»), так и гласную передне-среднего ряда, укр. «и» («у»). Эта последняя гласная в ушах армянина-переводчика никак не могла ассоциироваться с армянской фонемой «i» (графема «ini»), и он передавал ее более близкой на слух арм. графемой «e» («уеџ»), отражающей гласную переднего ряда среднего подъема «e». Тем самым он нехотя отразил еще одно явление древнеукраинского языка, состоящее в том, что гласные «e» (графема «uest'») и «и» (графема «у») в безударной позиции приближаются и сливаются в один средний звук (что в древнеукраинских текстах подтверждено путаницей графем «e» («uest'»), «и» («іže»), «ы» («уегу»)).

Таким образом рус. *Vyšehorod*'' дало арм. *Vesolōaton / Vesolōadon* (← **Vesolāton / Vesolādon*); рус. *Vołodimir*'' (с произношением, по-видимому, **Vołodymyr*) → арм. *P'āmeros*; рус. *Mironĕh*'' (с произношением, по-видимому, **Myronĕh*) → арм. *Meḡonēos* (← **Meḡonēhos*). Наряду с этим сохранялось традиционное написание рус. *Davyd*'' → арм. *Davit'*, рус. *Boris*'' → арм. *Poris / Boris* (под влиянием греческих окончаний на «is»). Армянский язык сохранил также особо высокое (по артикуляции) произношение гласного заднего ряда «ы» в топониме рус. *Kyiev*'' → арм. *Kiwvay* (транслитерация;

XIII ст.)), которая печатается в журн. «*Slavia*» (Прага) (1977. – Seš. 3. – S. 227-235). В нашей настоящей статье, в связи с засвидетельствованной спирантизацией $g > h$ в южнорусском языке, во всех случаях рус. «г» («hlahoŋ'») транслитерируем как фрикативное «h» (а не как взрывное «g»).

произношение, по-видимому, *Kiçya*). Это написание, бесспорно, возникло раньше, независимо от армянского жития, и не является транслитерацией соответствующего топонима из русского жития. Оно находит синхронную параллель в арабском написании названия столицы Руси *وليك* (транслитерация *Kj'w*; у аль-Идриси, XII в.). Указанное явление – передача южнорусского (древнеукраинского) «и» («у») армянской графемой «е» («уеџ») – имеет полную параллель в передаче укр. «и» в немецких текстах XVIII–XIX вв. Из-за того, что в немецком языке (как и в армянском) отсутствует аналогичный украинскому высокий гласный заднего ряда, его часто передавали в немецких текстах графемой «е».

Следующим доказательством знакомства армянина-переводчика с разговорным южнорусским языком нужно считать передачу русской графемы «ъ» («уег») в середине слова, в т. наз. сильной позиции как арм. «о», («во»), что соответствует фонетическому содержанию данной полуредуцированной гласной в сильной позиции, – с одновременным отсутствием передачи в армянском тексте русской графемы «ъ» («уег») при ее расположении в абсолютном конце слова (в т. наз. слабой позиции), где данная графема превратилась в знак, лишенный фонетического содержания (вследствие полной редукции гласной). Итак, рус. *Stor'ik* → арм. *Stapolkas* и ряд примеров с отсутствием передачи «ъ» («уег») в абсолютном конце слова в ономастике армянского жития.

Русскую графему «о» («оп») переводчик-армянин в большинстве случаев передавал графемами арм. «о» («во»), «ò» («о») и «aw» («ауб» + «уіwn»). Последний тип передачи рус. «о» как арм. «щц» = «aw» может вызвать необходимость дифференциации, так как если рус. *Boris* → арм. *Pawris / Bawris* (транслитерация), произносимое, несомненно, как *Poris / Boris; Iaroslav* → *Rawstawlos* (транслитерация) = *Rostolos* (произношение); *Monomax* → *Mawnamax* (транслитерация) = *Monomax* (произношение), то рус. *Davud* → арм. *Dawit* (транслитерация и произношение), что соответствует традиционной передаче и традиционному произношению. Употребление двух знаков «a + w» («ауб» + «уіwn») вместо одного «о» («во») или «о» («о»), безусловно, может рассматриваться как датирующий признак, подчеркивающий древность изготовления перевода²³³.

Изучение фонетических особенностей армянской передачи русских имен можно продолжить, тем не менее мы полагаем, что уже достигнутые итоги полностью подтверждают тезис о практическом знакомстве армянина-переводчика с южнорусским (древнеукраинским) языком. При этом нужно, конечно, помнить не только о том, что многочисленные искажения мешают

²³³ См.: *Abrahamyan A. G. Hayoc' gir ev grçut'yun. – Érévan, 1973. – P. 60.*

<i>Anthroponymes</i>	
Давыдъ (Davyd")	Ἐπιθῖρ (Dawit ^c)
Романъ (Roman")	Ῥομῶνιστο (Ῥomanos)
Борисъ (Boris")	Ἐπιθῖρ (Pawris, <i>prononcé</i> Poris // Boris)
Глѣбъ (Hlěb")	Ἠλῆβ (Hlěp // Hlěb)
Володимиръ // Володимиръ (Volodimir" // Volodimir')	Φλωδῖερνο (P ^c āmeros)
Сѣтопѣлкъ = Свѣтопѣлкъ (Stor"tk" = Sviator"tk")	Σητωπολκασ (Stapólkas)
Георгии (Geórhii)	Γεοργ (Geörg)
Іарославъ (Iarostav")	Ῥωλυστωλῆνο (Ῥawstawlos, <i>prononcé</i> Ῥostolos)
Иванъ (Ioan")	Ἰωαννῆσ (Yovhannēs)
Володимиръ же иже и Мо- номахъ (Volodimir" že iže i Monomax")	Ἐπιθῖρνο ἔπιθῖρνωσ (Blatimos // Bladimos ew Mawnamax, <i>prononcé</i> Monamax)
Миронѣгъ (Mironěh")	Μεῖρονῆσ (Meřoněos)
<i>Toponymes</i>	
Кыѣвъ (Kyjev")	Κυῖβω (Kiwvay, <i>prononcé</i> Kiyvay)
Вышегородъ (Vyšehorod")	Ἐπιθῖρνωσ (Vesoloatōn // Vesoloadōn)
<i>Ethnonymes</i>	
Русь (Rus')	Ῥωσ (Ῥus)
Пеґенѣгъ (Peřeněh")	Ῥεῖανω (Picank)

*Антропонимы, топонимы и этнонимы,
связанные с Русью из жития Бориса и Глеба,
(которое помещено в рукописной минеи, переписанной в 1316 г. в Крыму)*

раскрыть картину полностью, а также и о том, что армянин-переводчик не ставил в XII–XIII вв. перед собой задачу выработать безупречную систему передачи русских имен средствами армянской графики.

Главным результатом сравнительного анализа фонетики антропонимических дублетов в русском и армянском написании следует считать вывод о том, что армянин-переводчик был знаком не только с письменным, но и с разговорным русским языком, причем с его южнорусской (древнеукраинской) разновидностью. Другими словами, армянин-переводчик жил продолжительное время в Южной Руси, наиболее вероятно в Киеве, где была армянская колония. Это подтверждается фонетическими признаками южнорусского языка, сохранившимися в армянском написании ономастики: а) передачей русской графемы «г» («hłahoh») армянской «Հ» («ho»), отражающей спирантизацию славянского «g» в древнеукраинский «h»; б) передачей двух русских графем «ты» («уегу») и «и» («iže») армянской графемой «Է» («уеџ»), в чем отразилось возникновение новой украинской гласной передне-среднего ряда «и» («у») и смешивание ее с гласной «е»; в) передачей графемы «ъ» («уег») в сильной позиции армянской графемой «o» («o») и отсутствием какой-либо передачи «ъ» («уег») в конце слов.

4. *Хронология.* Почти все исследователи, пытавшиеся определить время создания армянского жития, обращались, в первую очередь, к самому источнику, т. е. к армянскому житию, а только потом к сведениям внеисточникового происхождения (прежде всего – к истории составления армянской Минеи-четы). Хронологические детерминанты в армянском житии разочаровывают – сравнение их с русским житием дает следующий результат:

В армянском житии	В русском житии
I. Крещение Руси состоялось во времена Владимира и византийского императора Алексея	I. Крещение Руси состоялось во времена Владимира
II. После смерти Ярослава воцарились его сыновья Владимир и Мономах	II. Есть только указание на то, что Владимир Мономах – сын Всеволода
III. Они возобновили храм Бориса и Глеба в 621 г. армянской эры	III. Владимир Мономах становится князем всей Руси в 6621 г. и в дальнейшем переносит останки Бориса и Глеба в новую церковь

Сравнительное изучение этих детерминантов убеждает, что в армянском житии хронология оказалась сдвинутой фантастическим образом. Крещение Руси в действительности состоялось не при Алексее I Комнине

(1081-1118), а при Васи́лїї ІІ (976-1025); Влади́мир Мономах (а не Влади́мир и Мономах) воцарился не после смерти Ярослава (1054 г.), а в 1113 г. (= 6621 г. византийской эры) – да и был он не сыном, а внуком Ярослава. Один из редакторов армянского жития (а не его переводчик, конечно, имевший русский текст перед собой!) «переделал» дату воцарения Владимира Мономаха – 6621 г. византийской эры (= 1113 г. после рождения Христа) согласно армянскому летосчислению – причем эта «переделка» выразилась в том, что было отброшено начальное «6», а оставшуюся цифру 621 снабдили указанием, что это год по армянской эре. Таким образом получается дата 1173 г. после рождения Христа, не имеющая никакого реального значения в отношении культа Бориса и Глеба²³⁴. Обстоятельства, связанные с трансформацией даты согласно византийской эре в дату по армянской эре, убедительно говорят о том, что 1173 г. нельзя принимать в счет как реальную дату при определении времени создания армянского перевода (как это делал когда-то Л. Хачикян)²³⁵.

Примеры хронологической путаницы, наблюдаемой в армянском житии, как нельзя лучше могут обосновать наше мнение о редакторской правке, направленной на сокращение первоначального – очень обширного по объему армянского перевода («полной истории», сравни ниже). Редактор, не очень разбиравшийся в истории далекой Руси (т. е. редактор, несомненно, работавший далеко за ее пределами), для того, чтоб сделать события более ощутимыми для читателей минеи, внес имя византийского императора Алексея, а изложение событий в конце жития конденсировал таким образом, что «Владимир и Мономах» стали сыновьями Ярослава, а возобновление церкви (освящение новопостроенного храма состоялось в действительности в 1115 г.) оказалось «прижатым» к событиям, не имеющим к этому непосредственного отношения.

Изучение хронологических детерминантов наводит на мысль о том, что существовал не один, а, по крайней мере, два армянских редактора жития. Дело в том, что в некоторых, даже поздних списках этого произведения нет указания на 621 г. армянской эры (который, как мы знаем, обозначен уже в списке 1316 г!), а сообщается правильный 6621 г. византийской эры (сравни печатное издание минеи 1834 г.)²³⁶. В связи с этим напрашивается единственный вывод о том, что первоначально правильная дата 6621 г., обозначенная

²³⁴ На хронологическую несуразицу, возникающую в связи с 621 г. армянской эры, указывал в свое время: *Бенешевичъ В. Н.* Армянскій прологъ... – С. 209.

²³⁵ *Хачикян С. Л.* Новые материалы... – С. 112.

²³⁶ *Бенешевичъ В. Н.* Армянскій прологъ... – С. 209, 235; *Le synaxaire arménien de Ter Israel...* – P. 779.

в «полной истории» (т. е. армянском переводе анонимного русского «Сказания» в полном объеме), сохранялась также в сокращенном житии армянской минеи, составленном, во всяком случае, до середины XIII в. Из этой первой сокращенной редакции делались копии, которые донесли правильную дату вплоть до XIX в. Ранее 1316 г. было проведено также второе редактирование, при котором 6621 г. византийской эры было переделано в 621 г. армянской эры. Опубликованный список 1361 г. представляет, таким образом, уже вторую сокращенную редакцию, из которой, в свою очередь, также делались копии. Отличия между двумя редакциями, насколько можем судить из уже изданных списков, не очень существенны – но они бросают определенный свет на историю армянского текста жития. Дальнейшее текстологическое изучение этого жития наталкивает на мысль о существовании еще других, мало отличающихся одна от другой его редакций (о чем говорит хотя бы помещение жития в различных Минеях под тремя различными датами) – делать окончательные выводы о текстологической истории произведения на данной стадии исследования все же еще очень преждевременно.

Единственное косвенное свидетельство о периоде выполнения сокращенной (первой?) редакции жития можно почерпнуть из явного анахронизма, передвигающего крещение Руси на времена Алексея I. Должно было пройти хотя бы два-три поколения со времен Алексея I (т. е. после 1118 г.), чтоб подобный анахронизм стал возможным.

Хронологические детерминанты, имеющиеся в армянском житии, почти совершенно непригодны для определения даты создания перевода и сокращения «Полной истории» – они становятся, однако, ценным источником при изучении истории текста уже на армянской почве.

5. *«Полная история»*. В третьем – с конца – абзаце армянского жития его редактор (сейчас это становится для нас все более ясным) говорит о том, что другие чудеса святых описаны в их «Полной истории» («i Katareal ratmut'iwñ»). Это указание свидетельствует о двух моментах: во-первых, что сам редактор был знаком с этой «Полной историей», знал ее содержание; во-вторых, что эта «Полная история» во времена деятельности редактора могла быть доступной и другим читателям-армянам. Ведь совершенно невозможно, чтоб редактор отсылал своих читателей к полному русскому тексту жития! Упоминание «Полной истории» играет роль современной библиографической ссылки: «прочитавший данное сокращенное издание может более подробно ознакомиться с необходимыми дополнительными сведениями в полном издании этой работы».

Исследование вопроса о хронологических детерминантах армянского жития привело нас к мнению о существовании первоначального текста

армянского перевода, более близкого или аналогичного русскому оригиналу, который затем подвергался сокращению и редактированию. Указание на «Полную историю» в тексте самого армянского жития еще раз подтверждает мысль о том, что сначала армянин-переводчик, проживавший на Руси (по-видимому, в Киеве), где он имел в своем распоряжении русский текст «Сказания», изготовил полный перевод этого сочинения («Полную историю» – армянского жития). Этот перевод существовал как отдельное произведение. В период формирования армянской Минеи-четьи (первая половина XIII в.) эта «Полная история» была подвергнута сокращению и редактированию – и в сокращенном, отредактированном виде была включена в Минеи-четьи.

«Полная история», которая приобрела столь значительную популярность как Минея, в дальнейшем погибла, а сохранился только ее сокращенный вариант, уложенный в прокрустово ложе Минеи.

6. *Культ Бориса и Глеба среди армян.* В силу особого склада мышления исследователей – «византоцентристов», способных рассматривать существующее армянское житие только как слабый отблеск несуществующего греческого жития, будто бы светившего настоящим светом, вопрос о характере или даже просто наличии культа Бориса и Глеба среди армян вообще не ставился. В свое время В. Бенешевич ограничил рассмотрение целой проблемы до кратчайшего замечания, что мест, где особенно живо почитали бы двух святых, «в Армении до сих пор неизвестно»²³⁷. Можно только сожалеть, что заслуженный исследователь письменных памятников, посвященных Борису и Глебу, А. Поппе все еще не выполнил своего обещания «культ Бориса и Глеба за пределами Руси [...] обсудить более детально в процессе дальнейшего исследования истории “борисоглебской” легенды»²³⁸.

Несомненно, в истории армянского культа почитания Бориса и Глеба имеется много неясных мест, но, тем не менее, уже само существование и «Полной истории», и сокращенного жития в нескольких редакциях, наличие трех разных дней, посвященных памяти святых братьев (в различных Минеях: 5 мая, 8 июля и 24 июля – последний день совпадает с днем, отмечаемым восточнославянской Православной Церковью как годовщина смерти Бориса), говорит об интенсивности этого культа среди армян. Совершенно убедительные свидетельства этого мы имеем из более поздних времен. Еще В. Бенешевич опубликовал несколько колофонов, приложенных к житию Бориса и Глеба (именно к отдельному житию, а не к целой минеи!), которые состоят из молитвы армянского священника Симеона к Борису и Глебу,

²³⁷ Бенешевичъ В. Н. Армянскій прологъ... – С. 209-210.

²³⁸ Poppe A. Opowieść o męczeństwie... – Nr. 3. – S. 282.

записи Матеоса, излеченного от ревматизма (обе записи не датированы), обращения 1620 г. за покровительством святых со стороны семейства видных армян-горожан из Каменца-Подольского – Юрка Кеворкянца и Михно²³⁹, а также переписчика Якова²⁴⁰, аналогичного обращения 1635 г. семьи епископа Тороса (?)²⁴¹ и переписчика Затика²⁴², также из Каменца.

Кажется совершенно невероятным, чтоб в XVII в. возникла особо интенсивная вспышка культа Бориса и Глеба среди армян, занимающих высокое положение на общественной лестнице, даже если в Каменце этот культ могло стимулировать проживание в окружении украинского населения, торжественно почитавшего память двух князей. Армянский культ Бориса и Глеба в XVII в. – это, по существу, только отголоски явления, имевшего свой апогей в прошлом, в XII–XIII вв., когда переводился полный текст «Сказания» и когда его сокращенный вариант вошел в армянскую mineю.

Подводим итоги

Изучение армянского жития Бориса и Глеба, несмотря на то, что первые работы, посвященные вопросу его возникновения, появились сто лет тому назад, еще далеко от завершения. Исследование этого агиографического памятника затрудняется тем, что до сих пор не опубликован древнейший сохранившийся текст жития в Mineи-четьи 1269 г. (хранится в Библиотеке Мхитаристов в Венеции), что нет удовлетворительного критического текста армянского жития, созданного на более широком базисе, чем это в свое время сделал В. Бенешевич. Освещение вопросов, связанных с переводом и редактированием этого жития, затруднено также и тем, что хотя научное изучение армянских миней насчитывает длительную историю и довольно длинный ряд исследователей (начиная хотя бы от первых шагов, проделанных

²³⁹ Юрко Кеворянц (Кеворович) упоминается в Каменецкой хронике под 1611-1613 гг.; в 1613 г. он был избран старейшиной армянского суда; Михно, упоминаемый там же, был в 1612 г. ереспоханом, т. е. возглавлял церковную общину в Каменце. См.: *Deny J. L'arméno-coman et les «Éphémérides» de Kamieniec (1604-1613)*. – Wiesbaden, 1957. – P. 26-27, 32.

²⁴⁰ *Бенешевичъ В. Н. Армянскій прологъ...* – С. 235. К сожалению, мы не находим этот колофон в издании: *Nayeren jeřagreri ŽĚ dari hiřatakaraner (1601-1620 t't') / Н. I., Kaz. V. Nakobian, A. Novhannisian. – Érévan, 1974*; хотя там же на с. 732-733 имеются другие колофоны из данной рукописи (Государственная публичная библиотека им. Салтыкова-Щедрина в Ленинграде. Отд. рукописей. – Армянская рукопись № 2. – С. 1043 (колофон с обращением к Борису и Глебу).

²⁴¹ Возможно, львовский армянский епископ Николай Торосович (Торосянц). В публикации имеются, по-видимому, ошибки, затрудняющие интерпретацию.

²⁴² *Бенешевичъ В. Н. Армянскій прологъ...* – С. 235.

М. Авгеряном = Й. Б. Аухером, Г. Пештемалчяном, Н. Адонцом²⁴³, П. Пеетерсом²⁴⁴ и др.), развитие минеи и взаимоотношение ее различных редакций не выяснено до конца. Даже как будто общепризнанная линия эволюции армянской Минеи-четьи, созданной между 1240-1249 гг. или же до 1251 г. (т. е. при жизни Тер Исраэла или же до смерти вардапета Ванакана) и позже переработанной вардапетом Киракосом Восточным (Аревельци) и католикосом Григором VII Анаварзеци (ум. 1306) – все во второй половине того же XIII в. – и окончательно обработанной вардапетом Григором Церенцем (Хлатеци, ум. 1425), не свободна от мест, вызывающих сомнения. Вопрос о соотношениях редакций Тер Исраэла, Киракоса и Григора VII все еще далек от окончательного решения (вызывает сомнение хотя бы и то, является ли редакция, опубликованная Г. Баяном, действительно редакцией Тер Исраэла). Этот, далекий от удовлетворительного, фон не может не отражаться также на выводах, касающихся армянского жития Бориса и Глеба. До того, однако, пока будет проведено изучение армянского жития вполне *lege artis*, мы позволяем себе сообщить следующие, обоснованные предыдущим анализом, результаты исследования.

Древнерусское анонимное «Сказание», законченное в 1115-1117 гг., послужило основой армянского перевода, известного в армянской литературе XIII в. под названием «Полной истории». Этот перевод был выполнен армянином, по-видимому, духовным лицом, проживавшим длительное время в Южной Руси, наверное, в Киеве (т. е. являвшимся членом армянской колонии в Киеве). Он владел русским языком на письме и в разговоре. Переводчик имел в своем распоряжении русский письменный текст (что доказывается сохранением некоторых его палеографических особенностей), а разговорную русскую речь он усвоил в южнорусском (древнеукраинском) варианте – особенности произношения которого отразил в ономастике своего перевода.

«Полная история» была создана на протяжении XII в., после 1115-1117 гг. (более точное время ее выполнения – из-за отсутствия текста, не дошедшего до нас – определить невозможно). Так или иначе, эта «Полная история» Бориса и Глеба является первым известным нам по заглавию (условным, конечно) письменным сочинением – хотя и не оригинальным, а переводным – созданным в среде армянских переселенцев на Руси. Возможно, оно

²⁴³ К сожалению, его студенческая работа «Армянский сборник житий святых в последней литургической редакции Григория Церенца», выполненная в 1898 г., несмотря на многообещающие отзывы современников, так и осталась ненапечатанной.

²⁴⁴ P[eters] P. Pour l'histoire du synaxaire arménien // *Analecta Bollandiana*. – Bruxelles; Paris, 1911. – Т. 30. – P. 5-26.

было первым крупным проявлением культурных интересов киевской армянской колонии к культуре Руси и, одновременно, древнейшим памятником установившихся непосредственных культурных контактов между армянами и русами. Создание «Полной истории» свидетельствовало также о распространении культа Бориса и Глеба (может быть, привлекательного своей завуалированной антивизантийской направленностью) среди армян.

Благодаря популярности Бориса и Глеба среди армян, «Полная история» в дальнейшем попала в закавказскую и киликийскую Армению. В связи с подготовкой Минеи-четьи, «Полная история» подверглась сокращению и редактированию – тогда и первая часть анонимного «Сказания» (история убийств) была изложена очень свободно, со значительными деформациями и анахронизмами, а вторая часть (история чудес) – с механическими пропусками отдельных чудес и сокращениями, с сохранением, однако, стиля, довольно близкого к оригиналу. Сокращенный вариант (который все еще был достаточно большим – по сравнению с другими житиями минеи) дополнен указанием на посещение Вышгорода армянами из собственно Армении и ссылкой на отдельно существовавшую «Полную историю». Эта редакционная работа была выполнена, по-видимому, в 30-х гг. XIII в., причем, как *terminus ante quem* можно назвать три события: разрушение церкви Бориса и Глеба в Вышгороде татарами (1240 г.), смерть Тер Исраэла – возможного первого редактора (1249 г.), и смерть вардапета Ванакана (1251 г.), по поручению которого Тер Исраэл редактировал гайсмавурк. Дальнейшая история текста армянского жития связана с рядом переделок, которые, впрочем, отразились только на отдельных деталях, и его перемещением под различные календарные даты. Наличие жития Бориса и Глеба в минеи не только способствовало сохранению почитания памяти двух братьев среди армян, в частности – среди армян Украины до XVII в. (или и дальше) включительно – это произведение на протяжении многих столетий (благодаря публичным читкам минеи) являлось для широких масс армян основным источником сведений о древней Руси. Эта дальнейшая история жития уже выходит за пределы нашего исследования.

Изучение текста армянского жития – особенно с лингвистической точки зрения – разрешает категорически отбросить утверждение о наличии греческого (византийского) жития Бориса и Глеба, будто бы явившегося промежуточным звеном между русским «Сказанием» и армянским житием. «Византоцентризм» некоторых исследований способствовал преувеличению представлений о культе Бориса и Глеба среди греческого населения (свидетельства об этом культе среди русского населения, распыленного среди греков, идентифицировались с почитанием этих святых у греков). Культ Бориса и Глеба в пределах Византии был связан, в первую очередь, с наличием

русской диаспоры – из-за своей завуалированной антивизантийской направленности он никогда не был воспринят Греческой Православной Церковью (что доказывается хотя бы запутанностью вопроса о канонизации святых), а гипотетическое греческое житие никогда не существовало.

Армянское житие Бориса и Глеба, сохранившееся в Минеи-четьи, – драгоценное свидетельство высокого культурного уровня армянской колонии в Киеве в домонгольский период.

Опубл. за: *Дашкевич Я.* Армяне в Киеве (до 1240 г.) // Меморіальна бібліотека-архів Ярослава Дашкевича. – С – VI/1: Вірмени в Києві I: Армяне в Києве (до 1240 г.). – Арк. 2-132 (рукопис + плівка і фото ілюстрації, рос. мова); *EjUSD. Les Arméniens à Kiev (jusqu'à 1240)* // Там само. – Арк. 138-248 (рукопис, фран. мова); *Его же.* Армяне в Киеве (до 1240 г.) // Там само. – С – VI/1: Вірмени в Києві II: Армяне в Києве (до 1240 г.). – Арк. 2-134 (машинопис, рос. мова).

Інші публікації: *Дашкевич Я.* Грамота Федора Дмитровича 1062 року: Нарис з історії дипломатики // Науково-інформаційний бюлетень Архівного управління УРСР. – К., 1962. – № 4. – С. 9-20; *EjUSD. Les Arméniens à Kiev (jusqu'à 1240): Première partie* // *Revue des Études Arméniennes. Nouvelle série.* – Paris, 1973-1974. – Т. 10. – Р. 305-358; *EjUSD. Les Arméniens à Kiev (jusqu'à 1240): Deuxième partie* // *Revue des Études Arméniennes. Nouvelle série.* – Paris, 1975-1976. – Т. 11. – Р. 323-375; *Его же.* Армяне в Исландии XI в. // X Всесоюзная конференция по изучению истории, экономики, литературы и языка скандинавских стран и Финляндии: Тез. докл. – Москва, 1986. – Ч. 1. – С. 139-140; *EjUSD. Les Arméniens en Islande (XI^e siècle)* // *Revue des Études Arméniennes. Nouvelle série.* – Paris, 1986-1987. – Т. 20. – Р. 321-336; *Его же.* Армяне в Исландии (XI век) // Скандинавский сборник. – Таллин, 1990. – Т. 33. – С. 87-97; *EjUSD. Les Arméniens en Islande (XI^e siècle)* // *Його ж.* Вірменія і Україна / Упоряд.: Г. Сварник, Я. Федорук. – Львів; Нью-Йорк, 2001. – С. 513-528. *EjUSD. Les Arméniens à Kiev (jusqu'à 1240): Première partie* // *Його ж.* Вірменія і Україна. – Львів; Нью-Йорк, 2001. – С. 229-282; *EjUSD. Les Arméniens à Kiev (jusqu'à 1240): Deuxième partie* // *Його ж.* Вірменія і Україна. – Львів; Нью-Йорк, 2001. – С. 283-335; *Его же.* Армяне в Исландии (XI век) // *Його ж.* Вірмени в Україні: дорогами тисячоліть: Зб. наук. праць. – Львів, 2012. – С. 269-278; *Його ж.* Грамота Федора Дмитровича 1062 року // *Його ж.* Вірмени в Україні. – С. 787-801.

ДАНИЛО РОМАНОВИЧ І ЄПИСКОП ПЕТРО В ОСВІТЛЕННІ КАРАЇМСЬКОГО ДЖЕРЕЛА

У Львівській науковій бібліотеці ім. В. Стефаника НАНУ, у Відділі рукописів (ф. Оссолінських, № 1252, арк. 14-15), зберігається текст колофону з караїмського пергаментного молитовника, який до 1830 р. був у кенасі міста Галича (тепер місто в межах Івано-Франківської обл.). Текст колофону записано не в оригінальному звучанні староеврейською мовою, а в перекладі на польську мову. У бібліотеці є текст перекладу, виготовлений у 1838 р.

Текст колофону – з умовним поділом на сім частин та в перекладі українською мовою – такий:

«[I] Це пишуть для майбутніх поколінь, щоб [вони] пам'ятали про ласки відвічного Бога, які він нам чинив.

[II] В 5003 р. від сотворення світу – за лічбою ізраїльтян, а в 1243 християнської ери, а гіджри 655 р., коли між королем татар Бату-ханом та королем Хорватії Данилом, який резидував у Галичі, було укладено мир. Тоді, коли татари плундрували руські й польські землі, ці два королі уклали між собою мир, а під час укладання миру з боку галицького короля був його син великий князь Лев та його брат Васько. Вони внесли до умов миру, щоб татарський король дозволив сотні домів [родин] караїмів, які мешкали в Криму, переселитися до Галича, королівського столичного міста. [Король Данило] має від кордону взяти їх на своє утримання, вибудує для них будинки та допоможе їм вести торгівлю, що з'єднувала б Схід з землею Русі, тобто Хорватією.

[III] На цій підставі татарський король наказав оголосити в Криму, що хто з караїмів захоче переселитися до Галицької землі, той отримає від королівської скарбниці транспортні засоби і кошти [на дорогу] до самого руського кордону. Там приймуть їх руські люди та приведуть до місця, де вони захочуть поселитися.

[IV] Збудилося серце у 80 домах нації караїмів, між якими було 4 доми з покоління священників, 6 левітів та 70 ізраїльтян. Більшість їх була з м. Солхата, решта з Мангупа, Кафи і т. д.

[V] І в 5006 році від сотворення світу за ізраїльтянами, а в 1246 за лічбою християн та гіджри 658 року, зібралися разом і татари провели

їх до свого кордону підводами і коштами татарського короля. Там прийняли їх люди галицького короля та за його кошти і на його підводах привели їх до Галича.

[VI] Прийняв їх король та їх урядовці і побудували для них будинки навпроти королівського замку, що стоїть на горі, на березі річки Лукви, на північ від замку, на вулиці Руській, де стоїть їх мурований храм, в якому раніше відправляли службу Пекосина. На цвинтар дали їм місце і на високому березі над річкою Чев, навпроти храму, що давніше звався Лельом-полельом. Король дарував кожному по 100 гривен срібла. Дав їм привілей на вільну торгівлю в цілій Руській землі та що дозволяється їм мати і шинкувати в своїх будинках будь-які напої. Також дарував їм землю на горі та поля між річкою Луквою і рікою Дністром.

[VII] На цьому привілеї підписався король Данило та брат його князь Васько і єпископ Петро».

Цей колофон – не наше відкриття. Текст його не раз копіювали¹, а навіть тричі публікували – коментували і критикували, однак він і досі не був ще ніколи об'єктом глибокого аналізу. Мало цього, якщо в середині XIX ст. довкола колофону ще велася якась наукова суперечка, то пізніше в літературі, присвяченій історії караїмів, існування колофону або просто замовчували, або подавали на його підставі лише окремі дані (наприклад, згадки про 1243 та 1246 рр.), які, зрештою, основна маса дослідників сприймала з виразним скептицизмом, навіть не дошукуючись джерела, з якого було взято згадані дати, і не розуміючи, як взагалі появилася таке датування.

Ось що нам відомо про походження поданого колофону. Відповідаючи в 1838 р. на запит українського історика, члена-кореспондента Імператорської академії наук у Петербурзі Дениса Зубрицького (1777-1862) про походження караїмів України, відомий свого часу караїмський ерудит, газзан у Галичі Абрагам Леонович (пом. 1850) написав йому такого листа (оригінал листа польською мовою зберігається в уже згаданому рукописі № I 1252, арк. 13):

«Вельможний пане суддя² і ласкавий добродію!

Мені приємно завжди і в кожному випадку, згідно з моїми можливостями, виконувати обов'язки, покладені на мене Вашою милістю, паном і добродієм. Тим більше я постарався тепер виконати вимогу Вашої

¹ Ще одна рукописна копія колофону зберігається у: Львівська наукова бібліотека ім. В. Стефаника НАН України. Відділ рукописів. – Ф. 5 (Оссолінських). – № III 2442. – Арк. 86. Походження цієї копії, написаної почерком середини XIX ст., невідоме.

² Д. Зубрицький у 1809-1820 рр. був суддею патроніміальних судів на Перемищині, працював також у Крайовому суді (Landesrecht) у Львові, а пізніше деякий час слідчим суддею в цьому ж місті.

милості. Я шукав серед паперів і знайшов витяг з книжки, тобто чернетку інформації, яку я склав на подібний запит святої пам'яті його ексцеленції митрополита Ангеловича в 1813 р.

Ця книжка, з якої було зроблено витяг, це був молитовник, великий, писаний на пергаменті ще до виходу караїмів з Криму, коли в Європі ще не було друкарства. У ньому було записано про епоху виходу караїмів з Криму до Галича, а також [зроблено] різні нотатки про те, яких з цього часу зазнали приємностей та неприємностей у тутешньому місці поселення за близько 600 років.

Однак, треба шкодувати, його було знищено разом з нашим храмом (як Ваша милість, пан добродій, знають) у 1830 р., під час немилосердної пожежі. Я, однак, пригадавши собі, що робив витяг з цієї книжки для святої пам'яті його ексцеленції Ангеловича, а небіжчик підтвердив, що це згідно з одною книжкою (яку святої пам'яті [митрополит] читав), що караїми ще в XIII ст. прийшли до Червоної Русі ще за панування руських великих князів. Я розшукав цей [витяг] у своїх паперах і додаю тут копію під [знаком] %, перекладену по-польському. Хай Ваша милість, пан добродій, прийме до свого відома [цей витяг] і познайомить кого треба. Одночасно хай Ваша милість, пан добродій, дарує, що досі не повідомив про це, бо, крім того, що під час теперішніх свят є в нас складні ритуальні обов'язки, я ще й ослаблений. Лише, побачивши, що так запізнився з відповіддю, я постарався підготувати її, згідно з [моїми] силами, й покійно подати до ласкавих рук Вашої милості пана добродія. Маю честь признатися чесно, що назавжди залишаюся якнайглибше зобов'язаним найнижчим підніжком вельможного пана і добродія.

Галич, 3. X. 1838 [р.] Леонович»³.

До цього листа А. Леонович додав текст самого колофону під таким заголовком:

«Інформація про прихід караїмів до Руської галицької землі, витягнена з давньої їх хроніки на пергаменті, Леоновичем, теперішнім рабином караїмів у Галичі».

З поданих у листі відомостей дві особливо привертають нашу увагу – вони контролюються іншими даними.

По-перше, це згадка про те, що переклад (а, може, й копію оригінального тексту староеврейською мовою?) колофону було вперше виготовлено в 1813 р. для львівського українсько-католицького митрополита, раніше професора та ректора Львівського університету, Антона Ангеловича (1756-

³ Уривок листа опубл. у: *Kunasiewicz S. Przechadzki archeologiczne po Lwowie. – Lwów, 1876. – Zesz. 2-3. – S. 122.*

1814, митрополит від 1808 р.). Він справді мав підстави цікавитися караїмами Галича – в 1811 р. митрополит купив Галич і сусіднє село Залукву, право на шинкування горілки в Галичі, на перевіз через Дністер і т. п. Очевидно, саме тому хотів він отримати відомості про екзотичних мешканців Галича. Наші розшуки в архіві львівських українсько-католицьких митрополитів (що зберігається, правда, з великими прогалинами, у Центральному державному історичному архіві України у Львові, ф. 201, 408, 491) поки що не дали результатів – листа А. Леонovichа не знайдено. Сам факт, що копію й переклад колофону було вперше виготовлено саме тоді, не підлягає, однак, сумніву.

По-друге, це вістка про пожежу Галича. Справді, в 1830 р. велетенська пожежа знищила майже ціле місто – тоді й згоріла дерев'яна кенаса, треба думати, з усіма її писемними пам'ятками.

А. Леонovich виступив, фактично, не тільки в ролі першого публікатора (хоча й не друком) колофону, але й перший намагався його інтерпретувати. Інтерпретації його наївні, часто не витримують наукової критики, проте, в зв'язку з обвинуваченнями, які пізніше висували проти А. Леонovichа, їх необхідно навести – вони визначають той рівень історичних знань, що був характерний для газзана.

Про прихід караїмів до Галича він пише так: «Коли караїми переселилися до Галича, то в цих місцях ще не було євреїв-талмудистів. Це доводять дані мандрівника – єврея Венямина з Туделі (якого граф Тадей Чацький також згадує у своїй науковій праці під заголовком «Дослідження про євреїв»⁴), бо, описуючи доєврейські синагоги, [він] не згадує, щоб [вони] були тоді на тутешній Русі. Крім цього, також і то є ознакою, що євреї прийшли до Галича пізніше від караїмів, бо цвинтар караїмів є на самому березі річки Чви, а єврейський лише пізніше приперли до нього. Згаданий мандрівник Венямин помер у 1172 р.».

Далі, коментуючи дату 5006 = 1246 р., А. Леонovich пояснював: «Від цієї епохи щорічно в календарях (які самі вчені караїмів складають для себе) рахують також, котрий це рік від часу поселення караїмів у Галичі; наприклад, наступний рік ізраїльтян 5599 від сотворення світу – це 592 [рік] від часу, як ми сидимо в Галичі, а як поселилися в Луцьку – то це 361 [рік] і т. д. А то, про що згаданий вище вчений граф у згаданому творі (вільнюського видання 1807 р.⁵) говорить, що “акти свідчать, що протягом чотирьох століть у нашому краю не засудили караїма за злочин” – [він] мусив довідатися від луцьких караїмів, бо від них здобув деякі відомості».

⁴ *Czacki T. Rozprawa o żydach. – Wilno, 1807.*

⁵ *Ibidem. – S. 266.*

Ці коментарі А. Леонович додав до перекладу колофону в рукописі № I 1252.

Згаданий вище Д. Зубрицький уперше опублікував друком караїмський колофон (у перекладі російською мовою) у своєму дослідженні⁶. Відповідний екскурс у своєму творі він назвав «Відомості про прихід караїмів у Червону Русь в 1246 р.». Закінчуючи публікацію, Д. Зубрицький зазначив, що «так переклав це (тобто колофон. – Я. Д.) з єврейської мови теперішній рабин Леонович, однак наскільки ця вістка відповідає історії – залишаю для пізнішого розгляду». Ніколи Д. Зубрицький цього «пізнішого розгляду» не зробив, але характерно, що саме цей гіперкритичний історик схилився (очевидно, на підставі колофону) до думки, що караїми прибули на західні землі Русі в XIII ст. Пишучи про чужоземних колоністів у Галицько-Волинській державі, він твердив⁷ (у вже згаданій праці, с. 143), що «німецьких ремісників і художників поселили вперше у Львові та біля Львова не за Казимира Великого, як твердили досі, але ще за часів Льва і його руських наступників, які прикликали їх у ці місця разом з вірменами, караїмами та іншими».

Майже одночасно з Д. Зубрицьким колофоном зацікавився інший український вчений-етнограф, історик та мовознавець – Іван Вагилевич (1811-1866). Він був особисто знайомий з А. Леоновичем⁸, а отримавши від нього текст колофону, підготував у 1839 р. нарис «Місто Галич», в якому вмістив цей же текст у польському перекладі. І. Вагилевич вважав, що основні дані колофону відповідають історичній правді – про караїмів писав як про «найдавніших мешканців» Галича, котрих «переселив у середині XIII ст. з Криму король Данило внаслідок умови з Бату-ханом для підтримування торговельних зв'язків з Сходом [...]. Мали вони привілей короля Данила, який згорів разом з храмом у 1830 р.».

Стаття І. Вагилевича свого часу не побачила світла денного. Незабаром після написання він передав її до Росії для публікації⁹, але праця не була надрукована – і залишалася досі тільки в рукописі, що тепер зберігається в Російській державній бібліотеці в Москві (відділ рукописів, фонд «Чужоземні автори», течка 1, справа 16, арк. 1-2).

⁶ *Зубрицький Д.* Критико-историческая повесть временных лѣтъ Червоной или Галицкой Руси / Пер. с польск. Осипа Бодянского. – Москва, 1845. – С. 154-155.

⁷ Там же. – С. 143.

⁸ Про зустріч з А. Леоновичем І. Вагилевич писав у своїй біографії. Див.: *Франко І.* До біографії Івана Вагилевича // Записки Наукового товариства ім. Шевченка. – Львів, 1907. – Т. 79. – С. 116.

⁹ Див. листи І. Вагилевича з 1843-1845 рр. у: Письма к М. П. Погодину из славянских земель (1835-1861). – Москва, 1880. – Вып. 3. – С. 641, 648.

На початку 50-х рр. XIX ст. з А. Леоновичем та колофоном ознайомився український історик-любитель Омелян Левицький (1821-1891); він зберіг відомості про колофон, його спалення в 1830 р., копію, виготовлену для митрополита Ангеловича і т. п., у складених у той же час нотатках, опублікованих майже через сорок років¹⁰.

У 1850 р. з А. Леоновичем у Галичі познайомився ще один український вчений, історик і філолог, член чотирьох академій наук (серед них також почесний член Імператорської академії наук у Петербурзі), Антін Петрушевич (1821-1913). Від А. Леоновича він отримав текст колофону старосєврейською мовою (яку А. Петрушевич знав) та польський його переклад. Ці матеріали – з яких старосєврейський текст, очевидно, має особливу вартість – нам поки що не вдалося розшукати в дуже багатому архівному фонді вченого (зберігається в трьох місцях – у Львівській науковій бібліотеці Національної академії наук України, в Центральному державному історичному архіві України у Львові та Бібліотеці Російської академії наук у Санкт-Петербурзі). Цей недолік, однак, певною мірою компенсується тою публікацією колофону, яку А. Петрушевич здійснив у 1854 р., подавши його російський переклад разом з гіперкритичним коментарем у своїй статті¹¹.

Інтерпретуючи караїмський колофон, А. Петрушевич зробив фатальну помилку. Він поставив знак рівності – що з методичного погляду недопустимо – між колофоном та грамотою й підійшов до колофону з таких самих критичних позицій, як і до низки грамот князя Льва з другої половини XIII – початку XIV ст., які він – зрештою, цілком слушно з погляду дипломатики – визнав фальсифікатами. Трактуючи колофон як юридичний документ типу королівської грамоти, А. Петрушевич повністю заперечив вартість колофону як історичного джерела, проголосив його фальсифікатом з першої половини XIX ст., а всі подані в ньому відомості кваліфікував як «караїмську байку».

Позаяк думка А. Петрушевича відіграла свого часу вирішальну роль в інтерпретації колофону як історичного джерела, необхідно присвятити їй певне місце, зокрема також для того, аби легше зрозуміти безпідставність значної частини висунутих ним закидів.

Коментуючи колофон, А. Петрушевич звернув – зрештою цілком правильно – увагу на те, що літочислення за роками гіджри не збігається

¹⁰ Л[евицький] Е. Нѣскольکو народныхъ преданій о Галичѣ // Слово. – Львів, 1879. – № 6. – С. 1; *Его же*. Еще о Галичѣ и его окрестности. (Из записок) // Там же. – 1881. – № 5. – С. 2.

¹¹ *Петрушевич А.* Пересмотръ грамотъ, князю Льву приписываемыхъ // Галицкій историческій сборникъ. – Львовъ, 1854. – Вып. 2. – С. 173-176.

з літочисленнями від сотворення світу та від народження Христа; що Данило некоректно названий королем Хорватії; що син Данила не мав титулу великого князя; що в татар не було короля; що Данила коронували лише в 1253 р. Правильно виправив він назву храму Лель-Полель, під якою, за його словами, «треба розуміти колишню церкву Св. Пантелеймона, а теперішній костюл Св. Станислава біля Галича». Дослідник уточнив, що храм на вул. Руській – це «теперішня церква Різдва Христового». Цілком обгрунтовано викрив А. Петрушевич як анахронізм згадку про те, що для караїмів спорудили будинки навпроти королівського замку, на вул. Руській. При буквальному розумінні відповідного місця колофону справді виходить, що «караїми прийшли до Галича тоді, коли русини займали вже тільки одну, названу від їх [імені] вулицю Руську, а решту частин міста зайняв уже панівний народ – поляки».

Критикуючи чимало інших місць колофону, А. Петрушевич виходив з рівня тогочасної історичної науки та власних суб'єктивних уявлень. Так, торкаючись питання про переговори між князем Данилом і Бату в 1243 р., він зазначив, що «Данило вів переговори не раніше як в 1246 р. – ще як князь, а не як король – з Бату, коли був у нього в Орді». Сьогодні ми знаємо (про це докладніше говориться далі), що князь Данило справді-таки вів переговори з татарами в 1243 р. – і що цих даних А. Петрушевич ще не міг знати в 1854 р.

Він вважав, що караїмам не могли віддати піль між річкою Луквою та річкою Дністром і що відповідна згадка в колофоні з'явилася тому, що «фальсифікатор не знав про те, що на ці землі поширювалося місто Галич за Луквою, сьогодні село Залуква, про що свідчить [будівельне] сміття, яке є там досі». Сьогодні нам відомо, що А. Петрушевич цілком неправильно локалізував розташування давньої столиці. Це було остаточно доведено після археологічних досліджень майже століття пізніше¹².

Як побачимо далі, не можна погодитися також із різким висловлюванням А. Петрушевича, що згадка про єпископа Петра пов'язана з тим, що «Леонович виписав ім'я цього вищого духівника з передмови схематизму духівництва Львівської греко-католицької архієпархії, [насправді ж] був архієпископ Петро».

Ім'я князя Васька А. Петрушевич, без достатніх для цього підстав, пояснював аналогією з «паном Васьком – свідком у фальсифікованих грамотах Льва».

¹² Див.: *Пастернак Я.* Старий Галич. Археологічні дослідження у 1850-1943 рр. – Краків; Львів, 1944. – С. 50. Підсумки новіших досліджень подано в: *Археологія Української РСР.* – К., 1975. – Т. 3. – С. 222-229; план на с. 223 (текст В. К. Гончарова).

Остаточний висновок А. Петрушевича був дуже суворий. Забуваючи про те, що він аналізує колофон рукопису (тобто джерело наративного типу), а не грамоту (тобто документ з правовим значенням), він говорив про колофон як «про ще одну фальсифіковану грамоту, здається, складену за прикладом грамот Льва», як про «безпідставну повість про перший прихід караїмів до Галича». Історикові здавалося, що він навіть викрив фальсифікатора – на його переконання, це А. Леонович, а «сама причина складення цієї повісті, придуманої на підставі нібито Данилової грамоти, в тому, що Леонович намагався довести, що караїми є старожилами Галича і що вони мають ще від руських князів право продавати алкогольні напої та віддавна мають земельні маєтки в Галичі».

Своє негативне ставлення до колофону А. Петрушевич виявив також в інших працях. Досліджуючи історію Галича, він писав тридцять років пізніше про «безпідставну караїмську легенду про те, що їхнє переселення сюди відбулося ще в часах князя Данила Романовича»¹³.

Було здійснено ще одну, вже третю за чергою, публікацію колофону. Польський журналіст та історик-любитель Станіслав Кунасевиц (1842-1879) помістив у нарисі колофон з примітками А. Леоновича¹⁴. Текст польською мовою було взято з уже згаданого рукопису № I 1252. С. Кунасевиц надрукував колофон без жодного коментаря; про дві попередні публікації він не знав нічого.

Трикратна публікація колофону нібито може свідчити про чимале зацікавлення цим текстом. Насправді, однак, дані з колофону (як у позитивному, так і в негативному розумінні) використовувало дуже обмежене коло істориків. Для основної маси дослідників етнічної історії караїмів ця інформація залишилася невідомою.

Думку про прихід караїмів до Галицько-Волинської держави в часах короля Данила (на підставі публікації Д. Зубрицького) підтримав український сходознавець, етнограф Франц Домбровський (пом. 1866)¹⁵, а за ним повторив її австрійський дослідник Іван-Вінкентій Гелерт¹⁶.

У кінці XIX ст., після того як 1893 р. у журналі «*Hamaggid*», що видавався в Ліку, Н. М. Літевський опублікував листа Еліша Леоновича з Галича до видатного караїмського вченого Абрагама Фірковича (1785-1874),

¹³ *Петрушевич А. С.* Археологические находки близ города Галича // Вестник Народного дома. – Львов, 1883. – № 4. – С. 36.

¹⁴ *Kunasiwicz S.* Przechadzki archeologiczne po Lwowie. – S. 122-124.

¹⁵ *Домбровский Ф.* Караимы в Крыму. – Симферополь, 1848.

¹⁶ *Goehlert J. V.* Die Karaiten und Mennoniten in Galizien // Sitzungsberichte der Philosophisch-Historischen Klasse der Kaiserlichen Akademie der Wissenschaften. – Wien, 1862. – Bd. 38. – S. 598.

з уміщеними в ньому даними, взятими з колофону¹⁷, в окремих науково-популярних та публіцистичних працях знову з'явилися міркування про переселення караїмів з Криму за часів короля Данила.

Твердження про еміграцію з Криму на Русь у середині XIII ст. популяризував, зокрема, єврейський літератор Рубен Фан (1878 – рік смерті невідомий) у цілій низці своїх статей, нарисів та книг, присвячених караїмам Галича, серед яких він прожив деякий час¹⁸. Ідеї Р. Фана сприймали на початку XX ст. як щось нове – настільки вже забулися публікації колофону Д. Зубрицьким, А. Петрушевичем та С. Кунасевичем.

З підтримкою думки про прихід караїмів до Галичини за часів короля Данила (у зв'язку з публікаціями Н. М. Літевського та Р. Фана) виступав у своїх ранніх працях український історик та етнограф Богдан Януш (1889-1930). Він датував прихід караїмів до Галича приблизно 1240 р., вважаючи, що караїми «могли бути заручниками татар або, підтримуючи торговельні зв'язки з Галичем, скористали з укладеного миру, постаралися про привілеї й на постійно поселилися в Галичі»¹⁹. За Б. Янушем пішов інший український етнограф Володимир Гребеняк (1893-1915)²⁰.

Після майже півстолітньої перерви датування переселення караїмів з Криму серединою XIII ст. знову виринуло на сторінках наукових видань. Караїмський дослідник Симеон Шишман звернув увагу (на підставі публікації С. Кунасевича), що караїми Галича датують заснування своєї громади 1246 р.²¹ Український сходознавець, професор Гарвардського університету Омелян Пріцак висунув гіпотезу, що початок караїмської ери в Галичі (який він датує 1254 р.) «може стосуватися часу прийняття релігії десь в українських степах»²².

¹⁷ Нам не вдалося розшукати журнал «Hamaggid» за 1893 р. Цит. за: *Janusz B. Gmina karaicka w Haliczu // Na ziemi naszej.* – Lwów, 1911. – № 5. – S. 5; *Fahn R. Aus dem Leben der Karaiten // Ost und West.* – Berlin, 1912. – N 1. – S. 67.

¹⁸ Див. хоча б такі праці Р. Фана: *Fahn R. M'chaje ha k'raim (Skizzen und Typen aus dem Leben der Karaiten).* – Halicz; Drohobycz, 1908; пізніший передрук у Відні: *Fahn R. Legenden der Karaiten.* – Wien, 1921, та ін., а також низку статей, серед них також: [До історії караїмів у Галичині] // *Nakedem.* – Санкт-Петербург, 1910 (нами не знайдено); *Fahn R. Aus dem Leben der Karaiten.*

¹⁹ *Janusz B. Gmina karaicka...* – S. 6, див. також: *Ejusz. Ostatni z Mohikanów galicyjskich // Świat.* – Warszawa, 1912. – Nr. 16. – S. 9.

²⁰ *Гребеняк В. Караїмська оселя в Галичі // Ілюстрована Україна.* – Львів, 1913. – № 21-22. – С. 16.

²¹ *Szyszman S. Die Karäer in Ost-Mittleuropa // Zeitschrift für Ostforschung.* – Marburg, 1957. – H. 1. – S. 29.

²² *Pritsak O. Das Karaimische // Philologiae Turcicae fundamenta.* – Wiesbaden, 1959. – Bd. 1. – S. 328.

Можливо, що перелік авторів (та їхніх праць), які прихильно ставилися до думки – обгрунтованої колофоном – про переселення караїмів на Русь у середині XIII ст. можна доповнити ще кількома прізвищами. Це, однак, не змінює загального враження, що колофон привернув увагу тільки окремих дослідників. Основна маса істориків просто ігнорувала дані колофону (навіть не намагаючись провести його науковий аналіз або просто не знаючи про його існування), трафаретно повторюючи нібито остаточно (ще на початку XIX ст.!) встановлені дані про те, що караїми поселилися в Литві, Польщі, Україні в кінці XIV – на початку XV ст. – і що їхня поява в цих місцях пов'язана з діяльністю литовського великого князя Вітовта (Вітавтаса). Як це не дивно, але колофон ніколи не був об'єктом дослідження істориків Галицько-Волинської держави, хоча подані в ньому відомості заслуговують цього.

У цьому відношенні справді фатального, немов гальванізуючого впливу завдав науковій думці нарис польського історика та економіста Тадея Чацького (1765-1813) «O Żydach i Karaitach», виданий у Вільнюсі 1807 р., що неодноразово передруковувався. Написаний на обмеженій джерельній базі в дусі апології політики великого князя Вітавтаса та з підкреслено легко-важним ставленням до караїмських джерел і традицій, нарис Т. Чацького все ж таки наклав помітний відбиток на караїмознавство. Висловлені ним гіпотези передавали далі як доведені факти – їх повторювали майже без модифікації десятки польських, російських, українських, єврейських та навіть караїмських авторів – їх, значною мірою, дотримуються ще й сьогодні. Як курйоз треба сприймати те, що з іменем Вітавтаса пов'язують виникнення караїмських колоній у Галичі й у Львові, хоча на ці міста ніколи не поширювалася влада литовського великого князя – на що, зрештою, не раз вказували критичніші автори, наприклад, єврейський історик, лектор Віденського університету Максиміліан-Ернест Гумпльович (1864-1897)²³ чи згадані вже Б. Януш²⁴ та С. Шишман²⁵. (Проблеми достовірності т. зв. Вітавтасової легенди ми маємо намір присвятити окрему статтю).

Крім цього, необхідно врахувати, що польська історіографія XIX – першої половини XX ст. пропагувала ідею, нібито до захоплення Галичини Польщею (вперше в 1349 р., остаточно в 1387 р.) ці землі були ледве чи

²³ *Gumplowicz M. Początki religii żydowskiej w Polsce.* – Warszawa, 1903. – S. 5-6.

²⁴ *Janusz B. Z dziejów Karaitów galicyjskich // Gazeta Kościelna.* – Lwów, 1911. – Nr. 31. – S. 383; *EjUSD. Nieznany lud w Galicji // Gazeta Ludowa.* – Lwów, 1912. – Nr. 6. – S. 10; Nr. 10. – S. 8; *EjUSD. Ostatni z Mohikanów halickich // Gazeta Wieczorna.* – Lwów, 1916. – Nr. 2847. – S. 3-4.

²⁵ *Szyszman Sz. Zamek najeziorny w Trokach i jego obrońcy // Pamiętnik Wileński.* – Londyn, 1972. – S. 384-385.

не пустинею, яку стали заселяти тільки завдяки заходам польських королів та магнатів. Цілком зрозуміло, що за підходу до питання імміграції караїмів з таких апріорних позицій, в історичних працях не залишалося місця для проблеми приходу караїмів до Галичини в допольський період. Загалом польська історіографія після виступу Т. Чацького так і не спромоглася на оригінальне дослідження питання.

На українську та російську історіографії великий вплив справив авторитет А. Петрушевича, який датував прихід караїмів до Галича спершу «мабуть, вже XIV століттям», а пізніше – «кінцем XIV або самим початком XV ст.»²⁶. Єдиний Б. Януш несміливо намагався ревізувати усталені погляди – та й це лише у ранніх працях.

Для єврейської історіографії, яка в кінці XIX – першій половині XX ст. сформувала свої погляди повністю під враженням завзятої полеміки про початки караїмських колоній у Криму, думка про еміграцію караїмів з Криму на Русь у середині XIII ст. виявилася неприйнятною. Подібну роль, як А. Гаркави в Росії, відіграв на Західній Україні та в Польщі історик, професор Варшавського університету (зрештою, заслужений дослідник етнічної історії євреїв України та Польщі) Маєр-Самуїл Балабан (1877-1942). Прихід караїмів до Галичини він датував остаточно XV ст.²⁷ Погляди Р. Фана, який, до речі, не був істориком, не знайшли послідовників.

Як це не дивно, але й караїмські вчені досить байдуже поставилися до питання про початки караїмських поселень на Русі. Намагання А. Леонoviча відкрити завісу з минулого не здобули ширшого відгомону якраз у караїмському середовищі. У новішому монографічному дослідженні академіка Польської академії наук Ананія Зайончковського (1903-1970)²⁸ проблема виникнення караїмських колоній у Галичині ігнорується. Тільки С. Шишман у низці своїх статей намагається активізувати дискусію довкола дат 1243 та 1246 рр.

Наслідком саме такого становища, яке склалося в історіографії етнічної історії караїмів, потрібно вважати низку тверджень новішої української та російської історичної, етнографічної й мовознавчої літератури – такого, наприклад, змісту, що «на територію Литви і України караїми переселилися

²⁶ *Петрушевич А.* О галицкихъ епископахъ со временъ учрежденія галицкой епархіи даже до конца XIII вѣка // Галицкій историческій сборникъ. – Львовъ, 1854. – Вып. 2. – С. 125; *Его же.* Археологическіе находки... – С. 36.

²⁷ *Balaban M.* Do dziejów karaickich. (Okruchy historyczne) // Na ziemi naszej. – Lwów, 1910. – № 10. – S. 76; *Ejusd.* Karaici w Polsce // *Ejusd.* Studia historyczne. – Warszawa, 1927. – S. 56.

²⁸ *Zajczkowski A.* Karaims in Poland. History, Language, Folklore, Science. – Warszawa; Paris, 1961.

в кінці XIV – на початку XV ст.»²⁹, чи що «в кінці XIV ст. група караїмів (як полонених литовських князів) потрапила [...] на захоплені Литвою західно-українські області»³⁰, чи, навіть, що «у Галичі і Кукизові в XVI ст. поселилися караїми»³¹ і т. д.

Понад 140 років минає від того часу, як А. Петрушевич провів – єдиний, хоча й недосконалий – джерелознавчий аналіз караїмського колофону з Галича. Висновки його, значною мірою, продиктовані суб'єктивними поглядами на історію Галича – поглядами, що потім були спростовані переконливими археологічними та історичними свідченнями. Давно вже назріла пора провести заново джерелознавче дослідження колофону. Метою такого аналізу повинна стати відповідь на питання про те, чи справді в колофоні немає жодних достовірних даних, цінних як для студій етнічної історії караїмів, так і для вивчення історії Галицько-Волинської держави.

Ми проведемо такий аналіз за наведеним нижче планом:

- 1) дата написання колофону;
- 2) автор колофону (паралельно з'ясовуючи питання, чи справді не йдеться про текст, фальсифікований у першій половині XIX ст.);
- 3) стратифікація тексту колофону та його джерела;
- 4) дані колофону в світлі інших джерел;
- 5) інші караїмські свідчення про еміграцію в XIII ст.;
- 6) значення колофону як історичного джерела.

1. Дата написання колофону

В оригінальному тексті колофону не було дати його написання. А. Петрушевич звинувачував А. Леонovichа, що текст складений саме ним (виходило б – у 30-х рр. XIX ст.). Заслугою А. Петрушевича, з іншого боку, треба визнати те, що він перший звернув увагу на невідповідність літочислення за гіджрою двом іншим системам літочислення (на підставі цього факту дослідник не зумів зробити жодного висновку).

У колофоні подаються дати двох подій.

Перша – переговори між Данилом та Бату, які датуються 5003 р. від сотворення світу, за сонячно-місячним юдейським календарем = 1243 р.

²⁹ Мусаев К. М. Караимский язык // Языки народов СССР. – Москва, 1966. – Т. 2. – С. 260.

³⁰ Наулко В. И. Развитие межэтнических связей на Украине. (Историко-этнографический очерк). – К., 1975. – С. 60.

³¹ Копчак С. І. Населення українського Прикарпаття. (Історико-демографічний нарис). Докапіталістичний період. – Львів, 1974. – С. 68.

від народження Христа, за сонячним календарем (за т. зв. Діонізієвою ерою) = 655 р. гіджри за мусульманським місячним календарем.

Друга – виходу караїмів з Криму, який датується 5006 р. за юдейським календарем = 1246 р. від народження Христа = 658 р. гіджри.

Аналіз дат доводить, що невідомий автор колофону правильно подав співвідношення між роками за юдейським та християнським календарями (основний облік часу вівся, очевидно, за роками від сотворення світу), але не зумів порахувати роки за гіджрою. Насправді 1243 рокові відповідає 640/1 р. гіджри, а 1246 рокові – 643/4 р. гіджри, з іншого боку, 655 р. гіджри – це 1257 р. від народження Христа, а 658 р. гіджри = 1259/60 рр. Причина помилок проста – автор колофону вважав, що роки гіджри треба рахувати як сонячні. Звичайний підрахунок доводить, що автор колофону знав, що 1700 рокові від народження Христа відповідає 1112 р. гіджри (фактично 1112 р. гіджри почався 18 червня 1700 р.). Від цього хронологічного пункту він почав свої помилкові обчислення.

У зв'язку з цим, можливий єдиний висновок, що колофон було написано в тому році, від якого почався помилковий підрахунок гіджри, – тобто 1700 р. від народження Христа.

Тому, що лише така комбінація дат виявляє помилкові підрахунки років гіджри, відпадає твердження А. Петрушевича, що колофон виготовлено в XIX ст.

Місце складення колофону – Галич – не викликає жодного сумніву.

2. Автор колофону

Колофон не тільки позбавлений дати складення (яку, однак, як бачимо, можна реконструювати досить докладно), але й імені автора. Зважаючи на місце написання колофону, автора треба шукати серед освічених представників караїмської колонії Галича кінця XVII ст.

Ознайомлення з минулим колонії нашоєхує на думку, що автором міг бути відомий караїмський вчений Йосиф бен Самуїл газзан бен Ісаак, знаний більше під іменем Йосиф га-Машбір («той, що постачає хлібом»; Книга Буття, 42:6), який у 1700 р. доживав віку в Галичі.

Йосиф га-Машбір настільки відома фігура, що на ньому можна зупинитися лише коротко – й то тільки з метою, аби підкреслити, що він, відповідно до своїх знань та місця, яке займав у караїмській громаді, єдиний мав змогу і право робити нотатки на сторінках давнього пергаментного молитовника, привезеного з Криму.

Йосиф народився в українському містечку Деражні. Молоді роки провів у родині гахама Нісана в іншому містечку, де була караїмська колонія,

в Кукизові (Красному Острові). Нісан виховував його разом зі своїм (молодшим від Йосифа) сином, який також став знаним вченим – Мардехаєм бен Нісан га-Сакен, відомішим як Мардехай Кукизівський (Кукізов). Близько 1670 р. Йосиф разом з братом переселився до Галича, де реформував караїмську громаду й де написав цілу низку творів на теологічні, релігійно-філософські та філологічні теми. Був він також поетом. Писав Йосиф не тільки старовірською мовою, але й тюркською – караїмською (перекладав псалми). Помер у Галичі 26 тевет 1700 р.³², а його могила з надгробним каменем зберігалася там ще до Першої світової війни³³.

Праці Йосифа га-Машбіра, частково опубліковані друком, доводять, що був він глибоко освіченою людиною всебічних зацікавлень. Перо не випускав з рук до останніх днів життя – книга «Нер га-Хохмаг» («Світло мудрості») (коментар до молитов) залишилася незакінченою через смерть її автора. Не підлягає сумніві, що Йосиф найкраще з караїмських учених другої половини XVII ст. знав історію караїмських колоній Галичини. Про це свідчить такий характерний епізод.

У 1698 р. голландський вчений, професор Лейденського університету Яків Тріглянд звернувся з листом до гахама в Литві, прохаючи від нього відомостей про караїмів, зокрема про їхнє минуле. Цей лист потрапив до Луцька, де з ним ознайомився згаданий Мардехай, який мандрував по караїмських громадах України. Мардехай взявся відповісти Я. Трігляндові – листа цього він закінчив 18 липня 1699 р. Не отримавши зразу відповіді на своє прохання, Я. Тріглянд написав у 1699 р. другого листа до Жовкви (місто Львівської області України), на якого знову, мабуть, в 1700 р., відповів Мардехай. Так виник відомий твір «Дод Мардехай» (опублікований уперше в Гамбурзі, 1714 р.) з певною історичною інформацією про караїмів. Є чимало підстав, щоб вважати Йосифа га-Машбіра фактичним співавтором цих листів Мардехая – першу відповідь 1699 р. Мардехай написав після зустрічі з Йосифом у Галичі, до якого він спеціально поїхав з Луцька.

Зацікавлення, яке викликали караїми у вчених Західної Європи в другій половині XVII ст., спроби встановити безпосередні зв'язки з караїмами, без сумніву, сприяли пошуків інтересів до свого минулого також серед караїмських учених України, Польщі, Литви. У такій саме атмосфері з'явився «Дод Мардехай», унаслідок цього ж стимулу було складено в Галичі колофон 1700 р.

На нашу думку, всі ці обставини говорять за те, щоб автором колофону вважати Йосифа га-Машбіра.

³² Дату беремо з: *Fürst J. Geschichte des Karäerthums.* – Leipzig, 1869. – [Bd. 3]. – S. 86, де вона подається за твором Мардехая Кукізова, відомим під назвою «Дод Мардехай».

³³ *Janusz B. Karaici w Polsce.* – Kraków, 1927. – S. 85-86.

Уже йшлося про те, що А. Петрушевич вважав автором-фальсифікатором колофону А. Леоновича. Проте навіть поверховий аналіз цього джерела доводить безпідставність такого обвинувачення: пишучи колофон у 30-х рр. XIX ст., А. Леонович або правильно вираховував би роки гіджри (для цього була відповідна література), або, навпаки, починав би рахувати роки гіджри за сонячним літочисленням від якогось сучасного йому, Леоновичеві, року. З іншого боку, автор колофону має у своєму розпорядженні такі відомості, яких А. Леонович не міг би здобути з тогочасної історичної літератури (про переговори 1243 р.). Автор колофону знав, що на місці села Залукви були колись поля, а не руїни столиці (як думав А. Петрушевич); він писав про єпископа Петра, а не про архієпископа такого ж імені – як це зробив би, безперечно, А. Леонович, коли б він використовував сучасні йому шематизми Львівської греко-католицької архієпархії (в них писалося лише про архієпископа Петра, та й то під іншою датою). Дуже сумнівно також, чи А. Леонович подавав би назву церкви Св. Пантелеймона (цілком правильна кон'єктура А. Петрушевича) як фантастичне «Лельом-полельом». Очевидно, А. Леонович мав палеографічні труднощі з розшифруванням назви храму у старосєврейському тексті, яка в першій половині XIX ст. (як достовірно відомо з літератури³⁴) вже забулася.

3. Стратифікація тексту колофону та його джерела

Пишучи колофон на сторінках стародавнього молитовника, Йосиф га-Машбір (котрого ми вважаємо автором) зібрав до купи основні відомості про караїмів Галича, які тоді, в 1700 р., йому вдалося вишукати – в документах, у нотатках, в усній традиції. Йосиф – про це не можна забувати – був людиною своєї епохи і формував усю здобуту ним інформацію не згідно з принципами невідомої йому історичної критики, а згідно зі своїм, дещо деформованим і прикрашеним поглядом на минуле колонії в Галичі. Про те, що він не був сухим педантом, а людиною з фантазією та й міцно обґрунтованим світоглядом, свідчить хоча б те, що, перекладаючи, наприклад, псалми на караїмську мову, цей учений не дотримувався буквального тексту старосєврейського оригіналу, а міняв смисл псалмів у душі питомого для нього гностицизму³⁵.

³⁴ Див., наприклад: *Петрушевич А.* Историческое известие о церкви св. Пантелеймона близ города Галича, теперь костел св. Станислава оо. Францисканов, яко древнейшем памятнике романского зодчества на Галицкой Руси с первой половины XIII столетия. – Львов, 1881.

³⁵ *Grzegorzewski J.* Caraimica. Język Łach-Karaitów. Narzeczce południowe (łucko-halicie) // *Rocznik Orientalistyczny.* – Kraków, 1916-1918. – Т. 1. – Cz. 2. – S. 270-272, 280.

Тому й текст складеного Йосифом колофону – це, в жодному разі, не текст грамоти XIII ст. (як цього хотів би А. Петрушевич), не критичне історичне дослідження, а компіляція відомостей з різних часів і різних джерел, якої основне завдання – передати майбутнім поколінням обривки минулого караїмської колонії, минулого, цікавого не лише для самих караїмів, але, ось, і для відомих вчених Заходу, які несподівано почали цікавитися невеликим народом, його релігією, його минулим. Патріотичні мотиви написання колофону безсумнівні. Безсумнівні також відображені в ньому різноманітні – за часом, якого стосуються описані події – нашарування, що дають підставу говорити про своєрідну стратиграфію колофону.

Публікуючи на початку переклад колофону, ми поділили його умовно на сім частин:

- I. Вступ з визначенням мети написання колофону («для майбутніх поколінь»).
- II. а) Укладення миру між Данилом та Бату в 5003 = 1243 р. за присутності сина Данила Льва і його брата Васька;
б) Бату дозволяє сотні караїмів залишити Крим і переселитися до Галича;
в) Данило зобов'язується утримувати караїмів від моменту переходу татарсько-руського кордону, споруджує для них будинки в Галичі, допомагає наладнати торгівлю зі Сходом.
- III. Бату оголошує в Криму про дозвіл для караїмів переселитися до Галицької землі – переселення буде переведено за татарські та руські кошти.
- IV. Вісімдесят караїмських родин з Солхата, Мангупа, Кафи й інших міст Криму вирішує емігрувати з Криму.
- V. Вихід караїмів з Криму в 5006 = 1246 р.; перевезення їх за татарські та руські кошти.
- VI. а) Караїмів приймає Данило;
б) для них зводять будинки біля замку на вул. Руській;
в) для них виділяють місце на цвинтар на березі річки Чев, навпроти церкви Св. Пантелеймона;
г) кожному караїмові дарують по 100 гривен срібла;
д) караїмам дають привілей на вільну торгівлю на Русі, на шинкування всіма видами напоїв;
е) їм дарують землю на горі та між ріками Луквою й Дністром.
- VII. На привілеї для караїмів підписалися Данило, його брат Васько та єпископ Петро.

Такий аналіз змісту колофону ще раз доводить патріотичні тенденції, якими керувався автор при його написанні. У його освітленні караїми стають

ледве чи не основним об'єктом переговорів 1243 р., ними піклуються і татари, і русини, а привілеї та відповідне місце в середньовічному суспільстві вони здобули в середині XIII ст. внаслідок протекції короля Данила. Минуле караїмів покрито романтичним серпанком тоді, коли реальна дійсність середини XIII ст. – періоду татарських спустошень – була, очевидно, дуже далекою від тої ідеальної картини, яку вимальовував автор колофону.

До анахронізмів, що не могли відображати обставини XIII ст., а, навпаки, виникли внаслідок обставин, синхронних періодові життя автора (друга половина XVII ст.), потрібно віднести відомості про проживання караїмів у Галичі на вул. Руській (VI. б), про розташування цвинтаря (VI. в), про шинкування напоями (VI. д), про караїмські поля (VI. е), про татарсько-руський кордон (II. в, III, V). Джерело цих відомостей – реальні умови життя XVII ст.

Наслідком романтичної ідеалізації умов середини XIII ст. є інформація про переїзд караїмів з Криму до Галичини за кошти татар і русинів (II. в, III, V), про спорудження будинків коштом Данила (VI. б). Такі відомості могли бути підсумком міркувань автора, можливо, на підставі переказів, що зберегалися в середовищі караїмів.

Результатом традиційних уявлень караїмів Галича ми схильні вважати трактування еміграції з Криму як еміграції виключно до міста – столиці Галича, а не до країни, що взяла назву від свого основного центру – цього ж Галича, тобто до Галичини. Якщо в основі такої інтерпретації мети еміграції були якісь писані нотатки, то плутанина між Галичем і Галичиною в первісному тексті на івриті (тим більше, якщо він був без пунктації) ще більш імовірна.

На колофоні відбилася також начитаність автора тогочасною історичною літературою. Таким ерудиційним виявом ми вважаємо титулування Данила королем у той час, коли він ним ще не був, та, зокрема, титулування його «королем Хорватії» (II. а), що відповідало уяві авторів XVII ст. про минуле Галичини в допольський період.

Найдавнішим, в основних рисах достовірним, ядром відомостей колофону ми вважаємо дані про переговори 5003 = 1243 р. (II. а), про відсутність перешкод з боку татар щодо переселення з Криму на Русь (II. б, III), про вихід караїмських родин із Солхата, Мангупа й Кафи в 5006 = 1246 р. (IV, V), про певну матеріальну допомогу переселенцям (VI. г), про дозвіл вести торгівлю зі Сходом (II. в, VI. д) та про осіб, які відігравали таку чи іншу роль при переселенні караїмів (князі Данило, Василько, Лев, єпископ Петро, хан Бату (II. а, VII)).

Очевидно, всі ці відомості подаються також у дусі романтичної ідеалізації (наприклад, про 100 гривень срібла для кожного з переселенців). Підставою

для цієї інформації стали, поряд з традицією караїмської громади загалом та окремих родин, також, можна припускати, писані нотатки літописного характеру, в яких було позначено дати 5003 і 5006 рр. У прямий та непрямий спосіб усі ці відомості контролюються іншими, некараїмськими джерелами – що ми доведемо далі.

Цифрові дані в східних джерелах середньовічних часів справедливо викликають підозри – переважно, однак, через свою гіперболізацію. У цьому разі цифри (100 чи 80 родин; П. б, IV) підкуповують своєю скромністю. В їхній основі могли бути достовірні відомості, збережені в громадській та родинній традиції. Будь-якому контролю на підставі інших джерел ці дані не піддаються.

Дискусійною залишається вістка про грамоту Данила для караїмів (VII).

4. Дані колофону в світлі інших джерел

Для вирішення питання про датування і характер караїмської еміграції з Криму в середині XIII ст. принципове значення має доведення достовірності найдавнішого основного ядра відомостей колофону. Зіставлення цих відомостей з даними різноманітних джерел іншої мовної та жанрової категорії – навіть тоді, коли в них ні слова не сказано про караїмів – може дати підставу твердити про достовірність інформації.

Переговори 5003 = 1243 р. У грудні (або листопаді) 1240 р. монголо-татари під командуванням Бату взяли і зруйнували найбільше місто Русі, її головний культурний і економічний центр, княжу столицю Київ. Під час продовження походу взимку 1240/41 р. впала низка великих руських міст, багато з них було зруйновано дощенту, так що міське життя в них вже ніколи не відновлювалося. Після триденної облоги, мабуть, на початку 1241 р., татари взяли княжу столицю Галич. Перейшовши Карпати, вони 11 квітня 1241 р. розгромили об'єднані угорсько-хорватські війська. Навесні 1242 р. війська Бату через придунайські землі, Галичину та Київщину повернулися до степів Причорномор'я (або й Поволжя).

Галицько-Волинський літопис – єдине давньоруське джерело, що стоується цієї епохи та цієї території (до того ж не без плутаної хронології й не без прогалин при описуванні подій 40-х рр. XIII ст.), зазначає під 6751 = 1243 р., що «Данилоу же боудощоу во Холмѣ, приѣже къ нему Оугорь и ѡрадилъ есть на та два богатырѣ възискати тебе, Манъмана и Баала. Даниль же затворивъ Холмъ еха ко братоу си Василкови, пойма съ собою Коурила митрополита; а Татарове воеваша до Володавы и по взерамъ, много

зла створше»³⁶. Літопис нічого не говорить про те, чи Данило, наймогутніший з тогочасних руських князів, зустрівся в 1243 р. з Бату, який послав для розшуку Данила двох своїх полководців, а лише два роки пізніше фіксує подорож князя до ставки Бату на Волзі, що відбулася взимку 1245/46 р. (ця подорож князя Данила контролюється західними джерелами – мемуарами Джованні Пяно дель Карпіні, який зустрічався тоді і з Данилом, і з Бату). Літопис не згадує і про те, чи це була перша зустріч князя з Бату.

Тим часом угорські джерела з 1244 р. свідчать, що, мабуть, таки в 1243 р. відбулася інша (перша) подорож князя Данила до «князя татар», бо про неї Данило розповів послові угорського короля Бели IV (1235-1270) Миколі, синові *Obychk de Zyud*. У грамоті короля від 22 квітня 1244 р. сказано про заслуги цього дворянина таке: «Ad partes Ruscie, et ad partes Bulgarie in nostra legacione profectus ab illustrissimo duce Danela, qui Tartarorum principe visitato ad propria rediens, universum statum Tartarorum prout viderat et cognoverat, edisserendum nobis promiserat, still officio conditum, reportavit»³⁷.

На це місце в грамоті Бели IV вперше звернув увагу український історик, професор Львівського університету М. Грушевський. Правильно визначивши, що тут не могло йтися про зустріч князя Данила з Бату взимку 1245/46 р., він, однак, не звернув уваги на вістку літопису під 1243 р. про те, що Бату вже тоді шукав зустрічі з князем. М. Грушевський вважав (зрештою, під знаком запитання), що Данило міг зустрічатися «з котримсь з темників, напр., з тим Могучієм»³⁸. Російський історик В. Пашуто вважає (на підставі цього ж угорського джерела), що подорож князя Данила до Золотої Орди – не перша його дипломатична зустріч з татаро-монголами³⁹, але цю свою думку не конкретизує.

Необхідно зазначити, що угорське джерело не є таке бездоганне, як могло б здаватися на перший погляд. В угорській історіографії не раз висловлювалася думка про підозрілість грамоти 1244 р. М. Вертнер вказував на протиріччя в датуванні грамоти й пересував її появу на 1254 р.⁴⁰ (у такому

³⁶ Полное собрание русских летописей. – Изд. 2-е / Изд. А. А. Шахматов. – Санкт-Петербург, 1908 (репр.: Москва, 1962). – Т. 2. – Кол. 794.

³⁷ Codex diplomaticus patrius Hungaricus (Hazai Okmánytár). – Győr, 1867. – Т. 4. – Р. 29; Codex diplomaticus Arpadianus continuatus (Árpádkori új okmánytár) / Ed. G. Wenzel. – Pest, 1869. – Т. 7. – Р. 164 (= Monumenta Hungariae historica. – Ser. L. – Vol. 12).

³⁸ *Грушевський М.* Історія України-Руси. – Вид. 2-ге. – Львів, 1905. – Т. 3. – С. 66.

³⁹ *Пашуто В. Т.* Очерки по истории Галицко-Волынской Руси. – Москва, 1950. – С. 236.

⁴⁰ *Wertner M.* Die Regierung Béla's des Vierten. Nach urkundlichen Quellen bearbeitet // Ungarische Revue. – Budapest, 1893. – Bd. 13. – S. 380. За цим автором пішов В. Абрагам у дослідженні: *Abraham W.* Powstanie organizacji kościoła łacińskiego na Rusi. – Lwów, 1904. – Т. 1. – С. 125.

випадку в ній йшлося би про подорож Данила до Бату в 1245-1246 рр). Я. Карачоні вважав грамоту взагалі фальсифікатом (через плутане датування, неправильну титуляцію короля та з інших причин)⁴¹. До цієї думки схилявся І. Сентпетері, який, однак, підкреслював, що вже в 1281 р. цю грамоту визнавали автентичною, а проведена в 1296 р. експертиза доводила, що грамота не є фальшивою⁴². Автентичною, з датою пересуненою, можливо, на два роки, вважав грамоту Д. Паулер⁴³.

Як відомо (на такій позиції стоїть сучасне джерелознавство), підозрілість чи фальшивість грамоти з вузькодипломатичного (юридичного) погляду не виключає правдивості хоча б частини поданих у ній відомостей. До даних у грамоті 1244 р., що, з погляду джерелознавства, витримують історичну критику, ми відносимо не лише основний момент грамоти, а саме надання посілості *Koarzeg* Миколі, синові *Obychk de Zyud* (бо факт такого надання було доведено експертизою 1296 р.), але й згадку про зустріч Данила з татарським полководцем раніше 1244 р. Якби йшлося про пізнішу подорож Миколи до князя Данила, можливо, у зв'язку з одруженням сина Данила Льва з дочкою Бели IV Констанцією (шлюб їх відбувся, найправдоподібніше, в 1247-1248 рр., незабаром після повернення Данила зі Сходу), то про нього навіть фальсифікатор писав би тепліше, не просто *illustrissimus dux* (як у грамоті 1244 р.), а хоча б так, як у грамоті Бели IV з 1251 р. (№ 955 у І. Сентпетері), де Данила названо *dilectus cognatus noster Daniel Illustris dux Ruthenorum*.

Треба думати, що до первісного автентичного тексту грамоти 1244 р. з правдивими відомостями (серед них і згадкою про зустріч Данила з татарським полководцем) було пізніше додано фальшиві деталі, пов'язані з умовами землеволодіння, – як це звичайно бувало при інтерполяції грамот такого типу. Іншими словами, підозріла чи фальшива частина документа 1244 р., на нашу думку, не охоплює самої дати (1244 р.) та вістки про зустріч Данила з татарським полководцем раніше 1244 р.

Дані колофону, на наш погляд, доповнюють інформацію руських і угорських джерел. Виходить, що під натиском нового походу татар під командуванням Манмана і Баала на галицько-волинські землі в 1243 р. (С. Томашівський виправляв дату літопису на 1244 р., однак ця поправка суб'єктивна;

⁴¹ *Karácsonyi J.* A hamis, hibáskeltű és keltezetlen oklevelek jegyzéke 1400-ig. – Budapest, 1902. – P. 16.

⁴² *Szentpétery I.* Az Árpád-házi királyok okleveleinek kritikai jegyzéke. – Budapest, 1923. – 1 köt. – P. 228.

⁴³ *Pauler Gy.* A magyar nemzet története az Árpád-házi királyok alatt. – Budapest, 1899. – 2 kiad. – P. 520.

Є. Голубінський та М. Грушевський – більш обґрунтовано – пропонували (1242 р.) князь Данило був змушений погодитися на зустріч, запропоновану Бату. Вона відбулася в 1243 р. Унаслідок переговорів князь Данило уклав з татарами мир, який був йому надзвичайно потрібний не лише для того, щоб забезпечити свої землі від татарських спустошень, відбудувати зруйновані міста і села, але й для того, щоб розв'язати собі руки для остаточної розправи з претендентом на галицький престол князем Ростиславом Михайловичем (пізніше баном Мачви). І справді, події наступних двох років (1244-1245) свідчать, що, воюючи з Ростиславом (переміг Данило, який розгромив супротивника разом з допоміжними військами угорців 17 серпня 1245 р. в битві під Ярославом), князь Данило розраховував на спокійні тили на Сході, де він не мусив боятися несподіваного нападу татар.

Можна вважати, що під час переговорів 1243 р. князь Данило добився також згоди Бату, щоб той не перешкоджав відбудові зруйнованих татарами міст, і тоді виникло питання про можливих переселенців із захоплених татарами земель, між іншим, також із Криму (який тоді вже був у безпосередній залежності від татар). Князь міг розраховувати на те, що серед переселенців до міст зруйнованої Галичини будуть і такі активні купці та ремісники, як караїми.

У цьому місці варто згадати, що місцева, галицька, єврейська традиція (незважаючи на періодичне загострення єврейсько-караїмських конфліктів) у принципі не заперечувала інформації про переселення караїмів унаслідок переговорів між князем Данилом і Бату, надаючи їй, однак, глузливо-зневажливого забарвлення. Згаданий уже Р. Фан записав у Галичі на початку ХХ ст. єврейську легенду про те, що князь Галича подарував татарському ханові пару расових собак, за яких отримав караїмів⁴⁴. Тому і євреї Галича говорили про караїмів, що вони – «ціна псів» («suchir kalew»). Можливо, що корені цієї традиції давні. Для паралелі нагадаємо, що рабаніти називали караїмів псами ще у ХІІ ст.⁴⁵

Закінчуючи екскурс про переговори, необхідно підкреслити, що А. Петрушевич, критикуючи автентичність відомостей колофону, не мав рації, вважаючи, що переговори між князем Данилом і Бату відбулися вперше в 1246 р. Він не був також правий, кажучи, що в 1243 р. князь Лев був надто молодим, аби брати участь у переговорах. Князь Данило одружився в 1219 р., його син Лев народився, в кожному разі, перед 1228 р., а в 1247/48 р. він

⁴⁴ Janusz B. Z dziejów Karaitów... – S. 383; *EjUSD*. Nieznany lud... – Nr. 10. – S. 8; *EjUSD*. Ostatni z Mohikanów... – S. 4; *EjUSD*. Karaici w Polsce. – S. 17.

⁴⁵ *Szyszman S.* Où la conversion du roi khazar Bulan a-t-elle eu lieu? // *Hommages à André Dupont-Sommer.* – Paris, 1971. – P. 525.

одружився з Констанцією, дочкою угорського короля Бели IV⁴⁶. Інша річ, що князеві Данилові ледве чи доцільно було брати на переговори з підступним ворогом ще двох представників свого ж роду – брата і сина.

Колонізаційна політика князя Данила. Пожарища і руїни – ось що залишили на Русі татари після походів у 1240-1243 рр. Вимоги відбудови Галицько-Волинської держави висували на перший план завдання відновлення економічного та культурного життя міст, перетворення їх у центри торговельно-ремісничої діяльності та опору проти нових татарських (та не лише татарських) нападів. Свідома політика князя Данила в цьому напрямі відома – він заснував ряд нових міст, відбудував та зміцнив старі. Князь протегував колонізацію міст поселенцями – представниками інших народів, серед них також тому населенню, що опинилося під безпосередньою владою татар. Під 1259 р. літопис дає таке узагальнення цієї діяльності князя Данила (розповідаючи про будівництво церкви Св. Івана в Холмі): «Видивъ же се кнѣзь Данило а́ко Бѣу поспѣвающую мѣстоу томоу нача призывати. Приходаѣ Нѣмцѣ и Роусь, иноа́зычники, и Лахы идахоу дѣнь и во дѣнь. И оуноты, и мастерѣ всащии бѣжахоу ис Татарѣ, сѣдѣлници и лоучници, и тоулници, и коузницѣ желѣзоу и мѣди и среброу. И бѣ жизнь, и наполниша дворы, вкрѣтѣ кра поле села»⁴⁷.

Цитований уривок не вимагає особливого коментаря. Сучасник князя записав, що Галицько-Волинська держава в середині XIII ст. приймала як поселенців людей різноманітних національностей і релігій, у т. ч. і тих, які переселялися із земель, захоплених татарами. Бажаними прибульцями були насамперед ті, котрі володіли корисною професією.

Атмосфера, яка панувала в державі за часів князя Данила, отже, могла тільки сприяти переселенню караїмів з Криму, що опинився під нелегкою та неспокійною владою татар. Можна думати, що й самі татари, внаслідок добросусідських (хоча й небезконфліктних, особливо тоді, коли Данило почав шукати підтримки папи римського, щоб позбутися «опіки» татар) відносин, не чинили особливих перешкод для такого переселення. Навіть якщо коментувати наведений вище уривок з літопису з суто формалістичних позицій, то не можна заперечити, що серед людей, які говорили чужими мовами, які йшли до міст щоденно, серед різноманітних майстрів і челядників, котрі тікали з підтатарських земель, могли бути караїми.

Колофон доводить, що вони справді серед них були.

⁴⁶ Baumgarten N., de. *Généalogies et mariages occidentaux des Rurikides russes du X au XIII siècle.* – Roma, 1927 (repr. 1962). – P. 47, 49. Сучасні історики схилиються до дати одруження 1247/48 р.

⁴⁷ Полное собрание русских летописей. – Т. 2. – Кол. 843.

Вихід переселенців з Криму в 1246 р. Унаслідок успішної зовнішньої (перемога над претендентом князем Ростиславом у 1245 р., ліквідація загрози угорської та польської інтервенції, затвердження князівської влади ханом Бату взимку 1245/46 р.) та внутрішньої (придушення боярської опозиції) політики князя Данила в Галицько-Волинській державі настав період короткотривалого перепочинку і стабілізації. Держава Данила, починаючи з 1246 р., вже справді могла мати ту притягальну силу, що стимулювала приплив колоністів як із Заходу, так і зі Сходу. Дата 1246 р., яку подає колофон як дату еміграції караїмів з Криму, цілком гармонізує із загальним розвитком подій – починаючи з цього року князь міг оточити переселенців (включаючи й караїмів) відповідною опікою, що він, очевидно, й робив.

Татари з'явилися в Криму вперше 1223 р., коли вони взяли Сугдею. У 1239 р. вони вже остаточно залишилися панувати над причорноморським кипчацьким степом, поширюючи свою владу на Крим, де періодично влаштували погроми міст (у 1238, 1239, 1242 та бл. 1249 рр.) і стягали з них контрибуцію. Напевно, десь у цей час з'являється татарський намісник у Криму, хоча найраніша конкретна вістка про нього датується лише 1263 р. Перші десятиріччя татарського панування в Криму принесли з собою занепад міського життя, посилили еміграцію населення з півострова в спокійніші краї з краще впорядкованими внутрішніми відносинами.

Наявність караїмських громад у Криму в XIII ст. не можуть ставити під сумнів навіть найзавзятіші представники антикараїмської течії в історіографії (А. Гаркави та його послідовники). Єврейський мандрівник Петахія з Регенсбурга в 1180 р. зустрів послідовників караїзму серед степовиків-кипчаків, які в той період (як відомо з найновіших досліджень) уже досягли ранньофеодального ступеня розвитку, сформували власні міські поселення та здобули контроль над великими ремісничо-торговельними центрами в Криму⁴⁸.

Колофон перелічує три міста, з яких вийшли караїми: Солхат, Мангуп і Кафу. Хоча в розпорядженні істориків немає даних, які б засвідчували перебування караїмів у цих містах якраз у 1246 р., існування караїмських громад у них у цей час ледве чи підлягає сумніву.

У Солхаті (пізнішому Крими, сучасному Старому Крими – місті Автономної Республіки Крим в складі України) було давнє караїмське кладовище, на якому А. Фіркович бачив надгробні камені з датами 910, 944, 1059,

⁴⁸ Плетнева С. А. Половецкие каменные изваяния. – Москва, 1974. – (Археология СССР. Свод археологических источников. – Вып. Е 4-2); *Ее же*. Половецкая земля // Древнерусские княжества X–XIII вв. – Москва, 1975. – С. 260-300.

1089 і 1104 рр.⁴⁹ Ці відомості тепер перевірити неможливо, бо кладовище було по-варварському знищено в кінці XIX ст.⁵⁰ У Солхаті бл. 1250 р.⁵¹ народився видатний представник караїзму Арон бен Йосиф т. зв. «Перший» (помер бл. 1320 р.), автор полемічного твору «Мібхар», від якого й отримав ім'я *Bo'al ha-Mibchar* («автор вибраних творів»), та гахам (в 1279 р.) караїмів у Солхаті.

Мангуп (також Феодоро, Теодоро; тепер незаселена місцевість) у XIII ст. був столицею невеликого самостійного грецько-готського князівства. Саме місто-столиця було значним ремісничо-торговельним центром, у якому існування караїмської громади безсумнівне⁵². Розкопки караїмського цвинтаря в Мангупі ведуться до нашого часу. Найдавніша надмогильна плита датується 1274 р.⁵³

Кафа (теперішня Феодосія) в середині XIII ст. була невеликим грецько-аланським поселенням, що лише близько 1266 р. перетворилося в генуезьку факторію, яка швидко дійшла до великого розквіту. Традиції караїмської громади в Кафі, що існувала там кілька століть до найновішого часу, сягали ще догенуезького періоду.

Той факт, що саме Крим був вихідним пунктом, з якого здійснювалася еміграція на Русь взагалі, не викликає сумніву. Минуле трьох міст середньовічного Криму – Солхата, Мангупа і Кафи – не суперечить думці про те, що ця еміграція в середині XIII ст. могла вийти саме з цих, а може, також і з інших, місцевостей.

Такі міркування не єдині свідчать на користь автентичності відомостей колофону. Хоча метод аналогії не можна вважати найкращим у застосуванні

⁴⁹ *Маркевич А. И.* О старо-крымской синагоге как предмете спора между евреями и караимами // Известия Таврической ученой архивной комиссии. – Симферополь, 1902. – № 34. – С. 45. Про значення караїмської епіграфіки як історичного джерела див.: *Szyszman S.* Les inscriptions funéraires découvertes par Abraham Firkowicz // Journal Asiatique. – Paris, 1975. – P. 231-264.

⁵⁰ *Смирнов В.* Археологическая экскурсия в Крым летом 1886 года // Записки восточного отделения Императорского Русского археологического общества. – Санкт-Петербург, 1887. – Т. 1. – Вып. 4. – С. 284; *Старокадомская М. К.* Солхат и Каффа в XIII–XIV вв. // Феодальная Таврика. Материалы по истории и археологии Крыма. – К., 1974. – С. 166.

⁵¹ *Markon I.* Jüdisches Lexikon. – Berlin, 1927. – Sp. 168-169, народження Арона датовано роками бл. 1260. Однак ледве чи в такому разі він міг би бути гахамом у 1279 р. Тому приймаємо дату «бл. 1250 р.» за: *Fürst J.* Geschichte des Karäerthums. – S. 238-239.

⁵² *Кеннен П.* Крымский сборник. О древностях южного берега Крыма и гор таврических. – Санкт-Петербург, 1837. – С. 29; *Якобсон А. Л.* Средневековый Крым. Очерки истории и истории материальной культуры. – Москва; Ленинград, 1964. – С. 127.

⁵³ Археологія Української РСР. – К., 1975. – Т. 3. – С. 460 (автор відповідного параграфа – С. В. Веймарн).

до історико-етнографічних досліджень, необхідно підкреслити, що аналогічна традиція про вихід з Криму на Русь у часах князя Данила збереглася (і зафіксована не в кінці XVII ст. – як у колофоні, а раніше, в другій половині XVI ст.) ще в іншій групі населення середньовічної України – у вірмен. Аналізу цієї традиції ми вже присвятили кілька докладних досліджень⁵⁴, і тому можемо обмежитися викладенням основних даних, доповнених результатами найновіших розшуків.

В історіографії початкового періоду існування вірменських колоній на Русі немає іншого питання, довкола якого велися б настільки завзяті суперечки, як справа автентичності т. зв. грамоти князя Федора Дмитровича 1062 р. Цією грамотою вірмени міст України та Польщі, починаючи принаймні від 1578 р. (тоді, як нами встановлено, документ пред'явили у Львові польському королеві Стефанові Баторієві), доводили свій прихід на Русь, зокрема до Львова, в період до польської влади, тобто до 1349 р. Незважаючи на те, що цю грамоту, написану українською мовою, польська королівська канцелярія в 1641 р. визнала автентичною, вона – безсумнівний фальсифікат XVI ст., виготовлений у зв'язку з релігійними та економічними утисками вірмен Львова. Ці переслідування ґрунтувалися на тезі магістрату міста, що вірмени прийшли до Львова вже після встановлення в ньому польської влади й тому до них треба ставитися як до прибульців, а не як до місцевих мешканців. За допомогою фальсифікованої грамоти (факт фальсифікації встановлюється переконливо на підставі того, що ні в XI, ні в пізніших століттях не було панівного князя Федора Дмитровича, який міг би покликати вірмен на Русь) вірменській громаді вдалося довести перед королівською адміністрацією те, що, по суті, було цілком правдивим – факт свого приходу на Русь у домонгольський період.

Як відомо, сучасна дипломатика (про що вже йшлося) як спеціальна історична дисципліна не обмежує своє дослідження до встановлення самого тільки факту фальсифікації грамоти та виявлення причин такої фальсифікації – вона намагається також аналізувати фальсифікований текст та наявні його інтерпретації таким чином, щоб викрити елементи історичної правди, якщо вони в такий чи інший спосіб відклалися в документі.

За такого підходу до т. зв. грамоти князя Федора Дмитровича виявляється ряд несподіванок. З'ясовано, що присутній під час пред'явлення львівськими

⁵⁴ *Дашкевич Я. Р.* Грамота Федора Дмитровича. (Нарис з української дипломатки) // Науково-інформаційний бюлетень Архівного управління УРСР. – К., 1962. – № 4. – С. 9-20; *Його ж.* Кам'янець-Подільський у вірменських джерелах XIV–XV ст. // Архіви України. – К., 1970. – № 5. – С. 61-62; *Ejusd.* Les Arméniens à Kiev (jusqu'à 1240). Première partie // Revue des Études Arméniennes. Nouvelle série. – Paris, 1973-1974. – Т. 10. – Р. 341-356 (передрук: *Дашкевич Я.* Вірменія і Україна. – Львів; Нью-Йорк, 2001. – С. 265-280).

вірменами грамоти польському королеві в 1578 р. пізніший львівський римо-католицький архієпископ Я.-Д. Соліковський (у 1578 р. він був регентом королівської канцелярії) сприймав цю грамоту як документ... князя Данила. Згідно з меморіалом, складеним архієпископом у 1597 р., під час нового загострення суперечок між вірменами та поляками, вірмени знову «показали маленьку стару записку Данила Федоровича⁵⁵, цю саму, яку (показували) його милості (королю) Стефанові»⁵⁶.

За цієї нагоди варто вказати на ще один дивний збіг обставин. У 1578 р. польський король не лише надав обширні вільності вірменам Львова (як ми вже знаємо – на підставі т. зв. давньоруської грамоти, яку вважали грамотою князя Данила)⁵⁷, але й видав також інший привілей для караїмів (*pro Judaeis Caraimis*) Галича⁵⁸. Виходить, що протягом одного року королівська канцелярія, можливо, двічі зустрілася з традицією приходу двох етнічних груп (караїмів та вірмен) на Русь приблизно в один період (часи князя Данила).

Я.-Д. Соліковський не був єдиним, хто пов'язував прихід вірмен до Львова з іменем князя Данила. Перший історик Львова, німецький учений Й. Альнпек писав у 1603-1605 рр. у своїй «*Topographia civitatis Leopolditanae*» про те, що вірмен прикликав на Русь князь Данило й використовував їх як військову дружину⁵⁹. Сам Й. Альнпек був вдумливим дослідником, який працював на підставі скрупульозного вивчення джерельної бази (збереглися досі його витяги з різних документів), а займаючи певні функції в управлінні міста, не раз мав змогу контактувати з вірменською громадою, пізнавати її традиції. Нарис Й. Альнпека було опубліковано в скороченій формі (в якій, однак, є відомості про покликання вірмен князем Данилом) у дуже популярному свого часу корпусі описів міст світу Г. Брауна⁶⁰ – відтоді датування вірменської колонізації добою князя Данила міцно ввійшло в історико-географічну літературу XVII⁶¹ та наступних століть, не викликаючи, зрештою, суттєвих заперечень в історіографії XIX та XX ст.

⁵⁵ Насправді галицького князя, пізніше короля, звали Данило Романович.

⁵⁶ Центральний державний історичний архів України у Львові. – Ф. 52. – Оп. 1. – Спр. 136. – Арк. 248-249.

⁵⁷ Текст декрету див.: *Bischoff F.* Urkunden zur Geschichte der Armenier in Lemberg. – Wien, 1865. – S. 79-81.

⁵⁸ Текст привілею див.: *Goehlert J.V.* Die Karaiten... – S. 599.

⁵⁹ Публікація твору Й. Альнпека в кн.: *Rachwał S.* Jan Alnpek i jego «Opis miasta Lwowa» z początku XVII w. – Lwów, 1930.

⁶⁰ *Braun G.* Theatri precipuarum totius mundi urbium liber sextus. – Coloniae Agrippinae, 1617.

⁶¹ *Zeiller M.* Neue Beschreibung dess Königreichs Polen und Grosshertzogthumbs Lithauen... – Ulm, 1647. – S. 138; *Cellarius A.* Regni Poloniae, Magnique ducatus Lithuaniae,

Т. зв. грамота князя Федора Дмитровича – не тільки відбиття цілком живої в XVI ст. традиції про прихід вірмен до Львова за князя Данила, але також віддзеркалення відомостей про прихід вірмен з Криму. Річ у тому, що грамота була адресована вірменам Солхата. У латинському – неправильно-му – перекладі 1641 р. документ адресований «Kosohacensibus Armenis». В українському оригіналі було, як встановив Д. Михальський ще на початку XIX ст. (пізніше аналогічного висновку доходили А. Петрушевич, І. Линниченко та М. Грушевський), «ко солхацкимъ Арменомъ», тобто «Solchacensibus Armenis», що цілком відповідає й особливостям палеографії українських текстів XVI ст., й історичним реаліям. Згаданий уже Солхат був значним центром вірменських поселенців у Криму і навіть, можливо, отримав свою назву від розташованого поблизу вірменського монастиря Сурб-Хач (Святий Хрест).

Таким чином, потрібно погодитися з переконанням, що вірменська традиція, зафіксована в другій половині XVI ст., також вказує на це саме джерело (Солхат) і на цей самий час (панування князя Данила) еміграції, що й колофон. 1246 рік треба вважати роком, в якому почалася не лише караїмська, а й вірменська еміграція з Криму до Галицько-Волинської держави.

Для того, аби наше твердження не сприймалося як надумана штучна конструкція, необхідно згадати ще деякі моменти лінгвістичного характеру.

Аналогії між караїмською та вірменською еміграцією не обмежуються хронологією та територією. Багато даних свідчить про те, що вірмени – емігранти з Криму – говорили не лише вірменською мовою, але також були тюркофонами (хоча найдавніші пам'ятки їхньої розмовної мови, написані вже в Україні, походять тільки з першої половини XVI ст.). Досі ще не проведено докладного порівняльного аналізу мови найдавніших пам'яток вірмено-кипчацької та караїмської (також з XVI ст.) мов – особливо ж у порівнянні з мовою «Codex Cumanicus» (XIV ст.), також кримського походження. Незважаючи на це, численні мовознавчі публікації останніх десятиріч, особливо в галузі вірмено-кипчакознавства, а також і караїмознавства (в якому історико-мовознавчих досліджень, правда, набагато менше), свідчать про велику близькість обох кипчацьких мов – тої, яку вживали вірмени-тюркофони України й Польщі до кінця XVII ст., та тої, якою користувалися й користуються т. зв. західні караїми до нашого часу. На близькість обох мов звернув увагу ще польський тюрколог, професор Краківського університету та академік Польської академії наук Т. Ковальський⁶² – пізніші дослідження

omniumque regionum iuri Polonico subiectorum novissima descriptio. – Amstelodami, 1659. – P. 317.

⁶² Kowalski T. Karaimische Texte im Dialekt von Troki. – Krakau, 1929. – S. LXVII.

блискуче підтвердили його думку. Найпривабливішою була б гіпотеза, що і кримські вірмени, і караїми принесли з собою одну-єдину розмовну мову – кипчацьку, що, можливо, була дальшим етапом у розвитку мови (чи діалектів мови) «Codex Cumanicus». У нових умовах, на Русі, розвиток єдиної в минулому мови пішов різними шляхами, даючи відомі нам з пам'яток XVI ст. західнокараїмську та вірмено-кипчацьку. Цю ідеальну схему треба ще заповнити конкретним порівняльним лінгвістичним матеріалом. З іншого боку, вже ті мовознавчі дані, які є в нашому розпорядженні, не суперечать думці, що предки носіїв західноукраїнської та вірмено-кипчацької мов з XVI ст. вийшли приблизно в один час і з одної території, де панувала розмовна кипчацька мова.

Підсумовуючи екскурс про вихід переселенців з Криму в 1246 р., можна сказати, що в один і той самий час активізувалася еміграція з Криму до Галицько-Волинської держави принаймні двох груп населення – караїмів та вірмен.

Грамота князя Данила для караїмів та її свідки. Галицько-Волинський літопис зберіг для нас відомості про начальника княжої канцелярії, канцлера князя Данила – печатника, за тогочасною титулатурою. Ним був Курило, який виконував не лише канцелярські, але й військові та, мабуть, дипломатичні функції. Відомо, що князь Данило вів обширне листування не тільки з довколишніми, а й віддаленішими державами – відповідні документи виходили через княжу канцелярію⁶³. Набагато менше відомо про внутрішньодержавну діяльність канцелярії – неясно, чи княжі надання вимагали засвідчення грамотою, чи, можливо, вистачало відповідної усної заяви князя за присутності свідків. По суті, вістка колофону про грамоту Данила з наданням для караїмів – єдина згадка про документ подібного роду з середини XIII ст. Вирішення питання про грамоту князя Данила певною мірою залежне від остаточного розв'язання проблеми про те, чи існували автентичні грамоти з наданнями, які вийшли з княжої канцелярії його сина Льва (панував 1264-1301). Збереглися відомості про близько сто грамот цього князя з наданнями подібного типу. На нашу думку, важко вважати всі ці документи фальсифікатами (як свого часу вважав М. Грушевський)⁶⁴, тим більше, що багато з них було Perezatverdzheno польськими королями вже через кілька десятків років після смерті князя Льва. Якщо питання про автентичність

⁶³ Див.: Паушто В. Т. Очерки... – С. 73.

⁶⁴ Про дискусію довкола грамот князя Льва див.: Дашкевич Я. Р. Стан та завдання української дипломатики // Третя республіканська наукова конференція з архівознавства та інших спеціальних історичних дисциплін. – К., 1968. – Секц. 2. – С. 118-119.

грамот князя Льва буде остаточно вирішене в позитивному плані, то це ставитиме на міцніший ґрунт справу видання грамоти для караїмів його батьком і попередником князем Данилом.

Ясно одне, що 1700 р. в автора колофону цього документа князя Данила вже не було, інакше він не подавав би в колофоні явні анахронізми (проживання караїмів на вул. Руській, шинкування напоями і т. д.), натякаючи, що про ці надання говорилося в грамоті.

З іншого боку, перелік свідків, які мали бути підписані на грамоті (князь Василько та єпископ Петро), викликає враження, що в основу цієї вістки покладено достовірні дані, що стосуються подій 5006 = 1246 р. Можливо, що ці імена фігурують в якихось давніх караїмських нотатках, бо їхнє поєднання справді-таки сенсаційне своєю автентичністю. Василько – брат Данила (роки життя 1203-1269), був волинським князем у 1230-1269 рр. Єпископ (архієпископ) Петро відіграв у середині XIII ст. дуже помітну роль у дипломатичних та церковних зв'язках Галицько-Волинської держави із Західною Європою, хоча про нього не збереглося жодної інформації у Галицько-Волинському літописі. Іншими словами, не може бути жодних серйозних заперечень проти того, що в 1246 р., у момент надання князем Данилом певних прав караїмам, при цьому були присутні князь Василько та єпископ Петро – «таємничий єпископ Петро», довкола якого ведуться суперечки вже більше як століття і якого сліди цілком несподівано ведуть до караїмського колофону.

Західні джерела зберегли про Петра досить докладні відомості, що витримують будь-яку історичну критику. Архієпископ Петро був тим представником Русі, який у 1244-1245 рр. перебував у Італії та Франції, попереджуючи Західну Європу про татарську небезпеку. Інформація про архієпископа Петра, про його контакти з папою Інокентієм IV (1243-1254) та про його участь у Ліонському соборі 1245-1246 рр. є в двох тогочасних англійських хроніках: у «Chronica maiora» (або «Historia maior») Маттея Паризького та в анонімній монастирській хроніці «Annales Burtonienses»⁶⁵. Питанню про ідентифікацію архієпископа Петра присвячено обширне дослідження українського історика С. Томашівського⁶⁶, проте не з усіма його висновками можна погодитися.

⁶⁵ Rerum Britannicarum medii aevi scriptores or Chronicles and Memorials of Great Britain and Ireland during the Middle Ages. – London, 1864. – Vol. 1. – P. 271-275; 1877. – Vol. 4. – P. 386-389; також: Monumenta Germaniae historica. Scriptores. – Hannover, 1885. – T. 27. – P. 474-475.

⁶⁶ *Томашівський С.* Предтеча Ізидора. Петро Акеревич, незнаний митрополит руський (1241-1245) // Записки Чина Св. Василя Великого. – Жовква, 1927. – Т. 2. – Вип. 3-4. – С. 221-313, 441-442; *Його ж.* Петро – перший уніатський митрополит України-Русі. Істор. нарис. – 2-ге вид. – Львів, 1928.

У світлі джерел XIII ст. непевною виглядає ідентифікація архієпископа Петра з ігуменом київського монастиря Св. Спаса на Берестові та ідентифікація ігумена з боярином Петром Акеровичем⁶⁷. Спроба ідентифікації, проведена С. Томашівським, відображає тенденцію пов'язувати в єдине ціле відомості про різних одноіменних осіб, розкидані по джерелах XII–XIV ст., що насправді призводить до збіднення уявлення про кількість політичних, культурних і церковних діячів у цей час. Проти ідентифікації архієпископа Петра з боярином (ігуменом?) Петром Акеровичем говорить і своєрідний антропонімічний аргумент. Патронімік Акерович явно не слов'янського, а, мабуть, близькосхідного (сирійського?) походження⁶⁸. З цим важко узгодити відомості західного джерела, що архієпископ Петро знав тільки рідну мову, і не знав жодної західної чи східної.

Невеличка згадка про єпископа Петра в колофоні не лише суттєво зміцнює достовірність його основного найдавнішого ядра (складно припустити появу імені Петра внаслідок простої випадковості – в такому разі цілий колофон можна оголосити переплетінням випадковостей, які, однак, чомусь добре узгоджуються з реальними обставинами), але й докидає ряд суттєвих деталей до висвітлення питання про особу Петра.

Свого часу С. Томашівський цілком правильно вважав, що «для дискусії надаються тільки дві альтернативи і за архієпископом Петром міг стояти або

⁶⁷ На це звернув увагу ще: *Taybe M. A.* Рим и Русь в домонгольский период (X–XIII вв.) // *Ex Oriente. Religiöse und philosophische Probleme des Ostens und des Westens.* – Mainz; Wiesbaden, 1927. – S. 193. Відповідь: *Томашівський С.* Боярин чи ігумен? (Причинки до питання про особу митрополита Петра Акеровича) // *Записки Чина Св. Василя Великого.* – Жовква, 1928. – Т. 3. – Вип. 1-2. – С. 171-178. Ідентифікація ігумен – архієпископ стоїть під знаком запитання в статті: *Zaikyn V.* Quelques notes sur la question de l'évangélisation de la Ruthénie Kievienne (Russie Méridionale) // Там само. – Львів, 1930. – Т. 3. – Вип. 3-4. – С. 746. Література про архієпископа Петра та спроби його ідентифікації налічує кілька десятків позицій. Див. також: *Abraham W.* Powstanie organizacji kościoła łacińskiego na Rusi. – S. 119; *Dörrie H.* Drei Texte zur Geschichte der Ungarn und Mongolen: die Missionsreise des fr. Julianus O. P. ins Uralgebiet (1234/5) und nach Russland (1237) und der Bericht des Erzbischofs Peter über die Tartaren // *Nachrichten der Akademie der Wissenschaften in Göttingen. Philologisch-Historische Klasse.* – Göttingen, 1956. – S. 182-194; *Stöckl G.* Kanzler und Metropolit // *Studien zur Geschichte Osteuropas.* – Graz; Köln, 1966. – Тl. 3. – S. 166.

⁶⁸ Мимоволі спадає на думку аналогія Акерович / Акир з «Повісті про Акира премудрого і сина його Анадана» (східнослов'янський переклад з XI ст.). Східнослов'янське Акир / *вирм.* хікар – розумний, вчений; *араб.* haiqâr. (Див.: *Müller F.* Pahlawi, neupersische und armenische Etymologien // *Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes.* – Wien, 1894. – Bd. 8. – S. 281; *Hübschmann H.* Armenische Grammatik. – Hildesheim; New York, 1972. – Т. 1. – S. 268).

князь Данило, або його противник – Михайло»⁶⁹. Деякі дослідники (С. Томашівський, В. Пашуто, а також, наприклад, Т. Коструба⁷⁰) стверджували, що архієпископ Петро був митрополитом Русі, прихильником згаданого вже князя Ростислава Михайловича та його батька, чернігівського князя Михайла Всеволодовича, ворогом князя Данила. Виконавши свою місію на Заході, Петро нібито не повернувся на Русь, а залишився на Заході, може, у Франції, а може, в Хорватії, де панував Ростислав. Ці міркування було висловлено без будь-яких джерельних підстав, а навіть усупереч їм (літопис знає в 1243 р. іншого митрополита на Русі – Кирила, а прихильником князя Ростислава був насправді галицький єпископ Артемій, який і втік перед князем Данилом до Угорщини). Дані колофону свідчать, що Петро, виконавши свою місію – встановивши контакти між Данилом і папою римським⁷¹, що знайшли свій апогей у коронації Данила папською короною в 1253 р., – повернувся з Заходу на Русь і в 1246 р. був уже разом з князем Данилом. У тому, що Петра називали на Заході архієпископом (підкреслюємо, не митрополитом), а в колофоні – єпископом, немає, на нашу думку, протиріччя.

Якщо, з одного боку, не підлягає сумніву, що перших, а зрідка і пізніших митрополитів Русі титулювали архієпископами (на чому С. Томашівський і будував свою ідентифікацію, що архієпископ Петро – митрополит Русі), то, з іншого боку, відомо, що, наприклад, новгородці добилися титулу архієпископа для свого єпископа ще в домонгольський період. Могли таким титулом користуватися також окремі галицькі єпископи⁷². Єпископи Галича (а Петро цілком міг ним бути за підтримки князя Данила) виконували свою юрисдикцію на такій великій території, що, коли Петро перебував на Заході, його могли номінувати архієпископом. Так міг назвати себе також він сам,

⁶⁹ *Tomaszewski S.* Odpowiedź panu Karolowi Maleczyńskiemu // *Kwartalnik Historyczny*. – Lwów, 1928. – Т. 42. – З. 1. – С. 149.

⁷⁰ *Коструба Т.* Нариси з церковної історії України X–XIII ст. – Львів, 1939. – С. 56.

⁷¹ Цю думку обґрунтував досить послідовно ще: *Чубатий М.* Західна Україна і Рим у XIII віці у своїх змаганнях до церковної унії // *Записки Наукового товариства ім. Шевченка*. – Львів, 1917. – Т. 123-124. – С. 37-38.

⁷² Про лабільність у вживанні титулів митрополита, архієпископа, єпископа див.: *Зайкин В.* [Рец. на:] *Baumgarten N.* Chronologie ecclésiastique des terres russes // *Записки Чина Св. Василя Великого*. – Жовква; Львів, 1928-1930. – Т. 3. – С. 659; *Stöckl G.* Kanzler und Metropolit... – S. 168; *Poppe A.* Zur Geschichte der Kirche und des Staates der Rus im 11 Jh. Titulaturmetropolen // *Das heidnische und christliche Slaventum. Acta II Congressi Internationalis Historiae Slavicae Salisburgo-Ratisbonensis anno 1967 celebrati*. – Wiesbaden, 1970. – [Тл. 2]. – С. 64-75. – (Annales Instituti Slavici. – Bd. 6); *Поннэ А.В.* Истоки церковной организации древнерусского государства // *Становление раннефеодальных славянских государств: Материалы науч. сессии польских и советских историков (Киев, 1969 г.)*. – К., 1972. – С. 137.

щоб підкреслити значення своєї посольської місії. Після повернення до Галицько-Волинської держави потреба в такій гіпертрофованій титулатурі відпала.

Можливо, врешті, що згадку про цього самого галицького єпископа (архієпископа) Петра ми знаходимо у відомому посланні польського короля Казимира III з 1370 р., скерованому до константинопольського патріарха Філофея й присвяченому відновленню Галицької митрополії⁷³. Нам здається, що цього «галицького митрополита Петра» (другого в переліку давніших митрополитів – усі вони подані без дати, коли займали Галицьку митрополічу кафедру), без достатніх підстав для цього, ідентифікують з митрополитом Русі св. Петром (пом. 1326)⁷⁴.

Дослідження питання про грамоту князя Данила для караїмів не дає остаточної відповіді – відповідні права могли їм надати як за допомогою грамоти, так і усно; не викликає, однак, сумніву, що свідками при наданні (письмовому чи усному) були волинський князь Василько та єпископ (галицький?) Петро.

5. Інші караїмські свідчення про еміграцію в XIII ст.

Недовір'я до самої ідеї переселення караїмів з Криму на територію Галицького князівства в середині XIII ст. стало причиною того, що ігнорували не лише дані колофону, але й всі інші свідчення, які лягали в русло його основних відомостей. Правда, інші караїмські автори не мали у своїх руках тих джерел, які мав Йосиф га-Машбір – гаданий автор колофону – та й явно не дорівнювали йому ерудицією. В їхній уяві землі, на які вони прийшли колись із Криму, відвічно були в руках чи польських королів, чи литовських великих князів (вплив легенди про Вітавтаса!), і в тому місці історичних і параісторичних творів, де, згідно з реальними обставинами, треба б чекати згадки про руського чи галицького князя (який зберігся навіть у єврейській глузливій легенді), з'являється «польський король» або «Вітавтас». Недоречність появи таких персонажів у цьому контексті стає зрозумілою при

⁷³ Acta patriarchatus Constantinopolitani 1315-1402 e codicibus manuscriptis Bibliothecae palatinae Vindobonensis / Ed. F. Miklosich et J. Müller. – Vindobonae, 1860. – Т. 1. – Р. 577.

⁷⁴ Г. Гельцер (див. його статтю: *Gelzer H. Beiträge zur russischen Kirchengeschichte aus griechischen Quellen // Zeitschrift für Kirchengeschichte.* – Gotha, 1892. – Bd. 13. – S. 257, 260) вважав, що галицький митрополит Петро та київський митрополит св. Петро – різні особи. Проти цього виступив: *Павлов А. С. О начале галицкой и литовской митрополий и о первых тамошних митрополитах по византийским документальным источникам XIV в. // Русское обозрение.* – Москва, 1894. – Т. 27 (май). – С. 218-220. Новіша праця на цю тему: *Stasiw M. Metropolia Haliciensis. Eius historia et iuridica forma.* – Roma, 1960. – (Analecta Ordinis sancti Basilii Magni. – Sect. 1. – Vol. 12).

ознайомленні з кожним таким свідченням у комплексі. Суперечливість відомостей караїмських авторів (які, зрештою, можливо, й діяли тут у дусі пропольського сервілізму) приводила до висновків про їхню абсолютну непридатність для історичних досліджень.

Розглянемо послідовно кілька подібних караїмських свідчень.

У сьомій главі згаданого вже твору «Дод Мардехай» Мардехая Кукізова (завершений 1700 р.) говориться, що караїмів випросив собі з Туреччини (в оригіналі – *Ismael*) один польський король⁷⁵. Данило перетворився тут у польського короля; татари – в турків (або тюрків узагалі, не обов'язково турків-османів), а залишилася лише первісна думка про те, що караїмів «випросили» для себе.

Караїми Галича в одному проханні, скерованому до австрійського імператора Йосифа II (1780-1790), підкреслювали, що вони прибули до Галичини в XIII ст.⁷⁶

Газзан Венямин Єрушальмі з Гезлеве на Кримі, описуючи свою прощу до Єрусалима в 1785-1786 рр., зазначає, що «вже більше як 500 років як вони (караїми. – *Я. Д.*) вийшли з Криму, з міста Солхата, яке звуть Старим Кримом. Польський король хотів, щоб караїми переселилися до його держави, тому просив володаря Криму, аби їх прислав»⁷⁷. Підрахунок вказує на час до 1285 р., а Солхат знову згадується як вихідний пункт еміграції. Князь Данило ж перетворився у польського короля. (При перекладі опису подорожі зі староеврейської на караїмську помилково було написано 200 років замість 500. На цю помилку звернув увагу ще А. Зайончковський, виступаючи одночасно проти датування приходу караїмів XIII ст.⁷⁸).

Австрійський мандрівник Йосип Рорер під час перебування в Галичі в 1802 р. записав: «Галицькі караїми говорять, що вони прийшли до цього краю з татарами, а поляки взяли їх до полону. Зрештою, королі так їх полюбили, що поселили в самій королівській столиці в Галичі»⁷⁹. Князь Данило

⁷⁵ У нашому розпорядженні не було оригінального тексту Мардехая, який, очевидно, варто б дослідити. Цит. за: *Fürst J. Geschichte des Karäerthums.* – S. 91.

⁷⁶ Цитати з прохання навів Г. Вольф в одному єврейському тижневику 1883 р. – як про це говорить: *Fahn R. Aus dem Leben der Karaiten...* – S. 67. Статтю Г. Вольфа розшукати нам не вдалося.

⁷⁷ *Gurland J. Neue Denkmäler der jüdischen Literatur in St. Petersburg.* – Lyck, 1865. – Н. 1. – S. 45; *Neubauer A. Aus der Petersburger Bibliothek. Beiträge und Dokumente zur Geschichte des Karäerthums und der karäischer Literatur.* – Leipzig, 1866. – S. 124.

⁷⁸ *Zajęczkowski A. Opis podróży do Ziemi Świętej // Myśl Karaimska.* – Wilno, 1931. – Т. 2. – Zesz. 3-4. – S. 40.

⁷⁹ *Rohrer J. Bemerkungen auf einer Reise von der türkischen Grenze über die Bukowina durch Ost- und Westgalizien, Schlesien und Mähren nach Wien.* – Wien, 1804. – S. 116.

знову став польським королем, караїми неочікувано перетворилися в полонених (тут певні аналогії з Вітавтасовою легендою) і тільки в згадці про прихід разом з татарами і про «королівську столицю в Галичі» (Галич був столицею лише руських князів, польські королі ніколи не мали столиці в Галичі!) пізнаємо первісну реальну основу.

Зазначений уже польський історик Т. Чацький, публікуючи в 1807 р. свій нарис про караїмів, згадав у ньому про нотатки, отримані від якогось свого караїмського кореспондента. У «нотатках, зроблених ними (караїмами. – Я. Д.), тобто якимсь недоумком, є дивні історичні протиріччя; наприклад, Вітавтас жив у XIII ст.»⁸⁰. Очевидно, в тих записках, про які Т. Чацький уже нічого більше не говорить, прихід караїмів датувався XIII ст., а замість князя Данила виступає Вітавтас.

Датою 5006 = 1246 р. починався (як про це стверджував А. Леонович у коментарі до колофону) в Галичі «т. зв. караїмський національний календар, оправлений за склом у золочені рами, до якого традиційно записували щорічно від ряду років. У ньому була ціла їхня історико-релігійна хронологія, що рясніє, правда, різноманітними фантазіями, але й не позбавлена також цінних хронікерських подробиць», – писав Б. Януш у 1927 р.⁸¹, який особисто бачив цей календар. Під «різноманітними фантазіями» він розумів, мабуть, справу приходу караїмів за часів князя Данила, якої правдивість доводив колись сам у своїх ранніх працях. Календар пропав під час Першої світової війни.

Місцеве караїмське літочислення (від приходу караїмів до Галича) зберігається, однак, у Галичі досі⁸².

Поданий раніше перелік караїмських свідчень з кінця XVII – початку XIX ст. (цілком певно, що він далеко не повний) доводить, що традиція про еміграцію караїмів на Русь у XIII ст. існувала в різних караїмських осередках ще до того, як було скопійовано колофон у 1813 та 1838 рр. Іншими словами, колофон з Галича не єдиний у цілій низці наративних джерел – хоча й, без сумніву, він посідає серед них виняткове місце автентизмом основного ядра, яке й повинно стати повноцінним відправним пунктом для студій етнічної історії караїмів України, Польщі й Литви.

⁸⁰ *Czacki T. Rozprawa o Żydach i Karaitach.* – Kraków, 1860. – S. 144.

⁸¹ *Janusz B. Karaici w Polsce...* – S. 82.

⁸² Ми мали змогу переконалися в цьому під час обстеження караїмської колонії в Галичі 1972 р. та її залишків у 2002 р.

6. Значення колофону як історичного джерела (висновки)

Дослідження усної традиції як історичного джерела, що активізувалося останнім часом, особливо на африканському⁸³ та полінезійському матеріалі, дає змогу побороти тривалий гіперкритичний скептицизм щодо писемних джерел, що утворювалися під значним впливом усних переказів. Аналіз караїмського колофону з Галича дозволяє дійти таких висновків.

1700 р. в Галичі, у середовищі караїмської колонії, на підставі стародавніх хронікерських нотаток та усної традиції, було складено колофон старосврейською мовою з викладенням початкової історії караїмів Галича. Автор колофону – найбільш правдоподібно – караїмський учений Йосиф Гамашбір. Поштовхом для написання колофону такого змісту стало посилення зацікавлення західних учених караїмами.

Досі колофон, який тричі публікувався друком (лише в перекладі), переважно відкидали як історичне джерело. Причина цього – неглибокий аналіз та недослідженість епохи короля Данила. Висувався такий закид, що колофон – фальсифікація галицького газзана А. Леонovichа з 30-х рр. XIX ст.

Аналіз колофону дає змогу виділити основне найдавніше ядро поданих у ньому відомостей, що висвітлюють ряд подій XIII ст. Ці дані витримують історичну критику – їх значною мірою контролюють тогочасні (XIII ст.) давньоруські, угорські та англійські джерела, вони згадані в єврейській та вірменській традиції, а їхні відгуки збереглися в інших караїмських творах.

До відомостей, що правдиво відображають події XIII ст., відносимо такі:

1. 1243 року відбулися переговори між галицьким князем Данилом та монголо-татарським полководцем Бату; під час переговорів татари погодилися на переселення до Галицько-Волинської держави різних груп населення (серед них і караїмів) з територій, що безпосередньо опинилися під владою татар (включаючи Крим);
2. 1246 року почалося переселення з Криму – серед них і караїмів до Галицько-Волинської держави; караїми вийшли з трьох кримських міст, а саме з Солхата, Мангупа і Кафи. Після переселення караїми отримали від князя Данила дозвіл вести торгівлю зі Сходом, а також певну матеріальну підтримку.

До відомостей, які вимагають дальшого дослідження, зараховуємо такі:

1. Неясно, чи в 1246 р. караїми отримали привілей в усній чи в письмовій формі, але не підлягає сумніву, що при його наданні князем

⁸³ Див., наприклад: *Henige D. P. The Chronology of Oral Tradition. Quest for a Chime-ra.* – London, 1974. – (Oxford Studies in African Affairs).

Данилом були присутні волинський князь Василько та єпископ (галицький?) Петро – в недалекому минулому посол від князя Данила до римського папи Інокентія IV.

2. Неясно, чи в 1246 р. почалося переселення караїмів конкретно до міста Галича, частково зруйнованого татара-монголами, чи просто в межі Галичини (Галицького князівства).

Проведений аналіз колофону виключає його фальсифікацію в 30-х рр. XIX ст. і реабілітує в очах істориків як джерело першорядної вартості з відомостями, важливими для етнічної історії караїмів та історії Галицько-Волинської держави в XIII ст.

Опубл. за: *Дашкевич Я.* Данило Романович і єпископ Петро в освітленні караїмського джерела // *Його ж.* Постаті: Нариси про діячів історії, політики, культури. – 2-ге вид., виправл. й доповн. – Львів, 2007. – С. 35-61.

Інші публікації: *Stepaniv Ja.* L'époque de Danylo Romanovyč (milieu du XIII siècle) d'après une source karaïte // *Harvard Ukrainian Studies.* – Cambridge (Mass.), 1978. – Vol. 40. – № 3. – Р. 334-373; *Дашкевич Я. Р.* Данило Романович і єпископ Петро в освітленні караїмського джерела // *Українські землі часів короля Данила Галицького: церква і держава: Ст. й матеріали.* – Львів, 2005. – С. 74-91.

ПОЧАТКИ ВІРМЕНСЬКОЇ ЦЕРКОВНОЇ АДМІНІСТРАЦІЇ У ЛЬВОВІ (ДРУГА ПОЛОВИНА XIII – XIV ст.)

Вірмени з'явилися в Русі-Україні як купці, мабуть, ще в період релігійного вакууму у Східній Європі, тобто перед християнізацією Київської держави. Перші джерельні згадки про їхню громаду в Києві походять з кінця XI ст. Київські вірмени творили також церковну громаду та, ймовірно, ще в домонголо-татарський період мали тут свого єпископа (ця традиція зберігалася в XIV ст., коли в місті реально існувала єпископська резиденція).

У Львові вірменська колонія виникла незабаром після заснування міста. Найдавніша епітафія на цвинтарі біля вірменського монастиря за стінами т. зв. княжого Львова, що її прочитав вірменський церковний діяч та історик Степанос Рошка (1670-1739), датована 1277 р.¹ У той самий час (кінець XIII – початок XIV ст.) вірмени вже мали до свого розпорядження чималий сакральний комплекс: монастир ордену Св. Антонія Пустельника, храм Св. Анни біля нього та каплицю Св. Якова неподалік. Це опосередковано свідчить про чисельність та економічну силу колонії. Згідно з регламентацією, яку встановила Константинопольська Православна Церква, неправославні мешканці міст мали право поселятися лише за межами міських укріплень. Вірменський комплекс стояв недалеко від монастиря і храму Св. Онуфрія, отже, між ними була прокладена стіна княжого (королівського) міста. Є непрямі дані про те (про них – далі), що вірменське єпископство у Львові з'явилося ще перед тим, як польське військо захопило місто 1349 р., і що воно поширювало свою юрисдикцію на всі вірменські поселення на території Галицько-Волинської держави. За єпископську резиденцію тоді правив монастир – бо за давньою традицією саме в ньому висвячували в єпископи – навіть протягом першої половини XVII ст., коли осідок цього архиєрея вже містився біля вірменського кафедрального собору в межах мурів перенесеного на нове місце Львова. Цей первісний комплекс не дійшов

¹ Див.: Roška S. *Žamanakagrut' iwn kam Tarekank' ekelecakank'*. – Vienna, 1964. – P. 136 [Лозьш У. Ժամանակագրություն կամ Տարեկանը եկեղեցականը. – Վիեննա, 1964].

до наших днів, його розібрали наприкінці XVIII ст.; проте його вигляд можна загалом реконструювати на підставі видів Львова – гравюр XVII – другої половини XVIII ст., а розміщення простежується за планами міста XVIII ст.

За цієї нагоди треба зазначити, що відомості про вірменську дерев'яну церкву, яка нібито діяла у Львові 1187 р. (такі згадки час від часу виринають в літературі), позбавлені реального ґрунту не лише тому, що Львова як міста тоді ще не було, а й тому, що для спорудження храму на цьому терені мусила б існувати досить численна вірменська громада або принаймні велика торговельна факторія. Жодних свідчень про це (писемних, археологічних) досі не знайдено.

Інформація про початкову історію вірменської єпархії у Львові відклалася в частково збережених (у бібліотеці ордену мхітаристів на острові Св. Лазаря у Венеції) цінних оригінальних грамотах другої половини XIV ст. У фундаційній грамоті новозбудованого кафедрального собору (зберігся дотепер) 1363 р. згадані не тільки далекий малоазійський вірменський католикос, але також місцевий єпископ (без імені; мабуть, кафедра була тоді вільною) та його намісник авакерец, а також ігумен монастиря абега². У грамоті (кондаку) католикоса Месропа I 1364 р. йдеться про призначення нового львівського єпископа Грігора. Серед іншого сказано, що раніше єпископа вірмени обирали на місці самі, а тепер його призначає католикос з Сіса (теперішній Козан у Туреччині)³. Львів у кондаку Теодороса II 1383 р. фігурує як метрополія («матір міст»), королівська метрополія⁴. Вживання такої назви було успадковане з доби Галицько-Волинської держави, це опосередковано підтверджує існування єпископства також у період, коли Львів справді був королівською столицею.

Відома серія наступних кондаків католикосів з років 1374 (коротке підтвердження католикоса Костандіна V), 1380 (його ж таки кондак), 1383 (Теодороса II), 1388 (його ж таки). У них названі парафії, підпорядковані Львову. Ось вони: у 1364 р. – Львів і Володимир (відповідно столиці Галицького й Волинського князівств) з їхніми уділами (парафій на них не перелічено),

² Вірменський текст грамоти: *Giwver S. A. Ašxarhagrut'iwñ čoric masanc' asxarhi: Asioy, Ewropioy Ap'rikioy ew Amerikoy. – Venetik, 1802. – М. 2. – Нат. 2. – Р. 133-134 [Գյուվեր Ս. Ա. Աշխարհագրութիւն չորից մասանց աշխարհի, Ասիոյ, Եվրոպիոյ, Ամերիկոյ և Ամերիկոյ: – Վենետիկ, 1802]. Латинський переклад з 1641 р. опубл.: *Mañkowski T. Sztuka Ormian lwowskich. – Kraków, 1934. – S. 65-66.**

³ Вірменський текст грамоти: *Ališan Ł. Kamenic': Taregirk' hayoc' Lehastani ew Rumeniou hawastč' eay yawelowacovk'. – Venetik, 1896. – Р. 5-8 [Ալիշան Լ., Կամենից, Տարեգիրք հայոց Լեհաստանի և Ռումենիոյ հաստատչեայ յաւելուածովք. – Վենետիկ, 1896].*

⁴ Вірменський текст грамоти: *Ališan Ł. Kamenic'... – Р. 217-220.*

а також Луцьк; у 1360 та 1383 рр. – Львів, Луцьк, Київ; у 1388 р. – Львів, Серет, Сочава, Кам'янець, Луцьк, Володимир, Ботин (тепер Ботошани), Молдавія загалом, а також Єнкі Салай⁵ (тобто «Нове Село» – місцевість у Волощині, яку заснували, найімовірніше, вихідці з Поділля, яких вигнали відтіля литовці після битви над Синьою Водою 1363 р.⁶). Виходить, кондак 1388 р. мав остаточно закріпити за львівським єпископством велику територію з юрисдикцією над вірменськими колоніями, розміщеними тоді в межах чотирьох держав: Польщі (Львів), Литви (Луцьк, Володимир, Кам'янець, Київ), Молдавії (Серет, Сочава, Ботин Торг)⁷ та Волощини (Єнкі Салай). Характерно, з іншого боку, що Львівська єпархія 1388 р. охоплювала, по суті, землі Галицько-Волинської держави часів домонгольської навали. Консерватизм церковної адміністративної системи відомий, і тому проекція на кінець XIII – першу половину XIV ст. цілком можлива. Така інформація заперечує деякі новомодні теорії істориків (наприклад, М. Котляра), що намагаються мінімізувати площу цієї держави та тенденцію її поширення в напрямку Чорного моря. Велика територія, підпорядкована львівському вірменському єпископові, свідчить про вагомість львівського духовного центру в той час. Єпархія в межах 1388 р., однак, виявилася недовговічною, бо 1401 р. було утворено єпископство в Сочаві, згідно з грамотою молдавського господаря Олександра Доброго⁸.

Львівське вірменське єпископство, початки якого ми розглянули, було підпорядковане незалежному вірменському католикосатові у Малій Азії (за пізнішою термінологією – це Вірменська Апостольська Церква). У другій половині XIV ст. у Львові була спроба заснувати конкурентоздатне, так би мовити, вірменське єпископство католицької орієнтації. Київський вірменський митрополит Гакоб (Якоб) опинився у Львові 1371 р., мабуть, прогнаний з Києва вірменами – ворогами латинізації. Він привів із собою групу ченців – своїх прихильників – й отримав від руського старости Йоана церкву Св. Йоана Хрестителя (яка раніше не була вірменською) за мурами нового

⁵ У своїх давніших працях автор помилково ідентифікував топонім Енкі Салай з Енкі Сарай (тобто з Новим Сараєм на Волзі) і робив неправильні висновки про межі Львівської єпархії. Див.: *Дашкевич Я.* Давній Львів у вірменських та вірмено-кипчацьких джерелах // Україна в минулому. – К.; Львів, 1992. – Вип. 1. – С. 10, 13.

⁶ Вірменський текст грамоти: *Ališan L. Kamenic'...* – Р. 9-13.

⁷ Молдавський господар Петро I грамотою 1384 р. підпорядкував вірмен Молдавії львівському вірменському єпископству. Зміст грамоти див.: *Barącz S. Rys dziejów ormiańskich.* – Tarnopol, 1869. – S. 107.

⁸ Український текст грамоти: *Panaïtescu P. P.* Hrisovul lui Alexandru cel Bun pentru episcopia armeană din Suceava (30 iulie 1401) // *Revista istorică română.* – București, 1934. – Vol. 4. – P. 45.

міста⁹. У документах 1371-1378 рр. митрополит згаданий шість разів¹⁰. Проримська орієнтація Гакоба безсумнівна (його поховали в костелі домініканців). Пізніша, підфальшована домініканцями традиція перетворила його на першого католицького єпископа Києва... Так чи так, але утворити владцтво унійного типу Гакобові не вдалося, а вірмени – мешканці Святойоанівської юридики, підпорядкованої львівському римо-католицькому архиєпископству, не вийшли з юрисдикції Вірменської Апостольської Церкви.

- Якщо говорити про певні висновки з цього повідомлення, то вони такі:
- по-перше, маємо свідчення про велику конфесійну толерантність у Галицько-Волинській державі, бо інакше не дійшло б до утворення вірменського сакрального центру у Львові та до заснування тут вірменського єпископства;
 - по-друге, в державі жило багато вірмен, і вони зосереджували у своїх руках чималий економічний потенціал;
 - по-третє, серед вірмен не здобула прихильності орієнтація на Латинську Католицьку Церкву;
 - по-четверте, вірменські джерела церковного походження підтверджують статус Львова як королівської столиці та тенденцію поширення Галицько-Волинської держави в південно-східному (чорноморському) напрямку;
 - по-п'яте, знаходить собі обґрунтування потреба археологічного вивчення терену колишнього вірменського сакрального центру як передмістя т. зв. княжого Львова, зрештою також тому, що це дає змогу визначити характер укріплень тогочасного міста.

Віталій Гавриленко: Чи зафіксовані випадки переходу українців-львів'ян у вірменський обряд? І в які цехи входили вірмени?

Ярослав Дашкевич: Швидше навпаки. Одне з оповідань Києво-Печерського патерика говорить про те, що розчарований вірменський лікар перейшов на православ'я. Ясно, що тут маємо справу з пропагандистським прийомом. Але ми знаємо, що в середньовічні часи існували досить різкі міжконфесійні межі. Контакти вірмен з українським населенням зводились або до торговельної діяльності, або до ремісничої. Перші мішані шлюби з'являються приблизно в XVI ст. Кожна національно-релігійна громада все-таки була ізольованою й завдяки цьому вона збереглась.

⁹ Akta grodzkie i ziemskie. – Lwów, 1870. – Т. 2. – S. 4-5.

¹⁰ Про єпископа Якоба див.: *Dachkévytch Ya. Les Arméniens à Kiev (de la deuxième moitié du XII^e au XVII^e siècle) // Armenian Studies. Études arméniennes. In memoriam Haig Berbérian. – Lisboa, 1986. – P. 189-192.*

Власне вірменських цехів не було, але з XVI ст. вірмени, як і українці, мали певну квоту в католицьких цехах. Однак незалежно від того, чи входили вони до цих ремісничих корпорацій, чи були партачами, вони залишалися ремісниками. Як відомо, вірмени себе добре виявили в золотарстві, а тут «партачити» було неможливо.

Ігор Мицько: Які були вірменські міграційні «імпульси»? Де найдалі на північ осіли вірмени?

Ярослав Дашкевич: Були вони двоякого характеру. Ще з 860-х рр. є свідчення про економічні взаємини між Закавказзям і Києвом. Пізніше, в XI ст., напади турків-сельджуків та перська інвазія дали поштовхи до таких міграційних потоків. До території Русі доходили мікроміграції – від декількох тисяч до кільканадцяти осіб. Характерно, що це не були бідні мігранти (як то спостерігаємо в Європі тепер). Тому, до речі, Вірменська Церква і могла існувати, маючи відповідний економічний фундамент.

Цікаво, що вірменські колонії з'явилися лише на території Русі-України; ні в Білорусі, ні в Литві, ні в Польщі їх не було. Вочевидь, їм жилося у нас найкраще.

Андрій Салюк: Якщо вірменська громада локалізувалася за межами княжого міста, то чи можна сприймати побудову її Богородичного храму як побудову нової святині на території нового міста?

Ярослав Дашкевич: Так. У новому місті мурується нова церква, біля якої виникає новий вірменський квартал.

Олег Мазур: Чи збереглася згадана надмогильна плита 1277 р. і чи на ній вказане ім'я похованої людини?

Ярослав Дашкевич: Вона не збереглась, але описана вірменами, які бували у Львові наприкінці XVIII – на початку XIX ст. Це були монахи-мхітаристи, високоосвічені люди, з певним рівнем наукових знань.

Приїжджали вони до Львова з Венеції, Відня. Цікаво, що ці ченці вже тоді додумалися робити археографічні та археологічні експедиції. Вони описали в той період у Львові цілу низку датованих надгробків. Побіжно зауважу, що більшість надгробків, які є біля Успенського кафедрального храму, були перенесені сюди з вірменських храмів Підзамча.

На згаданій найдавнішій надмогильній плиті збереглася тільки дата.

Юрій Диба: Окрім тих вірмен, які жили за межами княжого міста, деякі оселялись і при Старому Ринку.

Ярослав Дашкевич: Це вже пізніша традиція. У княжі часи вони мусили мешкати поза межами укріпленого міста. Є послання константинопольського патріарха, в якому наголошувалося, що вірменам не можна вірити, як і всяким іншим чужинцям.

Ігор Мицько: Храм Йоана Хрестителя, на мою думку, збудований у 1360-х рр. для вірмен-католиків. Під час тих, не дуже кваліфікованих, розкопок,

які здійснено в ньому в 1970-х рр., було виявлено кераміку XIII ст. і, правдоподібно, поховання того ж таки часу. Однак ми не знаємо, чий це був цвинтар: вірмен, українців чи німців.

Ярослав Дашкевич: Коли вірменського єпископа Якова «викинули» з Києва, то разом з ним до Львова прибула невелика громада. І тоді їм дали храм Йоана Хрестителя. Там виникла вірменська дільниця, яка підпорядковувалася латинській капітулі. Так створилася невеличка вірменська колонія. Але це вже інша традиція. На мою думку, тоді вірменам передали вже існуючий храм.

Юрій Диба: Щодо межі, кордону міста біля вірменського храму Св. Якова та українського Свято-Онуфріївського. На найдавнішій карті Львова Ж.-І. Дефійє зображено два невеличкі озера обабіч Волинської дороги. Можливо, що це рештки якогось рову перед стіною чи валом того торгово-ремісничого посаду.

Ігор Мицько: З іншого боку виходить, що найдавніший ринок мав видовжену форму, як це було в Сілезії, на що вказує у своїй, загалом баламутній, статті Л. Вальчи¹¹. А саме звідти переселялися до Львова німці-колоністи. Щодо обов'язкового проживання в княжі часи вірмен поза міськими укріпленнями, то воно, на мій погляд, пояснює розташування вул. Вірменської та Сарацинської (пізнішої Краківської) за межами першого княжого міста й дійсно підтверджує їхнє проживання тут вже в XIII ст.

Ярослав Книш: Чи впливає з Ваших досліджень історії вірмен у Львові, що наше місто з другої половини XIII ст. було столицею Галицько-Волинської держави?

Ярослав Дашкевич: Це складне і дискусійне питання. Тут є два моменти. По-перше, вірмени традиційно іменують Львів королівською столицею, тобто вони вважали його місцем перебування короля. По-друге, границі вірменських єпархій збігалися з кордонами Галицько-Волинського князівства.

Юрій Лукомський: Справді, простежується межа між вірменською церквою Св. Якова та нашим храмом Св. Онуфрія. Там проглядаються оборонні укріплення (в тому місці, де нині кафе «Ватра»). Ще до теперішніх часів збереглися якісь ескарпи. Варто провадити нагляд за будівництвом у цьому районі, аби встановити його археологічну карту.

Юрій Диба: Археолог Роман Багрій проводив у цьому районі розкопки і на вул. Татарській, у саді церкви Св. Якова, знайшов якісь поховання. Але детальні дані про ці розкопки не опубліковані.

Ярослав Дашкевич: Ця вірменська дільниця була сильно зруйнована під час будівництва залізниці на початку XX ст.

¹¹ *Walczy L. W sprawie początków Lwowa // Lwów: miasto, społeczeństwo, kultura. – Kraków, 2002. – Т. 4. – S. 35.*

Юрій Диба: Самі церквища збереглися і бажано там провести розвідкові-археологічні дослідження, насамперед, локалізувати фундаменти храмів.

Андрій Салюк: Не обов'язково чекати в цьому районі великих будівельних робіт, аби провести розвідкові пошуки. Потрібно зробити добре історико-археологічне обґрунтування доцільності таких робіт і, я думаю, можна буде знайти певне, невелике фінансування на їхнє проведення. Планові розкопки завжди кращі, аніж рятівні, що обмежені в часі.

Ігор Мицько: Львівські будівельні організації, щоб заощадити кошти на археологічних розкопках, які вони зобов'язані фінансувати згідно із законом, тепер вдаються до певного трюку. Вони починають копати фундаментні рови взимку, аби звести нанівець можливість проведення розкопок.

Анна Кос: У літературі трапляється твердження, що рельєфи з зображеннями «Фоми Невірного» та «св. Софії з дітьми», вмуровані в стіну вірменського собору, походять з вірменського храму Св. Анни. Чи відомо Вам про перенесення до Львова з інших місцевостей Галичини вірменських архітектурних деталей (порталів, одвірків, обрамлення вікон)? Про це йдеться у документах «Грона консерваторів Галичини», які зберігаються у Львівській науковій бібліотеці ім. В. Стефаніка.

Ярослав Дашкевич: Не тільки вони. Існують фотографії великих масивних колон з церкви Св. Анни, які ще в 1920-х рр. були десь на Замарстинові.

Є стаття Богдана Януша про львівський лапідарій¹², в якій мовиться не тільки про вірменські пам'ятки, але і про виявлені у Львові мусульманські надгробки з мечеті, яка була десь на окраїні Львова.

Юрій Диба: Якою є давня вірменська іконографія?

Ярослав Дашкевич: Дещо бачимо на гравюрах Франца Пернера та Йоганна-Христіана Гефнера. На іконі св. Антонія Пустельника (початок XVII ст.), що сьогодні зберігається в Музеї історії релігії, є зображення вірменського храму Св. Анни.

Опубл. за: *Дашкевич Я.* Початки вірменської церковної адміністрації у Львові (друга половина XIII – XIV ст.) // *Його ж.* Вірмени в Україні: дорогами тисячоліть: Зб. наук. праць. – Львів, 2012. – С. 1029-1035.

Інші публікації: *Дашкевич Я.* Початки вірменської церковної адміністрації у Львові (друга половина XIII – XIV ст.) // Семінарій «Княжі часи»: давній Львів / Наук. ред. І. Мицько. – Львів, 2003. – С. 43-46.

¹² *Janusz B.* Lapidarium Lwowski // *Wiadomości konserwatorskie.* – Lwów, 1924. – № 1. – S. 2-9.

ПОЧАТКИ ГАЛИЦЬКОЇ МИТРОПОЛІЇ У СВІТЛІ ІСТОРИЧНОЇ ПОЛЕМІКИ

В історії української Церкви, особливо перших сторіч її існування, чимало «темних місць». Довкола них ведуться довжелазні дискусії, зрештою, без гарантії, що вони будуть колись остаточно й переконливо завершені. До таких проблем належить питання про початок і I–II століття діяльності Галицької митрополії.

Тут вражає велика диспропорція. Цим науковим завданням, часто з претензією його вирішення, займалося понад сто авторів, інтерпретуючи дуже обмежену джерельну базу – якихось дев'ять джерел грецькою мовою візантійського періоду з XIV ст. та не дуже зрозумілих за змістом близько 10-15 умовно давньоруських джерел.

Основних візантійських джерел є два. Перше з них – це перелік митрополій, підпорядкованих константинопольському патріархові, складений до 1309 р. за підписом імператора Андроніка II Палеолога та патріарха Афанасія (Аванасія) I (саме до 1309 р. він був патріархом, і цей факт використано при датуванні списку митрополій). У переліку Галицька митрополія на 81 місці. Про неї написано, що Галицька єпископія була піднесена до статусу митрополії в 1303 р. (після переведення візантійського датування на літочислення від народження Христа). Так є в низці варіантів переліку; в одному з них подано територіальний склад митрополії – Володимирське, Перемишльське, Луцьке, Турівське, Холмське та, очевидно, Галицьке єпископства. Текст із переліком митрополій уперше видали друком у 1580 р., але в поле зору істориків Галицької митрополії він потрапив лише через 300 років¹. Автентичність тексту безсумнівна.

Друге джерело – лист короля Польщі (Ляхії) й Малої Русі (тобто, в цьому випадку, як і в інших тогочасних візантійських джерелах, королівства Русі, що дорівнює, за сучасною кабінетною термінологією, Галицько-Волинській

¹ Про перші видання списку митрополій див.: *Тихомиров Н.* Галицкая митрополія: Церковно-историческое изслѣдование. – СПб., 1896. – С. 41-42. Автор цієї статті користувався грецьким текстом у: *Памятники древнерусскаго каноническаго права / Сост. А. С. Павлов.* – СПб., 1880. – Ч. 1: *Памятники XI–XV вв.* – Приложения, шп. 15-16. – (Русская историческая библиотека (далі – РИБ). – Т. 6).

державі) Казимира III Великого до патріарха Філофея Коккіна, лист, який датується бл. 1370 р. або й раніше, з вимогою (а не проханням) призначити галицького митрополита (бо, якщо це не буде зроблено, він, король, переведе всіх на римо-католицизм)². У документі є три особливо важливі моменти: перший, що Галич від віків уважався митрополією; другий – це перелік чотирьох пронумерованих митрополитів – Ніфонт, Петро, Гавриїл, Федір; третій, що митрополити були «Вашого благословення», тобто затверджені патріархом. Цього листа розшукали в Туреччині в 40-х рр. XIX ст. та опублікували друком у 1847 р. Автентичність тексту сумніву не викликає. Також важко припустити, що в листі Казимира III могли бути використані вигадані аргументи, які, врешті, у Константинополі в XIV ст. можна було перевірити.

Розглянемо наступні візантійські документи.

Хризовул візантійського імператора Йоана VI Кантакузина 1347 р. про ліквідацію Галицької митрополії та передачу – на вимогу московського великого князя Симеона Івановича – її території до Київської митрополії (насправді вже перенесеної на північ у 1299 р.), бо дві митрополії на Русі – це «порушення звичаїв віддавна встановлених на Русі»³.

Лист імператора Йоана VI 1347 р. київському митрополитові Феогностові про ліквідацію Галицької митрополії, яку встановив патріарх Йоан XIV Каліка (отже, з цього випливає, що її встановив не лише патріарх Афанасій I у 1303 р., але й Йоан XIV Каліка, який правив у 1334-1347 рр.)⁴.

У зв'язку з «реформою» 1347 р. відомі ще два листи візантійського імператора – до великого князя Симеона Івановича⁵ і до володимирського князя Дмитра-Любарта⁶, а також постанова патріарха Ізидора і його синоду про ліквідацію Галицької митрополії⁷ та виклик патріархом галицького митрополита на суд⁸. Усі ці документи 1347 р., у них ім'я галицького митрополита не згадується.

Призначення Соборним діянням патріархату єпископа Антонія галицьким митрополитом із підпорядкуванням йому «тимчасово» (доки там не

² Acta Patriarchatus Constantinopolitani MCCCXV–MCCCII e codicibus scriptis Bibliothecae Palatinae Vindobonensis (далі – АРС) / Ed. F. Miklosich et J. Müller. – Vindobonae, 1860. – Т. 1. – Р. 577-578. Грецький текст з російським перекладом (як і в наступних публікаціях РИБ): РИБ. – Т. 6. – Приложения, шп. 125-128. Український переклад: Грушевський М. Історія України-Руси. – Львів, 1906. – Т. 5. – С. 391-392.

³ РИБ. – Т. 6. – Приложения, шп. 13-20.

⁴ АРС. – Т. 1. – Р. 261-263; РИБ. – Т. 6. – Приложения, шп. 21-26.

⁵ АРС. – Т. 1. – Р. 263-265; РИБ. – Т. 6. – Приложения, шп. 26-30.

⁶ АРС. – Т. 1. – Р. 265-266; РИБ. – Т. 6. – Приложения, шп. 29-34.

⁷ АРС. – Т. 1. – Р. 267-271; РИБ. – Т. 6. – Приложения, шп. 33-40.

⁸ АРС. – Т. 1. – Р. 271; РИБ. – Т. 6. – Приложения, шп. 39-40.

закінчаться воєнні дії) Холмської, Турівської, Перемишльської й Володимирської та, зрозуміло, Галицької єпископій відбулося в 1371 р., про що є також відповідний візантійський документ⁹.

Лист патріарха Філофея 1371 р. до «київського» (за титулом, бо 1354 р. Київську митрополію було офіційно перенесено до Володимира над Клязьмою) митрополита Олексія про відторгнення від Київської митрополії для галицького митрополита Антонія Володимирської (Волинської), Перемишльської, Холмської та Галицької єпископій, які є «під владою ляцького короля» (але без Луцької та ще ін.) – також тому, що митрополит Олексій багато років не відвідував Малої Русі¹⁰.

Про що ж повідомляють давньоруські джерела XIII–XIV ст.? Найважливіше, що вони, як автентичні (літописні), так і неавтентичні (фальсифіковані грамоти, у яких усе ж можна дочитуватися певного раціонального зерна), нічим не підтверджують візантійських даних. Літописи не знають згаданих галицьких митрополитів. Фальсифіковані грамоти подають цілком інші імена галицьких митрополитів та й без жодної гарантії, з нашого сучасного погляду, що це імена справді існуючих осіб.

Ось про що говорять ці підозрілі – з юридичного (з точки зору дипломатки) та історичного боку – грамоти.

У дарчій грамоті князя Романа Мстиславича та княгині Анастасії для Печерського монастиря з виразно фальшивою датою 1240 р. серед свідків є галицький митрополит Галактіон.

У восьми грамотах князя Льва Даниловича:

1287 року, про Страшевичі, надані бояринові Нерунові, – як свідок митрополит галицький Марко; 1292 року, про надання церкві Св. Миколая у Львові – як свідок галицький митрополит Йосиф з Крилоса; 1292 року, про Страшевичі й Созань, даровані Спаському монастиреві, – як свідок галицький митрополит з Крилоса, без імені; 1292 року, про храм у Перемишлі – як свідок галицький митрополит з Крилоса Антоній; 1292 року, про Онуфріївський монастир у Лаврові, переданий перемишльському єпископові Антонієві – як свідок галицький митрополит з Крилоса також Антоній; 1296 року, про Вітошинці, даровані слугам перемишльського двору, – як свідок галицький митрополит Іван; 1301 року, про надання кафедральному собору Успення Богородиці, крилоським попам Галицької митрополії та храмові Пресвятої Богома-

⁹ АРС. – Т. 1. – Р. 578-580; РИБ. – Т. 6. – Приложения, шп. 129-134.

¹⁰ АРС. – Т. 1. – Р. 582-585; РИБ. – Т. 6. – Приложения, шп. 141-150. Помітна різниця в переліку єпископій, поданому в Соборному діянні та в листі патріарха Філофея; у листі патріарха Турівська єпископія не згадується.

тері митрополитові Григорієві; 1301 року, про надання Рушевич церкви Св. Йоана Хрестителя в Перемишлі – як свідок митрополит галицький з Крилоса, без імені¹¹.

Єдина, по суті, літописна (у різних варіантах) згадка про Галицьку митрополію стосується бажання «волинського князя», тобто короля Юрія I Львовича, перетворити Галицьку єпископію на митрополію (датується істориками часом після 1305 р., що суперечить перелікові митрополій, з позначенням перетворення єпископії в митрополію в 1303 р., тим паче, що список цей укладений десь напередодні 1309 р.!). Однією з причин було також те, що Юрій I виступав проти наступництва Геронтія (після митрополита Максима) в Києві. Юрій I відправив до патріарха ігумена Петра, який у 1308 р. став митрополитом «київським», а не галицьким (про це є принаймні п'ять аналогічних згадок у літописах)¹². Петро став «київським» митрополитом у 1308 р., а пізніше його проголосили православним святим. Потрібно зважити й на те, що галицько-волинське літописання обірвалося – з не дуже зрозумілої причини – в 1289-1290 рр.

Існує багато гіпотез, пов'язаних з інтерпретацією історичних джерел, – від повного заперечення достовірності візантійських текстів до гіпертрофованого захоплення ними. З-поміж них звернемо увагу на прийняту в українській історіографії, часом з модифікаціями, але продуктивну досі схему Михайла Грушевського, опубліковану в 1905 р.¹³ М. Грушевський сперся головню на візантійські джерела – каталог митрополій і лист Казимира III. Як стверджує вчений, за ініціативою князя Льва I або короля Юрія I Галицьку митрополію було засновано в 1302-1303 рр., згідно з грамотами імператора Андроніка й патріарха Афанасія, що й відобразилось у переліку митрополій. У 20–30-х рр. XIV ст. Галицьку митрополію ліквідовано, а між 1341-1347 рр. відновлено за патріарха Йоана XIV Каліки. Протягом цих 40 неповних років було чотири галицькі митрополити: Ніфонт (його М. Грушевський вважав першим митрополитом), Петро, Гавриїл і Теодор (Федір). Тут історик повністю довіряв листові короля Казимира III. Після скасування митрополії 1347 р. пізніше її було відновлено внаслідок втручання Казимира III в 1371 р. Ніфонт, на думку М. Грушевського, помер бл. 1305 р. Петро

¹¹ Нове видання текстів грамот з коментарями: *Купчинський О.* Акти та документи Галицько-Волинського князівства XIII – першої половини XIV ст. Дослідження. Тексти. – Львів, 2004. – С. 430-453, 508-520, 533-611, 627-683.

¹² Пор. покликання на джерела в: *Смирнов М.* Судьбы Червонной или Галицкой Руси до соединения ея съ Польшею (1387). – СПб., 1860. – С. 139; *Макарий (Булгаков), митр.* История Русской Церкви. – СПб., 1886. – Т. 4. – С. 15-16, 511.

¹³ *Грушевський М.* Історія України-Руси. – Вид. 2-ге, розшир. – Львів, 1905 [репринт: К., 1991]. – Т. 3 (до р. 1340). – С. 270-274.

став спершу галицьким, а приблизно в 1309 р. «київським» митрополитом «всієї Русі». Гавріїл був після Петра. Після перерви, коли митрополії не було, галицьким митрополитом став Теодор (між 1341 та 1347 рр.). Теодора судили пізніше в Константинополі, а Галицьку митрополію тоді, в 1347 р., було скасовано.

Виклад історії Галицької митрополії після 1371 р. (по суті, приблизно з 1356 р.) до кінця XIV ст. не викликає особливих заперечень, якщо він ґрунтується на збережених історичних джерелах. М. Грушевський погоджувався з тезою, що бл. 1354 р. Турівська єпископія ввійшла до складу Литовської митрополії, а бл. 1356 р. до Литовської митрополії, принаймні формально, було приєднано також єпископії Малої Русі, тобто Галичини та Волині. Малу Росію патріарх приєднав до «Київської», себто Московської, митрополії в 1380 р. (тобто вже після листа короля Казимира III до константинопольського патріарха бл. 1370 р.). У 1393 р. Галицька митрополія з митрополитом Іваном стала незалежною від московського митрополита. Її затвердив польський король Володислав Ягайло, хоча митрополит Іван не мав затвердження патріарха, який наполягав, щоб територія Галицької митрополії підпорядковувалася Московській митрополії¹⁴.

Однак ідеальна схема М. Грушевського для періоду від 1303 до 1356 (чи 1371 р.) у світлі аналізу джерел моделюється трохи інакше. У каталозі митрополій приблизно з 1309 р. говориться не про заснування Галицької митрополії, а про піднесення Галицької єпископії до рівня митрополії. Якщо врахувати, що в XIV ст. чотири рази ліквідували Галицьку митрополію й чотири рази її відновлювали, тобто Галицьку єпископію підносили до рангу митрополії (крім візантійських відомостей, беремо до уваги дату літописної версії), то можна припустити, що в 1303 р. її тільки відновили, а насправді вона існувала раніше. Тут не варто відкидати традицію, яка зберігалась у XV–XVII ст. Якщо до Галицької митрополії за князя Романа (кінець XII ст.) можна ставитися скептично, то нагромадження грамот князя Льва I у період 1287-1301 рр. повинно насторожувати – у восьми фальсифікованих грамотах князя Льва згадуються галицькі митрополити з різними іменами (Марко, Йосиф, Антоній, Іван, Григорій), які не мусять бути автентичними, що, проте, не може заперечити існування інституції, тобто митрополії. Але, як відомо, для М. Грушевського грамоти князя Льва як можливе джерело не існували. (Характерно, до речі, що поза 1301 р. фальсифікатори грамот не виходили, очевидно, вони добре знали, коли помер князь Лев). Ще з іншого боку, ми не маємо жодних актів Константинопольського та Ні-

¹⁴ *Грушевський М.* Історія України-Руси. – Т. 5: Суспільно-політичний і церковний устрій і відносини в українсько-руських землях XIV–XVII вв. – С. 395-397, 409, 420, 432.

кейського патріархів* за XIII ст. Основна частина константинопольських документів могла пропасти в бурхливі роки, які тоді переживала Візантія, після здобуття і грабунку Константинополя хрестоносцями в 1204 р. та утворення там Латинської імперії, яка проіснувала від 1204 до 1261 рр.

Автор «Історії України-Руси» не звернув уваги на фразу, що чотири перелічені в листі короля Казимира III галицькі митрополити були митрополитами «Вашого благословення», тобто затверджені Константинополем. На Русі в XIV ст. бували неканонічні митрополити, не затверджені з тих чи інших причин Константинопольським патріархатом, навіть такі, що шукали для себе митрополичої кафедри (наприклад, Феодорит у Києві, який мав благословення тирновського патріарха в Болгарії, чи вже згаданий галицький – Іван, поставлений королем Володиславом Ягайлом).

Король Казимир III не займався історією Галицької митрополії, а використовував те, що йому підготували руські князі та бояри (яких він згадує в листі до патріарха). Немає впевненості в тому, що перелік митрополитів, хай вони й пронумеровані, стосується певного конкретного часу та відповідає хронологічній послідовності. Хоча самі імена можна було перевірити у Візантії. М. Грушевський ідентифікував ігумена Петра, відправленого королем Юрієм I Львовичем до Константинополя, з галицьким митрополитом, яким він не був, бо ігумена Петра призначив патріарх митрополитом «київським» «усієї Русі». У листі Казимира III йдеться про іншого митрополита Петра. М. Грушевський вперто повторював, що митрополитом напередодні та в 1347 р. був Федір (Теодор). Але в документах патріархії 1347 р. ім'я Федора, як і будь-яке інше, – не фігурує.

Очевидно, низка тверджень істориків, великий різнобій яких подано нижче, вимагає критичного перегляду. На сьогодні аналіз початків Галицької митрополії можна звести до ряду окремих питань. (У дужках подано для прикладу імена науковців, які дотримувалися тих чи інших позицій; перелік прізвищ дослідників, праці котрих вважаються класичними, не вичерпує всієї наявної історіографії, зокрема найновішого часу; прізвище М. Грушевського тут не повторюється¹⁵.)

Галицька митрополія була заснована за княжіння Романа Мстиславича або Данила Романовича (ранній Д. Зубрицький).

* Насправді Нікея ніколи не мала статусу патріархату (коментар – *І. Я. Сковчиляса*).

¹⁵ Визначаючи проблематику, автор користувався – крім оригіналів праць – також оглядом у кн.: *Василенко В.* Політична історія Великого князівства Литовського (до 1569 р.) в східнослов'янських історіографіях XIX – першої третини XX ст.: Монографія. – Дніпропетровськ, 2006. – С. 177-179, 186-191; там само докладна бібліографія відповідної літератури.

Заснування відбулося за князя Льва Даниловича (також ранній Д. Зубрицький, К. Гуслистий), у кінці XIII ст., що ідентично (А. Петрушевич), у 1299 р. – після переїзду київського митрополита на північ (Ю. Пелеш).

Лев Данилович був ініціатором утворення Галицької митрополії (І. Григорович, С. Томашівський).

Вона була утворена в 1302-1303 рр. (Г. Гельцер, А. Павлов, П. Іванов, М. Тихомиров, Є. Голубінський, Я. Фіялек, П. Соколов, С. Томашівський, М. Ждан, Й. Мейєндорф).

Виникла незадовго до 1347 р. (І. Філевич).

Відновлена після скасування Галицька митрополія була між 1307 та 1328 рр. (М. Ждан).

Згадка у візантійських джерелах під 1331 р. стосується митрополії, відновленої на прохання князів Лева II або Юрія II, – тоді митрополитом був Гавриїл (Ю. Пелеш), або заходами литовських князів Гедиміна та Любарта-Дмитра (Є. Голубінський), а митрополитом був Феодор (А. Павлов).

Відновлення митрополії відбулось у 1320-х – на початку 1340-х рр. за ініціативою князя Юрія II (І. Шараневич, Д. Іловайський, М. Ждан) або князя Любарта-Дмитра з кандидатом на митрополита Феодором (Ю. Пелеш, М. Барсов, С. Смолька, М. Тихомиров, Є. Голубінський, П. Соколов, М. Присьолков, Г. Пашкевич, С. Зайончковський), або ж за проханням Любарта-Дмитра і Дмитра Детька (А. Кунік). Ініціатором мав бути король Казимир III (М. Смирнов). Дату бл. 1345 р. пропонував М. Тихомиров.

Візит до константинопольського патріарха в 1337 або 1338 рр. здійснив митрополит Гавриїл (Є. Голубінський).

Ліквідація Галицької митрополії в 1347 р. відбулася за митрополита Феодора, якого патріарх покликав до свого суду (І. Григорович).

Перелік галицьких *митрополитів*, наведений у грамоті короля Казимира III, відкидали як недостовірний особливо російські історики «старого гарту» (М. Карамзін, М. Смирнов, Макарій [Булгаков], М. Суворов, Г. Барсов, І. Філевич – останній, щоправда, українець, але завзятий русифікатор). Дехто висловлював тільки сумнів, чи були вони галицькими митрополитами (Філарет). Акцептували список митрополитів українські, польські та обережніші російські історики (І. Шараневич, А. Бельовський, А. Павлов, М. Тихомиров).

Єдиним справжнім галицьким митрополитом вважали лише Нифона (А. Петрушевич, Ю. Пелеш).

Деякі намагалися ідентифікувати галицького митрополита Феодора з «київським» митрополитом Феодоритом (Євгеній [Болховітінов], П. Знаменський, Г. Карпов).

Дискусія про територію, підпорядковану Галицькій митрополії, зводилася, по суті, до питання про підлеглисть Турівського єпископства, а також про відношення Галицької митрополії до Литовської. Стверджувалося, що це єпископство не входило до складу Литовської митрополії (П. Соколов) або ввійшло до Галицької митрополії після 1302-1303 рр. (М. Тихомиров).

Турівське єпископство було підпорядковане Литовській митрополії під час її існування – тобто до ліквідації в 1364 р. (А. Павлов, О. Зернін, М. Тихомиров, О. Грушевський, С. Соловійов, А. Карташов, В. Пашуто, Й. Мейєндорф, Ф. Шабурьдо).

Литовській митрополії підлягала Волинь і Галичина (Є. Голубінський, А. Павлов), висловлювалися думки про існування навіть єдиної Галицько-Литовської митрополії (ранній А. Павлов, Є. Голубінський, М. Борисов). Дехто взагалі ідентифікував Литовську митрополію з Галицькою під час княжіння Льва II й Андрія (П. Іванов).

З цього поверхового переліку авторів видно, що навіть погляди окремих істориків у різні часи їхньої наукової діяльності змінювалися. Проблематику подано узагальнено, зрозуміло, що її можна деталізувати та модифікувати, але й цей багатий репертуар поглядів свідчить не лише про складність питання, а й про різноманітну інтерпретацію джерел чи про появу міркувань і гіпотез, що не мають джерельної підстави. Також перелік істориків можна продовжувати.

Перед сучасними та майбутніми дослідниками історії виникнення та хоча б першого століття існування Галицької митрополії далі зберігається складна проблема реінтерпретації джерел з урахуванням справді дуже густого історіографічного лісу.

На такому тлі спробую побудувати власну гіпотезу. Потреба мати власну Галицьку митрополію виникла в час формування Галицько-Волинської держави – за князів Романа Мстиславича і раннього Данила Романовича. Сумнівно, щоб ця ідея була тоді реалізована. Відомо, що князь Данило був у добрих стосунках з київським митрополитом Кирилом, який відіграв певну роль у сватанні сина Данила Льва до угорської королівни Констанції.

Політична ситуація почала різко змінюватися після наступу монголо-татар, коли церковні зв'язки між Києвом і Галичем послабилися, а вплив Галицько-Волинської держави на Київ (який до 1240 р. належав до держави Данила) припинився. Можемо припустити, що ідея утворення Галицької митрополії тоді була зреалізована за наказом Данила. Тим більше, що був серйозний претендент на таку кафедру – архієпископ (єпископ) Петро, який повернувся із Заходу, з Ліонського собору¹⁶. Чи тогочасний галицький митрополит

¹⁶ Див.: *Дашкевич Я.* Данило Романович і єпископ Петро в освітленні караїмського джерела // *Його ж.* Постаті: Нариси про діячів історії, політики, культури. – Львів,

чи митрополити, якщо вони були (пригадаю фразу з листа короля Казимира III про відвічність Галицької митрополії), мали благословення нікейського патріарха – бо Константинополь був окупований хрестоносцями, – сказати важко. Дорога з Галичини або Волині до Нікеї не була простою. Така ситуація продовжувалась і за князя Льва I, проте після краху Латинської імперії (1261 р.) окремі галицькі митрополити вже могли отримати затвердження константинопольського патріарха. Якийсь відгук про існування Галицької митрополії за часів Льва I варто шукати у фальсифікованих грамотах, пов'язаних з іменем цього князя.

У 1303 р. була не заснована, а відновлена Галицька митрополія, що діяла між 1303 та 1347 рр. з перервами, про які вже говорилося, і з ефемерним об'єднанням з Литовською митрополією («Галицько-Литовська митрополія»). Історію Галицької митрополії – існуючої та неіснуючої (якщо можна так висловитися) – після 1347 р. до кінця XIV ст. вже реально задовільно реконструювати.

Перелік галицьких митрополитів у листі короля Казимира III не викликає підозр, але їхня локалізація в часі й можлива послідовність залишається під знаком запитання. Ці митрополити вже мали затвердження константинопольських патріархів.

Така гіпотеза, очевидно, також підлягає науковій дискусії.

На завершення, звернімо увагу на чинники, з огляду на які Галицька митрополія різала очі багатьом сучасникам, котрі вимагали її скасування, а з іншого боку, на причини, внаслідок яких добивалися відновлення митрополії.

1. Чинники політичні. Виникнення і збереження окремої держави – в цьому випадку Королівства Русі / Галицько-Волинської держави – вимагали утворення власного релігійно-адміністративного центру вищого рангу, незалежно від таких центрів суміжних держав, центру, підвладного пануючому – за взірцем Візантії. Київська митрополія, зрозуміло, була рішуче проти відторгнення Галичини й Волині. Ця тенденція посилилася в 90-х рр. XIII ст., коли Київська митрополія на практиці почала репрезентувати Московію, а не Русь. До цього додавалися ще міркування престижу.
2. Чинники релігійні, що особливо яскраво виявилися після погрози короля Польщі й Малої Русі Казимира III латинізувати населення, якщо не буде відновлена Галицька митрополія.

2006. – С. 33-59 (уперше опубліковано французькою мовою: *L'époque de Danylo Romanovych (milieu du XIIIe siècle) d'après une source karäite // Harvard Ukrainian Studies. – Cambridge; Mass., 1978. – Vol. 40. – № 3. – P. 334-373).*

3. Чинники меркантильні, бо велика підлегла територія давала більше прибутків Київській митрополії, аніж з обкросною Галичиною й Волинню. Меркантильні міркування відігравали також роль під час призначення митрополитів (наскільки багатшими були подарунки патріархові, настільки певнішим ставало забезпечення «прохань»).

Історіографія XIX–XX ст. також не стояла осторонь від певних чинників, по суті, позанаукових. З ідеологічних причин російська історіографія в певний момент почала ігнорувати візантійські джерела, бо Галицька митрополія, з погляду російських науковців, не могла існувати раніше від Московської (на практиці, бо формально вона називалася Київською і всієї Русі) або поряд із нею та мати власних митрополитів.

Вивчення «темних місць» в історії української Церкви вимагає ще подальших об'єктивних конструктивних зусиль.

Опубл. за: *Дашкевич Я.* Початки Галицької митрополії у світлі історичної полеміки // Галицька митрополія 1303-1807-2007: Ст. й матеріали. – Львів, 2008. – С. 5-9.

РОЗДІЛ 4
ВІД РЕНЕСАНСУ
ДО ПРОСВІТНИЦТВА:
СХІДНІ ЦЕРКВИ
МІЖ УНІЄЮ ТА ОРТОДОКСІЄЮ

«ОЖИДОВІЛІ» В УКРАЇНІ

Для останніх двох десятиліть характерний спалахоподібний інтерес до проблематики «ожидовілих» у Східній Європі в XV–XVII ст. Проте проблема ця була представлена майже виключно на тлі Північно-Новгородської та Московської Русі. Для цього були об'єктивні причини: жорстке і жорстоке переслідування інакомислення відбувалося на Півночі, що й відбилося у джерелах. Основна маса творів «ожидовілих» знайдена в північних давніх сховищах. Звичайно, ніхто із серйозних дослідників не заперечував південних витоків руху – про це конкретно свідчили історичні джерела, не брав під сумнів лінгвістичних даних, які прямо вказували – своїми українізмами, іноді полонізмами – на те, що переклади творів, первинне редагування, копіювання здійснювалися в південноруському українському середовищі. Однак диспропорція збережених джерел нав'язувала думку, що рух «ожидовілих» поширився головню поза Україною. Ця думка простежується у більшості робіт останнього часу. Відповідно до заголовка статті, характеру Енциклопедії, тут розглянуто переважно матеріал, що стосується України, тобто Південно-Західної Русі.

Єресь чи вільнодумство. Головні звинувачення, спрямовані проти «ожидовілих» під час розправ над ними в Новгороді (1490 р.) і в Москві (1504 р.), зводилися до того, що вони насправді (або ж у зв'язку зі згущеними фарбами наклепів) заперечували догми про людську природу і про воскресіння Христа, про троїстість Бога, відкидали пошанування Богородиці та ікон, ставили Старий Завіт вище від Нового. Які розгорнуті звинувачення висувалися на Півдні – ми не знаємо, але пізніше визначення прихильників напряму як суботників явно доводить, що з погляду ортодоксального православ'я, більш суворого й більш ригористичного на Півночі та значно ліберальнішого на Півдні, «ожидовілих» вважали єретиками.

Розпочаті *ex post* уже з погляду науки нового часу, спроби своєрідної реабілітації «ожидовілих» (вони нібито не єретики, а лише вільнодумні) по суті нічого не змінюють.

«Ожидовілі», вочевидь, не були вираженими антихристиянами, проте представляти ситуацію так, наче зовнішньо вони брали участь у всіх християнських

обрядях, залишаючись насправді «кріптоожидовілими», важко. М. Грушевський стверджував, що це не єресь, не пропаганда юдаїзму, а вияв релігійного лібералізму. Д. Оляничин – що це не єресь, а культурний рух, не пов'язаний з караїмами чи рабанітами (це, між іншим, термінологія, вживана в документальних джерелах українського походження початку XVI ст.). Сучасний історик філософії І. Паславський – що це прояв т. зв. Олельковичівського ренесансу (Олельковичі – князі з литовської династії Гедиміновичів, яка правила в XV ст. у Києві), тобто інтелектуального відродження, що охопило Середнє Подніпров'я після визволення від татарського ярма.

Так чи інакше, відповідно до епохи, рух мав виражений релігійний образ, хоч і спирався на певний філософсько-інтелектуальний базис і, безсумнівно, став – порівнюючи з релігійним фундаменталізмом – свідченням вільнодумства. Наївними виглядають спроби відмежувати рух від юдаїзму. Як уявляється, коли виходити з більш довершеної класифікації, «ожидовілі» XV–XVII ст. – це своєрідна східноєвропейська форма юдео-християнства.

Витоки руху та його міграції. Існують два взаємовиключні погляди на витoki руху «ожидовілих»: гіпотеза автохтонного виникнення і теорія зародження під впливом (або навіть унаслідок) імпорту зовнішніх чинників. Зовнішні витoki – це або Захід, або Південний Схід. XV ст. – це початок реформаційних рухів у Центральній та Західній Європі, що привели, зокрема, до революційного спалаху в Чехії (гуситський рух). Усі реформаційні рухи XV і пізніших століть привертати пильну увагу до Старого Завіту, намагаючись у ньому знайти натхнення для відновлення віри. Подібне явище спостерігалося також у Чехії. У гуситському русі брали участь також вихідці з України (Мартинко з Волині був особисто знайомий із Яном Гусом; князі Жигимонт Корибут, Федір Острозький, великий князь Свидригайло спрямовували свої військові дружини до Чехії), а частина розгромлених таборитів емігрувала в Україну, опинилась у складі військ Свидригайла. У гуситській літературі наявна сильна старозавітна течія; помітні паралелі з творами арабсько-єврейської літератури. У цьому плані література «ожидовілих» Східної Європи – відбиток західноєвропейської освіченості.

З іншого боку, прихильники гуситської гіпотези виявилися певною мірою заідеологізованими ідеєю релігійного протестантизму, в якому (за умови поширення його в Україні кінця XIX – початку XX ст.) хотіли бачити протипотруту від православного та католицького фундаменталізму. Це, поряд із бажанням відгородитися бар'єром від юдаїзму, привело до завищення можливостей гуситського впливу в Україні XV ст. Можливо, звичайно, що гуситська Реформація стала своєрідним каталізатором, але вона не могла створити основу руху «ожидовілих».

Відомі й спроби відшукати інший західний слід – угорсько-молдавський (у зв'язку з тим, що невістка московського великого князя Олена, яка загинула в ув'язненні, була донькою молдавського господаря Стефана IV, а московський дяк Федір Куріцин раніше 1488 р. був послом в Угорщині та Молдавії). Проте ні в Угорщині, ні в Молдавії в XV ст. не існувало потужного реформаційного руху, що нагадує гуситський.

Погляди дослідників зверталися також на Схід або, точніше, на Південний Схід (якщо під Південним Сходом розуміти Крим, розташовані в ньому рабанітські та караїмські колонії). Конструювались, зокрема, припущення, що астролог Схарія (Схалія, Скаріна, Захарій), із прибуттям котрого (і цілої групи його прихильників) у 1470 р. із Києва до Новгороду в складі двору князя Михайла Олельковича пов'язане виникнення ересі в Новгороді, був кримським караїмом, що переселився у Київ (він нібито ідентичний із Сехалі бен Аарон Га-Когеном), копіїстом астрологічного трактату аль-Фергані, який повернувся вкупі з князем Михайлом до Києва, а далі до Криму. Гіпотеза яскрава, але для її підтвердження не вистачає джерел. З іншого боку, не підлягає сумніву, що Крим у XV–XVI ст. (тобто до прибуття в Україну ашкеназів) був тим етноконфесійним резервуаром, із якого рабаніти та караїми прибували в Україну.

Пошуки витоків руху «ожидовілих» за межами Києва та України виглядають дещо дивними. Без сумніву, рукописи – гебрайські, арабські (з категорії арабсько-єврейської літератури) – потрапляли до Києва різними шляхами, здебільшого, очевидно, через Крим (навіть якщо оригінали творів з'явилися в Іспанії) – проте їхній переклад, редагування, певною мірою коментування, переробка, а також виготовлення списків здійснювалися спочатку в Південній Русі. Українізми текстів – факт, що не викликає сумніву, незалежно від того, що списки текстів збереглися в Північній Русі, а не на Півдні, який особливо страждав від війн, набігів, внутрішніх катаклізмів, котрі не сприяли збереженню письмових скарбів.

Маємо відомості принаймні про два київські осередки другої половини XV ст., у яких могла виникнути відповідна література. Це, по-перше, осередок згаданого вже астролога Схарії (його члени Йосип, Самуїл, Скарявий, Мойсей, Гануш), безперечно, конвертити рабанітського чи караїмського походження; по-друге, осередок рабина Мойсея бен Якуба. Як відомо, рабанітська й караїмська колонії існували в Києві (в гебрайських та тюркських джерелах – переважно під назвою Манкерман) із часів Київської держави домонгольського періоду.

Гіпотезу автохтонного виникнення ересі може підтвердити збережена на місцях більш давня традиція: релікти релігійних ідей часів Хазарського каганату, виражена схильність – у староруській писемності – до цитування

Старого Завіту (на шкоду цитуванню Нового Завіту), юдейське походження (очевидно) деяких представників православної єрархії (новгородський єпископ Лука Жидята, Микита Затворник). Про вплив караїмів Криму на староруську літературу згадував І. Франко. Тобто впродовж століть на Півдні зберігався своєрідний латентний стан, сприятливий для розвитку й навіть розквіту руху в XV–XVI ст. Наявність традицій староруського, домонгольського періоду не варто недооцінювати.

Теза про юдейські витоки руху чи ересі не підлягає сумніву. Значно складніше питання про внесок рабанітського і/чи караїмського напрямів. Сильна раціоналістична течія в літературі начебто промовляє на користь караїмів. На їхню користь свідчить також наявність у репертуарі літератури «ожидовілих» антирабанітських творів («Житіє папи Сільвестра»). Безумовно, слід враховувати не одне, а різноманітні (із конфесійного погляду) джерела літератури «ожидовілих». По суті, скрупульозно це питання не аналізувалося ще й до сьогодні.

Щодо міграції руху, то його поширення з України на Північ безсумнівне. На Півночі воно було зломлене жорсткими репресіями, на Півдні проіснувало триваліший час – як через більшу толерантність у суспільному та релігійному житті в Україні існували ж не переслідувані вірменські, єврейські, караїмські, татарські громади, що було неможливим на Півночі, так і через те, що в добу Реформації й Контрреформації головне протиборство було перенесено в інші площини: конфлікти між римським католицизмом і різними напрямками протестантизму; між римським католицизмом і православ'ям у зв'язку з висуванням ідеї про унію української Православної Церкви з Римом. «Ожидовілі», що перетворилися поступово в суботників, не займали в цій боротьбі певного місця, хоча це не означає, що офіційні кола – адміністративні, наприклад, – їм сприяли.

Прихильники або віруючі. Трактатування руху «ожидовілих» чи то як релігійної ересі, чи як не ересі, а ліберального вільнодумства й інтелектуального руху, породжує двоїстий підхід. Інтелектуальний напрям не має потреби в конфесійному оформленні. Для ересі важливе оформлення хоча б у вигляді секти (термін досить розпливчастий, однак необхідний), юдео-християнського змісту.

Релігійні питання, безперечно, відігравали велику роль. Прагнення створити нову перекладну (із гебрійської) низку книг Старого Завіту («П'ятикнижжя», «Йов», «Рут», «Псалтир», «Пісня над піснями», «Повчання Соломона», «Плачі Єремії», «Даниїл», «Есфірь»), а також, особливо, модифікований «Псалтир» Федора Жидовина (на основі молитовника «Місхор») промовляє на користь того, що створювався новий конфесійний напрям.

Назва «суботники» у XVI ст. свідчить також про формування секти. Подробиці цього процесу, проте, не відомі.

Іншими словами, прихильники напряму поступово перетворювалися на віруючих нового юдео-християнського віровчення. Очевидно, висувати аргументи проти подібного трактування питання досить складно.

Етнічний і соціальний базис. Незалежно від того, вважати чи не вважати «ожидовілих» «носіями юдейської пропаганди» (існувала і така теза), не підлягає сумніву, що в Україні ті з них, хто – при своєму рабанітському чи караїмському, або ж змішаному походженні – були конвертитами, тобто жили й діяли вже за межами громад, з яких походили і з яких їх, напевно, виключали й виганяли, формально змінювали свій релігійний і, внаслідок цього, також етнічний образ (що характерно для середньовіччя). Складніше визначити релігійно-етнічний статус інших прихильників та віруючих. Етнічні зміни, звичайно, не відбувалися – хоча з боку їх вважали «ожидовілими», тобто ледь не юдеями. На початковій фазі ересі навряд чи здійснювалася якась «конфесійна» конверсія з православ'ям. Як організаційно виглядала секта суботників у XVI ст. і чи потребувала вона конверсії – ми не знаємо. Очевидно, проте, щось відбувалося, тому що повернення княгині Ганни Корецької, котра «навіть з юдеями суботствовала» (запис 1628-1632 pp.), у лоно православ'я розглядалося як диво і, мабуть, супроводжувалося певним обрядом, здійсненим старцем Єзекиїлом зі скиту.

Необґрунтованим слід вважати твердження, що література «ожидовілих» – це література євреїв, які прийняли українську розмовну та літературну мову.

Проблема соціального базису руху дотепер не є розв'язаною до кінця, хоч вона безпосередньо відбивається на питанні про поширюваність ересі в Україні в кількісному та територіальному планах. Поки що підмогою для вирішення проблеми є література, що збереглася, і нечисленні згадки в інших розповідних джерелах. А література воістину (як на XIV–XV ст. і як на незалежність її від попередньої візантійської й київської традиції писемності) величезна.

По-перше, це книги Старого Завіту (які вже перераховано), далі філософська (у середньовічному розумінні) писемність – першоджерела з арабської, арабо-єврейської, грецької (аль-Газалі, Мозес бен Маймонідес, Аристотель, Діонісій псевдо-Ареопагіт та ін.); полемічні твори проти аріан, богомилів та юдеїв. Особливий розряд – космографічні та магічні книги («Шестикрил» – «Šeš kanufajim» Еммануїла бар Якоб Бенфіла). Всі ці твори – велике досягнення анонімних перекладачів, що володіли не лише мовами (гебраїською, арабською, латинською, церковнослов'янською в українській редакції),

а й глибокими знаннями в галузі філософії, завдяки чому розробляли філософську термінологію.

Весь перелік літератури створювався не для одного-двох замовників, а для інтелектуального прошарку, церковного і світського. Інакше кажучи, участь певної елітарної верхівки як у створенні, так і в поширенні й у використанні цієї літератури – поза всяким сумнівом.

Крім філософської та наукової літератури «високого рангу», з'являлися твори для середнього прошарку суспільства, наприклад, згаданий вище «Шестикрил». «Псалтир» Федора Жидовина, видається, був не лише молитовником, а й книгою для навчання юнацтва (в Україні «Псалтир» відігравав подібну роль не тільки в українських, але й у вірменських школах). Тобто можна припустити, що ересь поширювалася також серед молодших прихильників.

Книги Святого Письма призначалися для усіх верств населення, що володіли навичками читання.

Можна зробити висновок про те, що «ожидовілі» в Україні постійно, а в Московії на першій стадії пропаганди ересі мали досить значну кількість віруючих та прихильників.

Видатний український полеміст фундаменталістського спрямування Іван Вишенський, який надсилав свої послання з Афона (кінець XVI – початок XVII ст.), писав, що українці поділилися «сьогодні на папістів (тобто уніатів. – Я. Д.), євангелістів, новохрещенців та суботників». Очевидно, останні становили помітний прошарок у суспільстві, інакше автор не виділяв би їх у посланні. Кінець XVI – початок XVII ст. є в Україні часом богошукання, що стимулюється згаданими вже реформаційними, контрреформаційними й ортодоксальними напрямками. Відомі представники верхівки проходили на власному досвіді цей шлях, не уникнувши захоплення «ожидовілими» – суботниками. Київського митрополита, одного з ініціаторів церковної унії з Римом, Іпатія Потія звинувачували в тому, що свого часу (кінець XVI ст.) він «... до Старого закону склонял ся был и церемоніи нѣкоторыи заживати починал, и молитвы свои читанем книг старозаконных отпоровал» (цитата 1623 р.).

Динаміка розвитку: початок і кінець. Історію «ожидовілих» у Новгороді датують 1470 роком, коли там з'явився новий намісник князь Михайло Олелькович зі своїм астрологом Схарією. Але раніше «ожидовілі» розгорнули свою діяльність у Києві, отже, середину XV ст. можна прийняти за час виникнення ересі в цьому регіоні.

На кінець XVI ст. суботники становили певний суспільний прошарок. Відомості про «ожидовілих»-суботників зникають після революції 1648 р.,

очолованої гетьманом Богданом Хмельницьким. Хвиля ортодоксального фундаменталізму, що охопила в цей період Україну, змела – найкривавішим чином – не тільки католиків та уніатів, але і рабанітські та караїмські громади (для того, щоб зберегти життя, потрібно було буквально на полі бою – або на полі різанини – переходити на православ'я). Можливо, що в цей час практично припинила своє існування також єресь «ожидовілих»-суботників.

Наслідки. Наслідки й відголоси існування майже двохсотлітньої єресі «ожидовілих»-суботників в Україні не вивчені. Вказують на можливий зв'язок першодрукарів – тому що і Швайпольт Фіоль, і Франциск Скорина (передбачалася навіть якась спадкоємність між астрологом Схарією, згаданим також під ім'ям Скорини, і друкарем), і Іван Федоров, напевно, були знайомі з перекладами книг Священного Писання «ожидовілими». Видається цілком не ймовірним, щоб величезна просвітительська праця, проведена «ожидовілими» в Україні в період Олельковичівського ренесансу й поза ним, відкриті тоді можливості секуляризації науки промайнули безслідно для наступного інтелектуального розвитку. Адже завдяки редакційно-перекладацькій діяльності українська інтелектуальна верхівка (навіть за ворожого ставлення до єресі в цілому) одержала змогу ознайомитися з досягненнями юдейської філософської й теологічної думки, що відбилася спершу в арабо-єврейських і гебраїстських творах («Аристотелеві ворота», «Логіка» Маймоніда, «Логіка» Афтсафа, «Космографія» та ін.).

Впливом «ожидовілих» може бути пояснене також повернення в XVI ст. до широкого цитування навіть у світських творах текстів Старого Завіту (скажімо, у Михайла Литвина в його напівмемуарному творі «Про звичай татар, литовців і московитів» на сім цитат із Нового Завіту припадає 18 зі Старого).

Висновки. Напрямок «ожидовілих» виник в Україні, у Києві, у середині XV ст. і надалі поширився на Північ, приймаючи образ релігійної єресі. Одним із головних джерел напряму були твори гебраїстської й арабо-єврейської літератури, перекладені церковнослов'янською мовою зі значними українськими та гебраїстськими лексичними вкрапленнями. Виникла в такий спосіб література сприяла розширенню рамок освіченості суспільства, його обмеженої секуляризації.

Трансформація напряму в єретичний рух вилилася в утворення секти суботників, що виявила себе в аристократичних, а також у міщанських прошарках суспільства. За своїм характером секта відповідала нашим уявленням про юдео-християн. Секта в невідомому ближче організаційному оформленні проіснувала, очевидно, аж до подій 1648 р. Як не парадоксально, але через те, що в Україні в XV – першій половині XVII ст. єресь

не піддавалася настільки жорстким переслідуванням, як у Новгородській та Московській Русі, відомостей про неї в Україні збереглося мало або ж їх ще мають віднайти в майбутньому.

Вплив «єресі», створених завдяки її діяльності перекладних творів на духовне й культурне життя України XV–XVII ст. усе ще очікує докладного дослідження. Так чи інакше, не підлягає сумніву, що тісні контакти з поглядами, теологією та філософією, наукою не візантійського, а юдейського кола значно розширили духовні й інтелектуальні обрії того часу. Внесок «ожидовілих» заслуговує подальшого поглибленого і ретельного вивчення.

Опубл. за: *Дашкевич Я.* «Ожидовілі» в Україні // Меморіальна бібліотека-архів Ярослава Дашкевича. – С 6/7: Жидівствуючі. «Ожидовілі» в Україні». – Арк. 2-8 (комп. друк, укр. мова).

Інші публікації: *Дашкевич Я.* «Ожидовілі» в Україні // Еврейская энциклопедия: Розділ I. Давні часи та середньовіччя: Параграф 2. Ашкеназійські євреї на українських землях. [Електронний ресурс]. Режим доступу: http://holocaust-ukraine.net/ru/razdel_i.htm.

АНДЖЕЙ ЛЮБЕЛЬЧИК І ЙОГО КНИГИ ПРО УКРАЇНСЬКИХ ВІРМЕН

У джерелознавстві та історіографії вірменських колоній в Україні друга половина XVI ст. займає особливе місце. Саме тоді з'явилися перші обширні праці, що своїм змістом торкалися різних сторін життя українських вірмен¹. В епоху жорстокої боротьби між Реформацією та Контрреформацією в Польщі та Україні (значна частина якої входила тоді в склад Польського королівства) громадськість дуже цікавилася релігійним питанням – тому й не дивно, що в літературі XVI–XVII ст., присвяченій українським вірменам, релігійна тема посідає центральне місце. Увагу різних авторів, незалежно від того, з якого релігійного табору вони виходили – католицького, православного чи протестантського, – привертала, насамперед, ті особливості, характерні для Вірмено-Григоріанської Церкви, якими вона відрізнялася від інших Церков.

Релігійні питання не стали, однак, єдиним об'єктом досліджень. У працях тогочасних істориків і теологів знайшли відбиття також історичні та філологічні відомості, що й сьогодні зберегли значну цінність.

З тих польських авторів XVI ст., які займалися дослідженням життя українських вірмен, найбільш плодотворим виявився львівський канонік Анджей Любельчик, з-під пера якого вийшли дві книги – «*Baptismus Armenorum*» (1544) і «*Liturgia seu missa Armenorum ritu*» (1549) – до речі, перші друковані в Польщі книги, повністю присвячені вірменській тематиці.

Про автора цих книг збереглося мало відомостей². Народився він на межі XV і XVI ст. в невеликому містечку Бохні на українсько-польському пограниччі (тому на деяких своїх творах він підписувався *Andreas Bochnensis*),

¹ Див.: *Дашкевич Я.* Джерела і література про вірменські колонії на Україні в XVI ст. // Науково-інформаційний бюлетень Архівного управління УРСР. – К., 1961. – № 6. – С. 70-79; *Его же.* Армянские колонии на Украине в источниках и литературе XV–XIX веков. – Ереван, 1962. – С. 16-39.

² Бібліографію творів А. Любельчика та літератури про нього подано в кн.: *Estreicher K.* Bibliografia polska. – Kraków, 1906. – Т. 21. – С. 427-429.

був магістром теології³. Чому прийняв прізвище «Любельчик», що вказує на його зв'язки з іншим польським містом – Любліном, невідомо. У 1544 р. вперше згадується як проповідник і канонік львівської римо-католицької капітули⁴. У Львові він виявив себе як фанатичний ворог протестантизму, написав низку творів, спрямованих проти різних течій Реформації. Найбільше слави, зрештою цілком короткочасної, приніс йому полемічний твір «*Tumultuaria responsio in libellum Philippi Melancktonis Muperrime De Ecclesiae auctoritate... impie aeditum*», надрукований 1540 р. Помер Любельчик у кінці 50-х або на початку 60-х рр. XVI ст., на 56-му році життя⁵.

Релігійна полеміка з протестантами стала причиною того, що А. Любельчик почав цікавитися релігійними системами різних – у тому числі й східних – християнських Церков. У релігійній літературі Сходу (українській – православної, вірменській – григоріанській) він підшукував аргументи для зміцнення своїх позицій – позицій оборонця консервативних течій у католицизмі. Цей шлях привів його до встановлення тісних зв'язків з вірменською колонією у Львові. (Як відомо, Львів у XIII–XVI ст. був значним центром економічного та культурного життя вірмен, місцем перебування вірменського єпископа).

Любельчик зайнявся вивченням вірменських церковних обрядів – і при цьому натрапив на прихильне ставлення львівських вірмен. Необхідно підкреслити, що книги «*Baptismus Armenorum*» і «*Liturgia seu missa Armenorum ritu*», написані у Львові, згідно з датами під передмовами, в 1544 і 1549 рр., – це, по суті, результат співпраці двох авторів: вірменського монаха-антоніанця Мартина Вардана, що перекладав відповідні тексти з грабару, та самого Любельчика, якому в книгах належать обширні передмови, численні коментарі та дві післямови.

Співробітник Любельчика М. Вардан був, без сумніву, дуже цікавою й колоритною фігурою. Про нього ми, однак, знаємо лише те, що розповів Любельчик у передмові до книги «*Baptismus Armenorum*»⁶. Невідомо, яким чином монах Мартин Вардан, лицар Ордену святого гробу, опинився у Львові.

³ З цим ступенем він згадується вперше в 1524 р. Див.: *Wierzbowski T. Materiały do dziejów piśmiennictwa polskiego i biografii pisarzy polskich*. – Warszawa, 1900. – Т. 1. – S. 34-35.

⁴ Т. Pirawski (1564-1625) у своїй «*Relatio status almae archidioecesis Leopoliensis*» (Ed. C. J. Heck. – Leopoli, 1893. – P. 63) неправильно подає рік 1549, в якому Любельчик нібито став львівським каноніком.

⁵ *Transumpta ex variis historicis et scriptoribus de venerabili servo Dei Joanno Duclano*. – S. 1., s. a. [ca 1799]. – P. G2.

⁶ Ці відомості передрукував буквально С. Баронч у своєму біографічному словнику: *Barącz S. Żywoty sławnych Ormian w Polsce*. – Lwów, 1856. – 349 s.

Диспути, які цей чернець вів з Любельчиком, відстоюючи стародавність вірменських релігійних традицій, доводять, що був він людиною освіченою й начитаною. Мав також деякі відомості з історії Вірменської Церкви, якими поділився з Любельчиком. Вардан перекладав тексти з грабару на ближче відому нам мову, Любельчик оформлював ці переклади латинською («... eo interpretante in linguam latinam excipiebam, malui autem verbum verbo reddere», – писав цей останній). Поверхове порівняння латинського перекладу з відповідними вірменськими текстами доводить, що обидва перекладачі зуміли переважно правильно передати основний зміст первісного тексту⁷. Унаслідок співпраці Вардана та Любельчика було перекладено «Processus Armenici baptismatis» з додатком «Purificatio mulieris Armenae post partum» (опубліковані разом у книзі «Baptismus Armenorum») та «Liturgia seu missa Armenorum ritu».

Обидві книги, написані у Львові, були надруковані в краківській друкарні вдови Флоріана Унглера. Перша з них, «Baptismus Armenorum», що побачила світ у 1544 р., має обсяг 39 непагінованих сторінок. З них на с. 3-12 уміщено велику присвяту (по суті, передмову) польському віце-канцлерові (пізніше канцлерові) єпископу Самуїлові Мацейовському (1498-1550); на с. 13-36 – «Processus Armenici baptismatis», з численними коментарями Любельчика; на с. 36-38 – «Purificatio mulieris Armenae», а на с. 38-39 – «Peroratio auctoris».

У передмові Любельчик, фактично перший серед польських теологів, висунув ідею унії Вірменської Церкви з Римом⁸ – і закликав віце-канцлера С. Мацейовського та львівського римо-католицького єпископа П. Стажевського втілити її в життя, що стало основним вістрям, скерованим проти протестантів та юдейської релігії. Передмова написана з позицій, прихильних до вірмен, – автор неодноразово виступає на захист вірмен та їхньої релігії, дискримінованої в ультракатолицькому Польському королівстві. Любельчик не обмежив передмови колом релігійних питань. Він подав стислі відомості про свого співробітника Мартина Вардана. Досить правильно (хоча й невідомо, на підставі яких джерел) він визначив давність вірменських колоній в Україні, що виникли, за його словами, 400 років тому (тобто

⁷ Автор цього повідомлення не ставив перед собою завдання докладного текстологічного порівняння вірменського оригіналу та латинського перекладу.

⁸ Ідея унії Вірменської Церкви в Україні з Римом мала прихильників серед львівської вірменської церковної єрархії ще в XV ст. – єпископ Григорій був учасником Флорентійського собору в 1434 р. Див.: *Obertyński Z. Les arméniens polonaise et leur attitude envers Rome // La Pologne an 7^e Congrès International des Sciences historiques. – Varsovie, 1933. – Vol. 2. – P. 109.*

в XII ст.)⁹. Любельчик звернув увагу на прихильність С. Мацейовського до львівських вірмен – хоча й не розкрив її на конкретних прикладах¹⁰.

Опис обряду хрещення Любельчик переплів своїми, часто чималими, вставками й додатками, переважно полемічного антиреформаційного змісту. Він критикував також ті вірменські обряди, що, на його думку, не відповідали догмам Римо-Католицької Церкви. В одному з додатків (с. 29) Любельчик згадував про недавно померлого львівського вірменського єпископа, не називаючи, однак, його імені¹¹. Формулу хрещення наводить він вірменською мовою в такій транскрипції: «Megerdi Onannes anunhor yeff vorto yeff supr hoknyn amon» (с. 25).

У закінченні Любельчик знову закликав до унії, а також обіцяв дати в латинському перекладі опис інших вірменських обрядів.

За кілька років він справді виконав цю свою обіцянку. 1549 року вийшла нова його книга на вірменську тематику «Liturgia seu missa Armenorum ritu», обсягом 63 непагіновані сторінки. Переклад був здійснений також за допомоги Мартина Вардана (про нього згадується на с. 18). На с. 3-15 вміщено присвяту єпископові Леонарду Слончевському († 1569); на с. 17-62 – «Liturgia Armenorum ritu» з численними коментарями та дванадцятьма додатками; на с. 62-63 – «Conclusio operis».

Вибір адресата присвяти не був випадковим. Л. Слончевський у 1546 р. став єпископом у Кам'янці-Подільському, в якому була друга за величиною та за значенням (після Львова) вірменська колонія в Україні. Специфічно вірменських мотивів у присвяті (в порівнянні з присвятою в «Baptismus Armenorum») менше. Любельчик згадує лише про велику кількість вірмен у Кам'янці-Подільському (с. 13), а також підкреслює старовинність вірменських обрядів.

Текст Літургії в багатьох місцях коментується Любельчиком. Дванадцять додатків присвячено, здебільшого, полеміці з протестантами (з використанням аргументів з вірменської Літургії) або «виправленню» т. зв.

⁹ Про походження вірменського народу Любельчик мав, однак, досить плутане уявлення, називаючи вірмен семітами (с. 39).

¹⁰ Справді, під час перебування на посту віце-канцлера та канцлера С. Мацейовському неодноразово доводилося мати справу з розглядом вірменських скарг, що подавалися королеві, а також із наданням різних привілеїв українським вірменам.

¹¹ Це місце в Любельчика звичайно пояснювалося як повідомлення про смерть єпископа Галушта Степаняна (див.: *Petrowicz G. Il Patriarca di Ecimiazin Stefano V Salmastetzi // Orientalia Christiana Periodica. – Roma, 1962. – Vol. 28. – Fasc. 2. – P. 371*). Необхідно, проте, вказати, що в наступній своїй книзі «Liturgia», що вийшла в світ 1549 р., Любельчик згадує про Галушта (під прийнятим в Україні іменем Кіліан) як про живого.

«вірменських помилок», що, як відомо, особливо починаючи з XVII ст., породили чималу теологічну літературу¹². Правда, Любельчик бачив цих «помилки» менше, ніж пізніші автори. Невеликі висновки також насичені закликами до боротьби з єретиками.

Характерно, що коментарі в роботах Любельчика побудовані, значною мірою, на порівнянні обрядів Вірменської Григоріанської та Української Православної Церков. У «Літургії» Любельчик наводить навіть український вислів «wssya za wssech», що відповідає латинській формулі «totum sacrificium pro omnibus» (с. 48). Подібне об'єднання вірмен та українців при розгляді релігійних – та не лише релігійних – питань взагалі типово для авторів XVI–XVII ст.¹³ У цьому відбилосся не лише ідентичне, з погляду Римо-католицької церкви, ставлення до вірмен і українців як до єретиків, але й фактична близькість двох народів, загартована століттями боротьби проти іноземного поневолення¹⁴.

Заклики Любельчика до унії Вірменської Церкви з Римом не дали безпосередніх результатів. Обидва польські єпископи, до яких звертався львівський канонік, не були такими фанатиками, як уявляв собі Любельчик. Не безпідставно, мабуть, і С. Мацейовського, і Л. Слончевського ортодоксальні католики обвинувачували в прихильності до Реформації. В кожному випадку, не збереглося жодних відомостей про те, що вони сприяли поширенню релігійної унії серед вірмен. Якщо враховувати рішучий опір українських вірмен, спрямований проти унії, який спостерігався приблизно століття після виходу в світ книг Любельчика, то треба вважати, що ідеї львівського каноніка були холодно сприйняті також самими вірменами. Так чи інакше, з працями Любельчика вони були знайомі. Коли в 1666 р. один з місіонерів-театинців француз Л. М. Піду де Сент-Олон (бл. 1638-1717) вів релігійну дискусію з кам'янецькими вірменами, ці останні покликалися на авторитет Любельчика, що не засуджував так гостро вірменські «помилки», як це робилося століття пізніше¹⁵.

¹² Див., наприклад: *Macler F. De erroribus Armenorum // Revue de l'histoire des religions.* – Paris, 1924. – Т. 89. – № 1-2. – Р. 61-76.

¹³ Див.: *Дашкевич Я. Р.* Ян Ласицкий и его очерк об армянах на Украине в 70-х гг. XVI ст. // *Banber Matenadaran.* – Erevan, 1962. – № 6. – С. 491.

¹⁴ Тісні зв'язки між вірменами та українцями підкреслював, наприклад, один із сучасників, італійський мемуарист А.-М. Граціані (1537-1611), вказуючи на те, що значна кількість вірмен прийняла звичаї українського населення. Див.: *Gratiani A. M. La vie du cardinal Jean Francois Commendon, divisée en quatre livres.* – Paris, 1671. – Р. 204.

¹⁵ *Pidou L. M. Breve relatione dello stato, principii e progressi della missione apostolica agli Armeni di Polonia e Vaalachia provincie circonvicine... // Dzieje zjednoczenia Ormian polskich.* – Warszawa, 1876. – S. 79-80.

Праці Любельчика були відомі його сучасникам¹⁶, але минули безслідно та скоро забулися. У більш близький до нас час вони використовувалися лише окремими дослідниками минулого вірменських колоній в Україні – С. Барончем, Т. Громницьким, Ч. Лехіцьким¹⁷ – і не зайняли належного місця серед джерел до історії Вірменської Церкви та до історії українських вірмен. Одна з причин цього – раритетність самих книг Любельчика, що давно вже стали великою бібліографічною рідкістю. (У бібліотеках СРСР і Польщі збереглося не більше чотирьох примірників книги «*Baptismus Armenorum*» і трьох – «*Liturgia seu missa Armenorum ritu*»).

У зв'язку з цим, на нашу думку, цілком доречно репродукувати найцікавіші місця з книг Любельчика.

У додатку до цього повідомлення репродукуються¹⁸ такі уривки:

I. Книга «*Baptismus Armenorum*», Краків, 1544:

1. Титульна сторінка (с. 1);
2. Сторінки, на яких описано співробітництво Любельчика з Мартином Варданом (с. 8-10);
3. Початок опису обряду хрещення (с. 13-14);
4. Сторінка з формулою хрещення по-вірменськи (с. 25);
5. Початок опису обряду очищення жінок після родів (с. 36).

II. Книга «*Liturgia seu missa Armenorum ritu*», Краків, 1549:

1. Титульна сторінка (с. 1);
2. Початок Літургії (с. 17-18);
3. Сторінка з молитвою за католікоса та львівського єпископа (с. 29).

Опубл. за: *Дашкевич Я.* Анджей Любельчик і його книги про українських вірмен // *Його ж.* Постаті. Нариси про діячів історії, політики, культури. – 3-тє вид., доповн. – Львів, 2016. – С. 753-762.

Інші публікації: *Dachkévych Ya.* A. Lubelczyk et ses livres sur les Arméniens ukrainiens // *Revue des Études Arméniennes. Nouvelle série.* – Paris, 1965. – Т. 2. – P. 375-381, fg. 41-52. *EjUSD.* A. Lubelczyk et ses livres sur les Arméniens ukrainiens // *Його ж.* Вірменія і Україна / Упоряд.: Г. Сварник, Я. Федорук. – Львів; Нью-Йорк, 2001. – С. 52-64.

¹⁶ Див., наприклад: *Herbest B.* Chrześcijańska porządna odpowiedź na tę Confesję, która pod tytułem Braci zakonu Chrystusowego niegdawno jest wydana. – Kraków, 1567. – S. Aaa.

¹⁷ *Barącz S.* Żywoty sławnych Ormian w Polsce. – P. 161, 349; *EjUSD.* Rys dziejów ormiańskich. – Tarnopol, 1869. – S. 190; *Gromnicki T.* Ormianie w Polsce // *Encyklopedia kościelna.* – Warszawa, 1891. – Т. 17. – S. 402-403; *Lechicki Cz.* Kościoł ormiański w Polsce. – Lwów, 1928. – S. 46.

¹⁸ Публікація здійснюється на підставі примірників, що зберігаються в Бібліотеці Національного закладу Оссолінських у Вроцлаві (Польща).

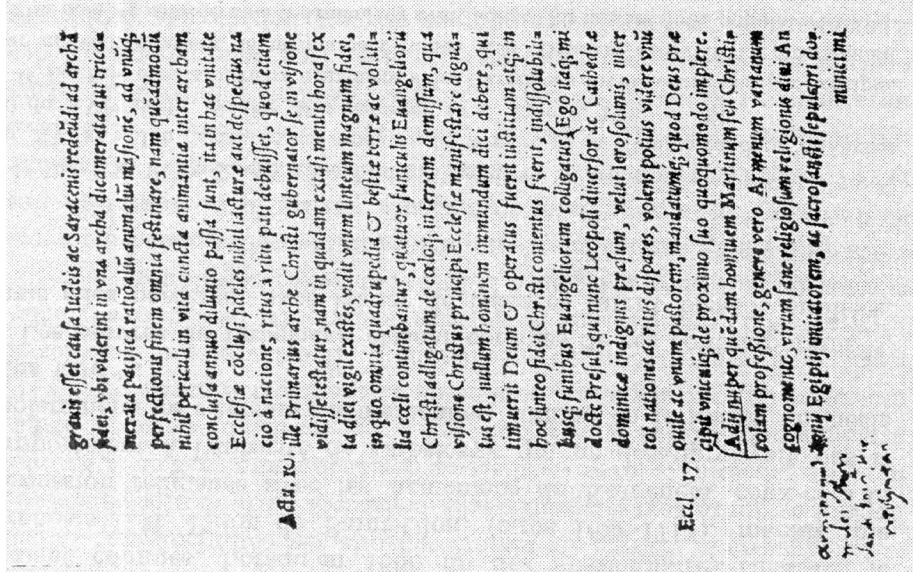


Fig. 42 - «Baptismus Armenorum», 1544, p. 8

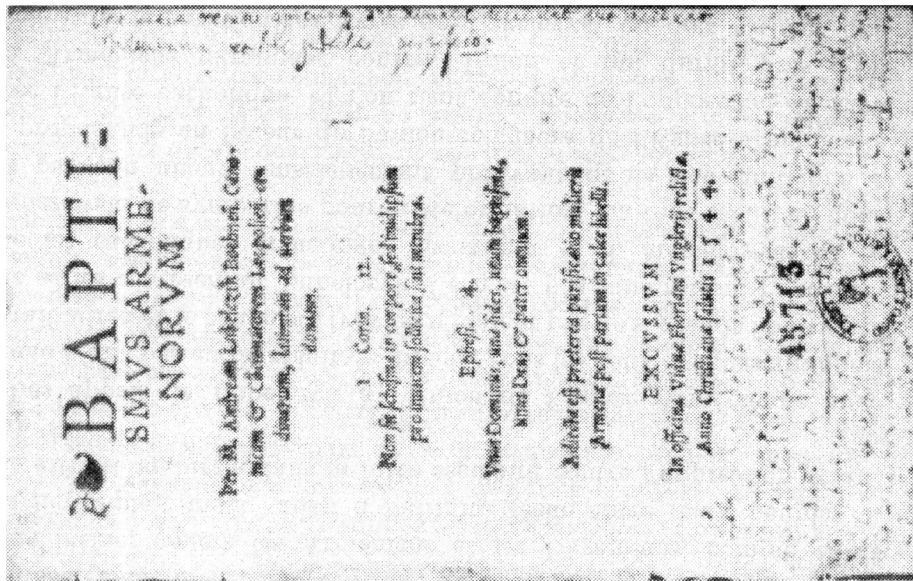


Fig. 41 - «Baptismus Armenorum», 1544, p. 1

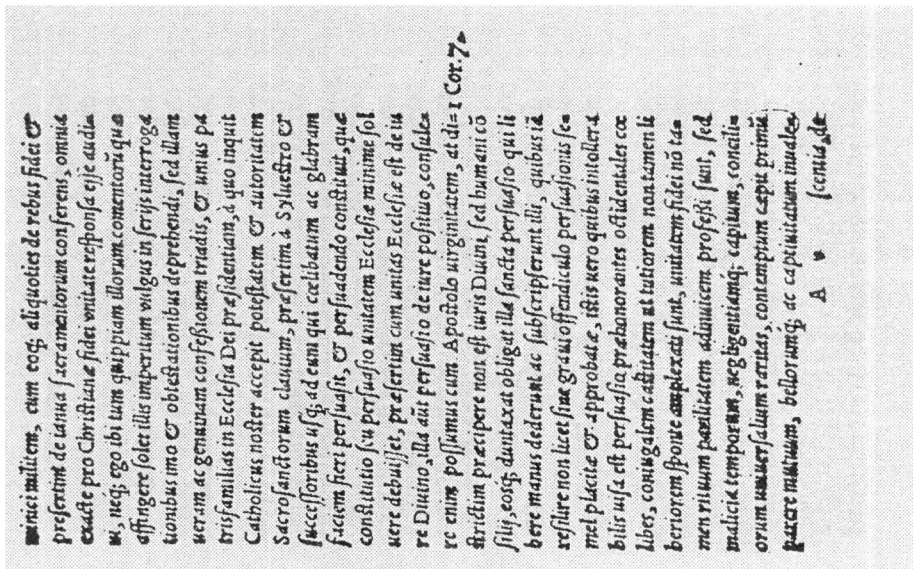


Fig. 43 - «Baptismus Armenorum», 1544, p. 9

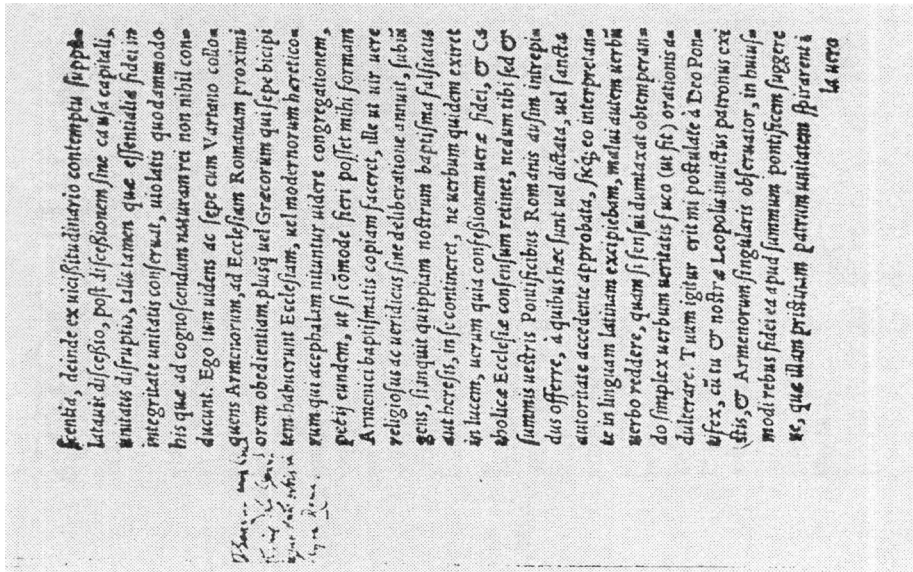


Fig. 44 - «Baptismus Armenorum», 1544, p. 10

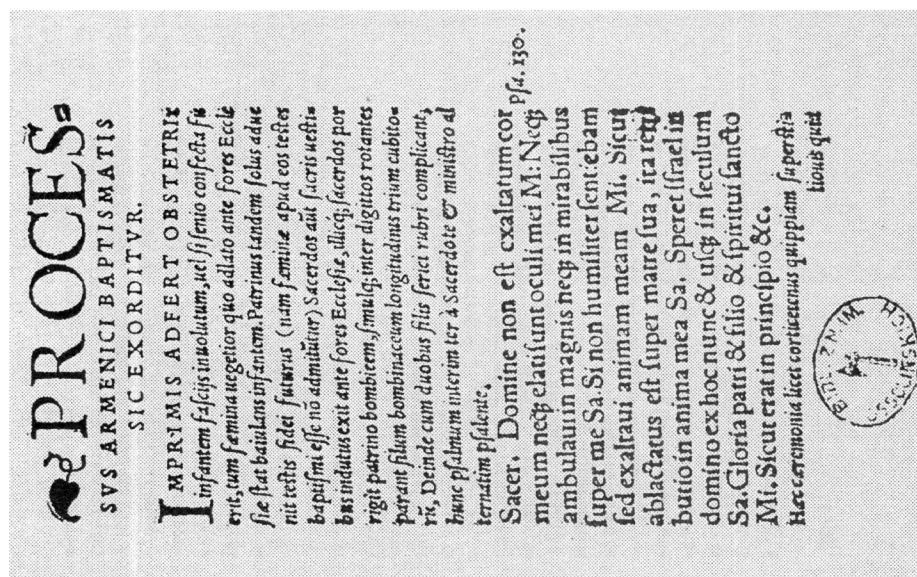


Fig. 45 - «Baptismus Armenorum», 1544, p. 13

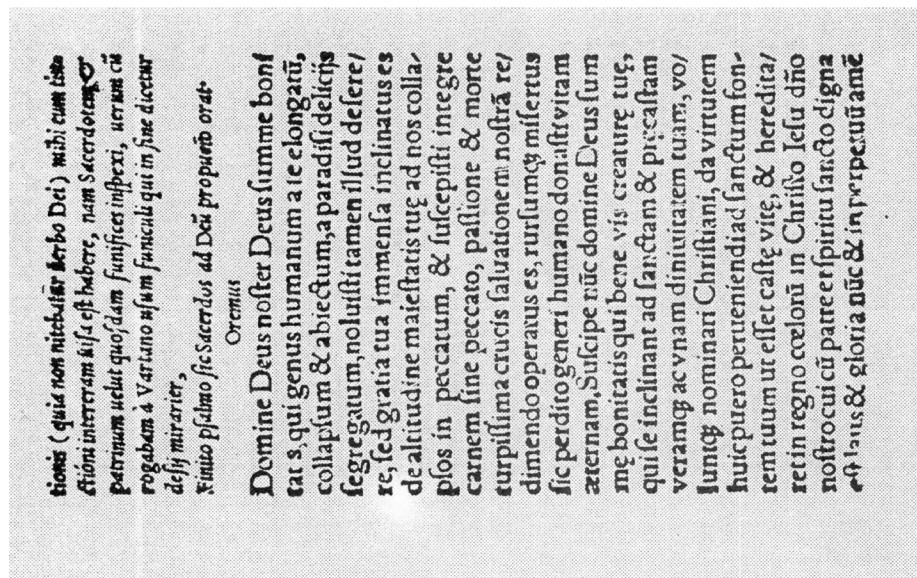


Fig. 46 - «Baptismus Armenorum», 1544, p. 14

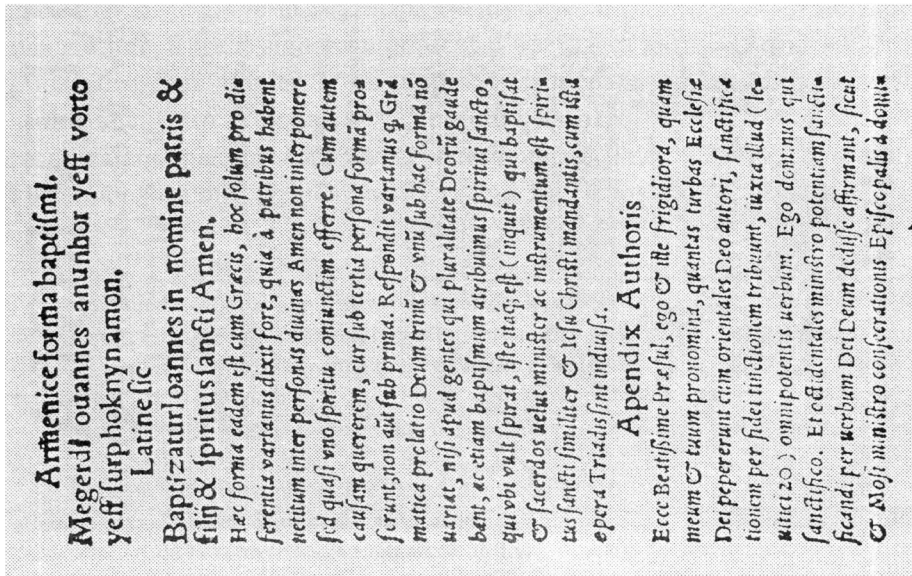


Fig. 47 - «Baptismus Armenorum», 1544, p. 25

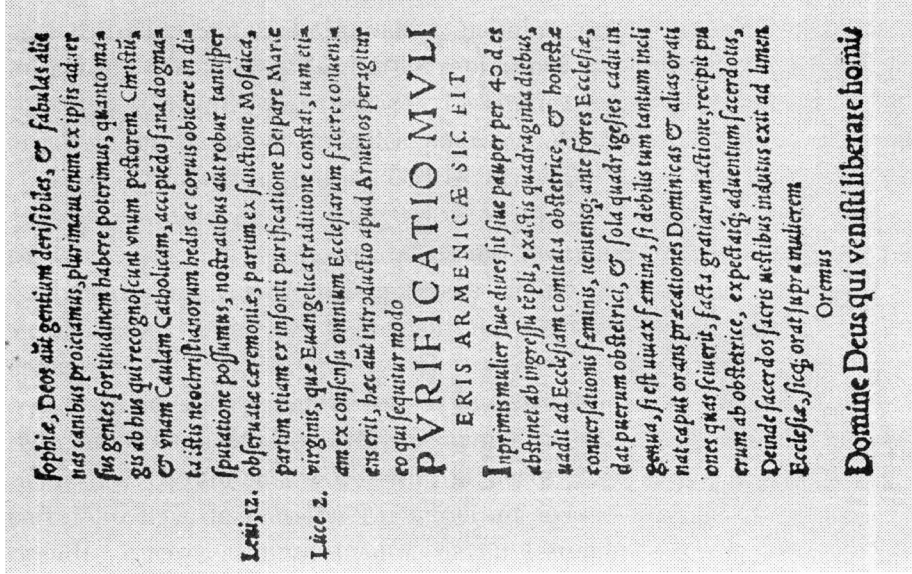


Fig. 48 - «Baptismus Armenorum», 1544, p. 36



Fig. 49 - «Liturgia seu missa Armenorum ritu», 1549, p. 1

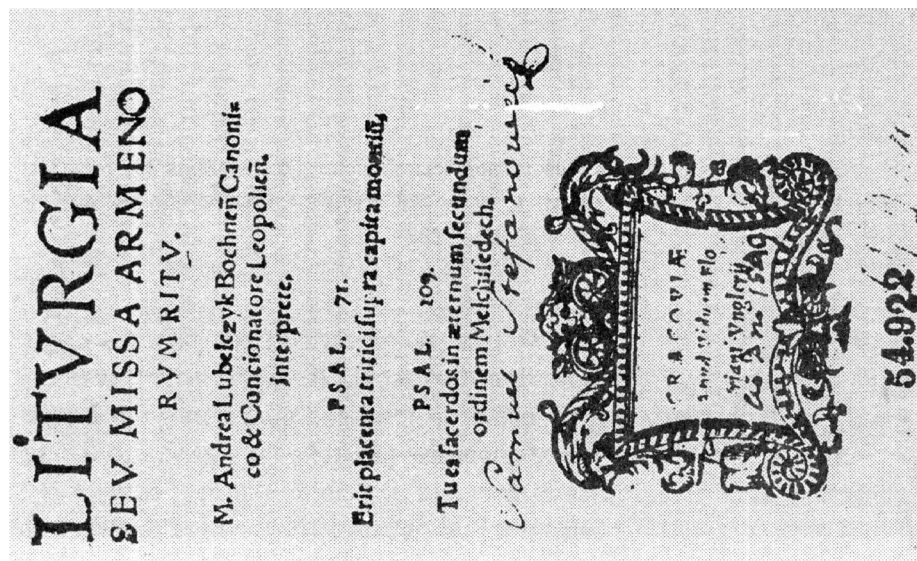


Fig. 50 - «Liturgia seu missa Armenorum ritu», 1549, p. 17

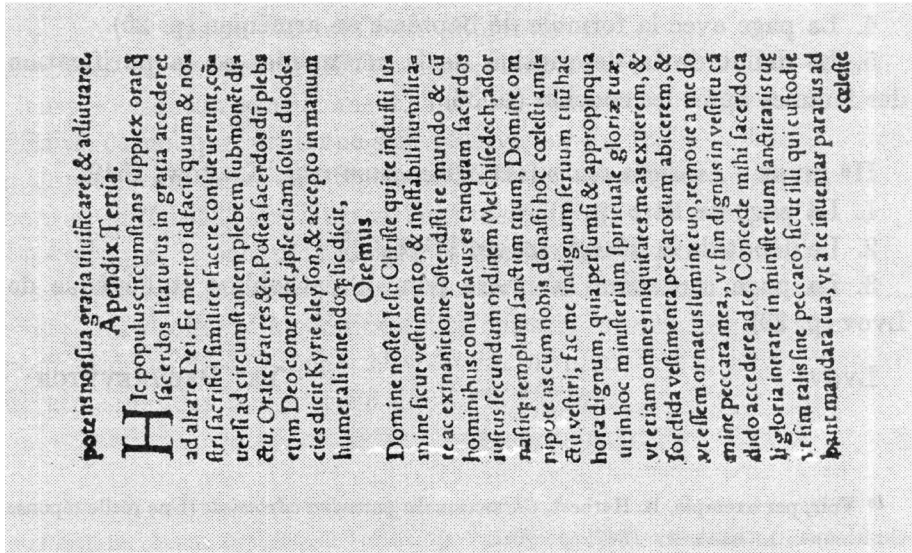


Fig. 51 - «Liturgia seu missa Armenorum ritus», 1549, p. 18

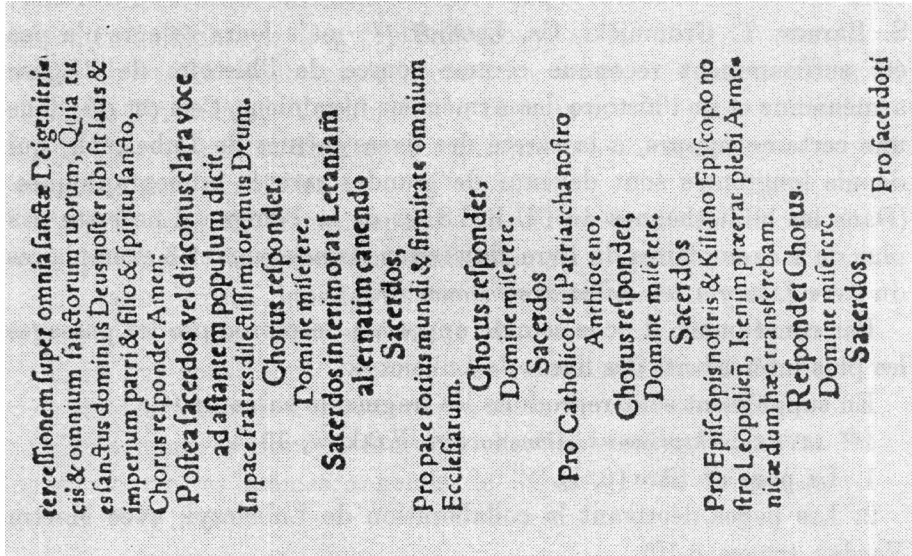


Fig. 52 - «Liturgia seu missa Armenorum ritus», 1549, p. 29

ЯН ЛАСИЦКИЙ И ЕГО ОЧЕРК ОБ АРМЯНАХ НА УКРАИНЕ В 70-х гг. XVI ст.

Ян Ласицкий вошел в историю Польши как один из видных представителей религиозной Реформации во второй половине XVI ст. Из-под его пера вышло не только несколько сочинений полемического характера, направленных против Римско-Католической Церкви, но и ряд работ исторического содержания, сохранивших значение источника до наших времен. Деятельность Ласицкого как историка и деятеля Реформации неоднократно была объектом научных исследований – до сих пор, однако, не обращали внимание на то, что он также был автором первого, изданного на Западе, сочинения, посвященного армянам в Украине.

Польская Речь Посполита во второй половине XVI ст. была ареной ожесточенной борьбы между римским католичеством и реформационными религиозными течениями. Под этой борьбой, внешне принявшей религиозный облик, скрывались усугубляющиеся социальные и национальные противоречия в феодальном государстве. Отношение феодальной верхушки, высшего католического духовенства, городского патрициата к армянам, проживавшим в довольно значительном количестве во многих украинских городах, входивших в то время в состав Польского государства, было враждебным. Католический патрициат видел в армянах не только иноверцев, но, в первую очередь, грозных конкурентов, оживленно торговавших со странами Востока и Запада или успешно занимавшихся различными видами художественных ремесел. В городах всячески ограничивались древние права армянских поселенцев. Традиционные дружественные связи между армянами и украинским населением, которое польские феодалы считали покоренным народом и подвергали различным преследованиям, тоже вызывали негативное отношение к армянам со стороны феодально-церковной верхушки. Показательными в этом плане могут быть антиармянские выступления таких видных польских политических и церковных деятелей, как львовский архиепископ Я.-Д. Соликовский, киевский епископ Ю. Верещинский – в конце XVI ст., или польский философ С. Петричи – в начале XVII ст. Издаваемые в Польше книги об армянской религии (А. Любельчика «Крещение армян», Краков, 1544, и его же «Литургия или богослужение армянского обряда»,

Краков, 1549) тоже написаны с недружелюбных по отношению к армянам позиций и направлены против юридической автономии и религиозной независимости армян в Украине.

Единственное, известное нам, сочинение XVI ст., посвященное украинским армянам и написанное в теплом дружественном духе, – это почти совсем забытый очерк Яна Ласицкого «О религии армян». На этот очерк, в некоторой степени отражающий положение армян в Украине в 70-х гг. XVI ст., не обращала внимание как армянская, так и украинская или польская историография. Он никогда не использовался при исследовании прошлого армянских колоний в Украине.

О жизни Я. Ласицкого, несмотря на занимаемое им место в польской Реформации, сохранилось довольно мало сведений¹. Родился он в 1534 г., молодость провел за границей, обучаясь в швейцарских и немецких университетах. Кроме Швейцарии и Германии, Ласицкий много путешествовал по Франции и Чехии². За границей он познакомился с протестантскими течениями, сначала примкнул к кальвинистам (присутствовал, между прочим, при смерти Кальвина в Женеве в 1564 г.), потом к более веротерпимым «чешским братьям», последователям идей Я. Гуса. Критическое отношение к религиозным догмам, неустойчивость в определении своего вероисповедания явились причиной того, что современные римско-католические церковники считали его (может быть – и не без оснований) более атеистом, чем верующим³. Возвратившись в Польшу, Ласицкий вступил на нелегкую стезю воспитателя юношей из протестантских дворянских семейств. В конце 1560-х – в начале 1570-х гг. он, вместе со своими воспитанниками, снова совершил несколько длительных путешествий по различным странам Западной Европы. Эти путешествия преследовали не только педагогические цели. Ласицкий всерьез занялся «богоискательством», изучая различные религиозные системы и обряды (в т. ч. и армянские). В 1571 г. он возвратился в Польшу; в начале 1580-х гг. переехал в Литву, в Вильнюс – и здесь в дальнейшем выполнял обязанности домашнего учителя-воспитателя. 70–90-е гг. XVI ст. – наиболее плодотворный период жизни Ласицкого. В это время он написал ряд исторических (например, «История вторжения поляков в Ва-

¹ Наиболее подробное изложение биографии Я. Ласицкого дано в книге: *Lukasiewicz J. Dzieje kościołów wyznania helweckiego w Litwie.* – Poznań, 1843. – Т. 2. – С. 282–289. В несколько измененном виде излагает биографию Ласицкого А. Малецкий: *Biblia Królowej Zofii, żony Jagiełły z kodeksu Szarospatackiego / Malecki A.* – Lwów, 1871. – С. XXI.

² О пребывании Ласицкого в Швейцарии см.: *Kot S. Polacy w Bazylei za czasów Zygmunta Augusta // Reformacja w Polsce.* – Warszawa, 1921. – Р. 1. – С. 116–117, 125.

³ *Chodynicki I. Dykcyonarz uczonych polaków.* – Lwów, 1833. – Т. 2. – С. 55.

лахию», 1572; «Гданьское поражение», 1577) и полемических (к примеру, «О религии, жертвоприношениях, свадебных и погребальных обрядах руссов-московитов и татар», 1582) сочинений. Несколько десятилетий работал над главным трудом своей жизни – над книгой «О церковном учении, правилах и организации чешских братьев». У нас нет никаких известий о Ласицком после 1599 г., когда тот проживал в Белоруссии – в городе Заславль около Минска. Не поддающиеся проверке данные говорят о том, что он умер в Заславле в 1605 г.⁴

Ласицкий не имел счастья к печатанию своих работ. Был человеком застенчивым, небогатым – и это явилось главным препятствием на пути к публикации его трудов, большинство которых погибло в рукописях. Из огромного его сочинения, посвященного истории «чешских братьев», до наших времен дошла только незначительная часть, которую разыскал, высоко оценил и издал только в 1660 г. в Амстердаме великий чешский педагог и теолог Ян-Амос Коменский. Почти аналогичной была судьба очерка Ласицкого об украинских армянах. Благодаря счастливому стечению обстоятельств, этот текст увидел свет через 35 лет после написания – и лишь после смерти самого автора.

Как указывает сам Ласицкий в своем очерке «О религии армян», в 1574 г., во время пребывания в Константинополе⁵, он расспрашивал двух армянских священников, сопровождавших своего епископа, об армянской религии. Эти расспросы легли в основу сочинения – хотя, конечно, во время своего странствования по Польше и Украине Ласицкий несомненно имел еще ранее возможность видеть армян в различных городах. Сам очерк был написан между 1574 г. (упоминается в тексте) и 1580 г., когда автор послал несколько своих работ, среди которых была и эта, для напечатания работавшему в Базеле известному итальянскому типографу и издателю Пьетро Пэрне⁶. Сочинения Ласицкого длительное время лежали без движения. Пэрна в 1582 г. умер и все его имущество перешло к зятю, тоже известному базельскому

⁴ *Sobieszczański F. M. Jan Łasicki // Encyklopedia powszechna. – Warszawa, 1864. – Т. 17. – S. 537.*

⁵ Биографы Ласицкого не знают о его путешествии в турецкую столицу. Согласно очень неопределенным известиям (*Siarczyński F. Obraz panowania Zygmunta III... zawierający opis osób. – Lwów, 1828. – Cz. I. – S. 293*), этот деятель выполнял также дипломатические поручения короля Стефана Батория. Возможно, что поездка Ласицкого в Константинополь связана с его дипломатической деятельностью – но в 1574 г. он мог быть в Константинополе только по поручению предшественника Стефана Батория – короля Генриха Валуа.

⁶ О Пэрне см.: *Schottenloher K. Peter Perna // Lexikon des gesamten Buchwesens. – Leipzig, 1936. – Bd. 2. – S. 635.*

типографу, Конраду фон Вальдкірху. Фон Вальдкірх поручил пересмотр «издательского портфеля» Пэрны швейцарскому историку и теологу Иоганну-Якобу Грассеру⁷. На основании бумаг Пэрны Грассер составил сборник из произведений Ласицкого и литовского историка Михалона – и книга эта увидела свет в типографии фон Вальдкірха в 1615 г.

Сборник, в котором был напечатан очерк Ласицкого «О религии армян», вышел под подлинным (как обычно было принято в это время) заглавием: «*Michalonis Lituani De moribus Tartarorum, Litanorum et Moschorum fragmina X multiplici historia referta et Johan. Lasicii Poloni De diis Samagitarum, caeterumque Sarmatorum et falsorum Christianorum, item De religione Armeniorum et De initio regiminis Stephani Batorii. Nunc primum per J. Jac. Graserum, C. P. ex manuscripto authentico edita*» (Михалона Литовца «О обычаях татар, литовцев и москвитов» – пересказ десяти фрагментов разнообразной истории, и Яна Ласицкого Поляка «О богах жемайтийцев и других сарматов и фальшивых христиан», а также «О религии армян» и «О начале царствования Стефана Батория»). Издал ныне впервые И.-Як. Грассер, проповедник, по аутентичной рукописи)⁸. В предисловии Грассер говорит коротко об истории изданных им рукописей – единственная существенная деталь заключается в том, что Ласицкий посвятил свои работы белорусскому слущкому князю Александру Олельковичу. К сожалению, само посвящение, в котором, согласно средневековой традиции, несомненно имелись указания на причины, побудившие автора заняться определенными темами, не было напечатано. Стилистическое сравнение работ Ласицкого, опубликованных в Базеле в 1615 г., с другими прижизненными изданиями его сочинений, показывает, что Грассер, по-видимому, много раз прилагал свою «редакторскую руку» к авторскому тексту. В частности разорванность, непоследовательность некоторых суждений автора в очерке «О религии армян», несомненно, свидетельствует о проведенных редактором сокращениях, которые не пошли на пользу первоначальному тексту.

В отличие от других трудов Ласицкого, которые неоднократно перепечатывались на латинском языке или переводились на другие языки, очерк «О религии армян» был напечатан всего лишь один-единственный раз в Базеле 1615 г. Предположения некоторых исследователей о дограссеровском

⁷ О нем: *Nouvelle biographie générale*. – Paris, 1857. – Vol. 21. – P. 710.

⁸ Часть тиража сборника была сброшюрована с другой книгой и издана в том же 1615 г. другим базельским типографом Л. Кёнигом под заглавием: *Joannis Herburti de Fulstin Chronicon seu rerum Polonicarum compendiosa descriptio. Accesseratio ex manuscripto: Michalo Lituani De moribus...* [Яна Гербурта из Фульштина «Хроника или краткое описание польских дел». Приложены из рукописей: Михалона Литовца «О обычаях...»] – с дальнейшим повторением заглавия вальдкірхеновского издания.

издании работ Ласицкого (будто бы предпринятом в 1580-1581 гг. в Амстердаме⁹ или о существовании еще одного базельского издания 1615 г.¹⁰) после более тщательной проверки оказались лишены оснований.

Издание Грассера скоро после выхода в свет стало библиографической редкостью. В свое время в Восточную Европу оно попадало с большими трудностями (в связи с борьбой Католической Церкви против западноевропейских протестантских изданий). Стоит упомянуть, что многие исследователи, занимающиеся литовской мифологией, для которых работа Ласицкого «О богах жемайтйцев...» – источник первоочередной важности¹¹, обычно не имеют в своем распоряжении базельского издания 1615 г., а пользуются более поздними публикациями XIX ст.

В XVII ст. очерк Ласицкого был для западноевропейских ученых основным источником сведений о жизни, обычаях, религии армян в Украине. В последующие столетия, по-видимому в связи с редкостью базельского издания 1615 г.¹², это сочинение никогда не использовалось историками армянских колоний на украинских землях. Даже такой исключительный знаток армянской старины в Украине, каким был С. Баронч, упоминая о Ласицком, всего лишь замечает, что тот дал краткое описание армянских обычаев и благосклонно относился к армянам¹³. Несомненно, были еще другие мотивы неиспользования очерка Ласицкого. Историография XIX – первой половины XX ст. изображала украинских армян ревностными приверженцами Римско-Католической Церкви. Уния Армянской Церкви в Украине с Римом, проведенная, по существу, насильственным путем, описывалась¹⁴ как величайшее благо. В связи с этим сознательно игнорировались те источники, которые подчеркивали независимость Армянской Церкви от Рима. Польская историография, исходя из своих узконациональных позиций, сознательно замалчивала те моменты, которые ясно свидетельствовали о многовековой дружбе армянского и украинского народов. Труд Ласицкого, построенный

⁹ *Mięrzyński A.* Jan Łasicki – źródło do mitologii litewskiej // *Rocznik ces.-król. Towarzystwa naukowego Krakowskiego.* – Kraków, 1870. – Т. 41. – С. 6; *Grienberger Th. R., von.* Die Baltica der Libellus Łasicki // *Archiv für slavische Philologie.* – Berlin, 1896. – Bd. 18. – С. 2.

¹⁰ *Estreicher K.* Bibliografia polska. – Kraków, 1906. – Т. 21. – С. 75.

¹¹ Об этом пишет, к примеру, А. Брюкнер в своей книге: *Brückner A.* Starożytna Litwa. Ludy i bogi. – Warszawa, 1904. – С. 97-103.

¹² На это указывает, например, выдающийся немецкий филолог Я. Гримм (*Grimm J.* Samogitische Götter // *Zeitschrift für deutsches Alterthum.* – Leipzig, 1841. – Т. 1. – С. 137).

¹³ *Barącz S.* Rys dziejów ormiańskich. – Tarnopol, 1869. – С. 60, 190.

¹⁴ См.: *Petrowicz G.* L'unione degli armeni di Polonia con la Santa Sede (1626-1686). – Romae, 1950.

на сравнении армянских и украинских обычаев, отображающий близость двух народов, не укладывался в выработанную историографией схему. Да и сама личность автора – протестанта-скептика – не вызывала симпатий у многочисленных историков-церковников, занимавшихся историей Армянской Церкви в Украине.

Сейчас, когда активизировалось исследование прошлого средневековых армянских колоний в Украине, когда с новых позиций пересматриваются вопросы историографии, очерк Ласицкого, посвященный армянам в Украине в 70-х гг. XVI в., должен занять подобающее место среди источников по истории украинских армян. Для современного историка это сочинение (перевод которого прилагается к настоящей статье) – ценный документ теплого дружественного отношения видного представителя польской общественной мысли XVI ст. к преследуемым феодально-церковной верхушкой и городским патрициатом армянам. Кроме того, если отбросить теологические детали, не представляющие с современной точки зрения особой ценности, в распоряжении исследователей остается интересный культурно-исторический материал. Блестяще написанная характеристика армян, в которых Ласицкий видел «благородных, человеколюбивых, открытых, великодушных, свободно выражающих свои мысли, однако, вместе с тем, осмотрительных, изысканных, изящных, надежных людей с красивыми чертами лица», – одно из наиболее замечательных мест не только в данном очерке, но и во всей литературе XVI–XVII ст., посвященной армянам в Украине.

Ян Ласицкий. О религии армян¹⁵

Как передает Евсевий в первой книге «Истории», армяне познакомились с христианской религией через апостола Фаддея, которого Христос послал с письмом к Абгару, королю Эдессы¹⁶. Так как Ноев ковчег осел в их стране, они хвастают, что оттуда распространился человеческий род. Допустим, что это правда, однако надо признать, что и они, как и многие другие, меньше

¹⁵ Прилагаемый перевод очерка Ласицкого сделан с оригинального старопечатного текста на латинском языке (из базельского сборника 1615 г.), который хранится в Кабинете редкостной книги Библиотеки Академии наук УССР во Львове.

¹⁶ В «Истории Церкви» Евсевия Кесарийского действительно имеется глава о мнимом обращении короля Эдессы Абгара V в христианство апостолом Фаддеем (*Eusebius. Werke. – Leipzig, 1903. – Bd. 2. – P. 1. – S. 82-96*). Эта легенда, как и легенда о распространении христианства среди армян в первой половине I в. н. э., отброшена, как не имеющая исторической почвы (ср.: *Lipsius R. A. Die edessenische Abgar-Sage kritisch untersucht. – Braunschweig, 1880*). Об Абгаре см. также: *Անանիայի Հ. Մ. Հայկական մատենագիտություն Ե-ԺԸ դդ. – Երևան, 1959. – Т. 1. – P. 2-18*.

всего пользовались учением апостолов. И это обусловило все – что они отошли и отвернулись от своего начала (т. е. от первоначальной веры. – Я. Д.). Сохранилась довольно правильная формула их веры в Бога, созданная полководцем Абдием, которая была напечатана в Виттенберге¹⁷.

Наше сочинение посвящено тем [армянам], которые ранее закрепились во Львове, в России¹⁸, в городе Польского государства. Это благородные, человеколюбивые, открытые, великодушные, свободно выражающие свои мысли, однако, вместе с тем, осмотрительные, изысканные, изящные, надежные люди с красивыми чертами лица, черными бородами, посвятившие себя [торговле] товарами с восточных стран, которые выкупают христиан из рабства, щедрые в благотворительности.

Имеют во Львове епископа, который в 1574 году от рождения Спасителя мира был в Константинополе¹⁹. Я беседовал с двумя священниками (всех их было шесть) об их религии.

Они ничего не принимают от римского папы со времен Каликста²⁰ и не признают его главой Церкви.

Свое богослужение совершают на родном языке.

Во время Литургии поднимают [вверх] таинства причастия, а также жертвуют их Богу за живых и мертвых, и сохраняют их для больных в чаше. Проводят и сохраняют крестные ходы, которые созывают не с таинством причастия, а в память вездесущего Христа.

Священники закрепляют брак словами: «То, что укрепил Бог, да человек не разлучит».

В церквях имеют по три алтаря. Склоняются в сторону главного и осеняют себя крестным знаменем. Священники, нанятые за вознаграждение,

¹⁷ Апокрифические деяния апостолов, связываемые с именем вавилонского епископа Абдия, начиная с половины XVI в., широко использовались средневековыми теологами. Первое издание Абдиевой «Historiae certaminis apostolorum» вышло в Базеле в 1551 г. Упомянутое Ласицким виттенбергское издание нам неизвестно (см.: *Lipsius R. A. Die apokryphen Apostelgeschichten und Apostellegenden.* – Braunschweig, 1883. – Bd. 1. – S. 117-178).

¹⁸ Под Россией в данном случае подразумевается «Palatinatus Russiae» (воеводство России), охватывающее часть западноукраинских земель, входивших в состав Польши. Столицей воеводства был Львов.

¹⁹ По всей вероятности Ласицкий имеет в виду львовского и каменецкого епископа Тер Григора Варагеци, который после 22-летнего правления поссорился с львовскими армянами, уехал в Константинополь, где и скончался в этом же 1574 г. (см.: *Արհշան. Գամենից, Տարեգիրք Հայոց Լեհաստանի և Ռուսենիոյ հասարակեայ յաւելլուածովք.* – Վենետիկ, 1896. – P. 46).

²⁰ Папа Каликст III (1455-1458) делал безуспешные попытки возобновить крестовые походы против турок. Из этих соображений он поддерживал связь с армянами.

отправляют Литургию, упоминая в ней имя того, кто заплатил. Богослужение совершают перед большим алтарем, как и руссы²¹. Те, которые отправляют священные обряды, распахивают черный занавес и выходят к народу около того места, которое называется крилос. Мужчины и женщины молятся на некотором расстоянии. Так же, как и руссы, одни и другие, вместе с женщинами, почитают иконы.

Армянские священники собираются чаще, чем [священники] руссов.

Они отрицают, будто бы в таинстве причастия элементы²² теряли свою природу. Народу протягивают просфору, обмоченную в чаше. Не примешивают воду к вину. Это таинство почитают более набожно, чем руссы. Они убеждены, что в нем есть Христос, которого родила Мария. Когда воплощение уже один раз сделано, так это такое объединение и такова связь божественной и человеческой природы, что, даже если бы это разрешалось, они не могут разъединиться и никогда не могут быть разъединены. Христос больше страдает во время Литургии, чем выстрадал на кресте (это заимствовало у Златоуста²³) и называют это священной ломкой его тела. Когда, однако, я спросил у них, каким образом совершается, что природа хлеба и вина остается неизменной даже после освящения, они отвечали: «Божьей силой, во что надо верить».

В это меньше верят руссы, священник которых для причастия разрезает на круглые ломтики принесенные в церковь большие буханки хлеба (а один человек приносит или одну, или две, или три [буханки], называемые просфорой), которые освящают. Количество нарезанного хлеба иногда столь велико, что его больше, чем людей, приступающих к причастию. Священник [бросает] целой [хлеб] в угол или закапывает в землю, или он употребляет-ся на что-нибудь другое. Армяне это резко порицают.

Армяне сохраняют более строгие посты, чем руссы, ибо, кроме среды и пятницы, когда кушают исключительно овощи (а руссы прибавляют еще рыбу), строго постятся еще ежегодно три раза по сорок дней – если можно назвать постом ежедневное кушанье. Соблюдают Моисеев пост перед Рождеством Господа, перед Пасхой Христа, а Ильи – перед праздником Креста.

Церкви строят в честь святых.

²¹ Руссами Ласицкий, согласно средневековой латинской терминологии, называет украинцев.

²² Под элементами таинства причастия подразумевается хлеб и вино.

²³ Иоанн Златоуст (ок. 345-407) – видный деятель христианской Церкви. Как известно, последние годы своей жизни Златоуст провел в ссылке в Малой Армении и умер по дороге в Пицунду (на побережье Черного моря).

Они веруют, что блаженная Мария – Богоматерь – была зачата и родилась так, как рождаются другие смертные. Однако позже стала святой, а когда стала Богоматерью, навсегда осталась чистой девой.

Отец, Сын и Дух Святой – это один Бог. Они веруют, что дух сошел и был послан от самого Отца к Сыну и от него переходит на Церковь.

Приняли все писания Библии и, кроме того, много других. Каноны святого Якова считают апостольскими. К нам, западникам, не могли перейти многие писания от восточников²⁴; они, однако, утверждают, что [перешли] многие.

Святое крещение принимают именем Отца, Сына и Духа Святого. К нему допускают детей.

Признают три собора: Никейский, Эфесский и Константинопольский, а Халкедонский отбрасывают²⁵.

Их священники женятся, как и [священники] руссов. Однако удовлетворяются подношениями, не имеют никаких владений, не занимаются ремеслом.

Когда я спросил первого [священника] об оправдании человека перед Богом, он ответил, что этого достигают набожными делами, то есть молитвами, постами, подаянием. Об этом имеются наставления самого Христа в Евангелии Матфея. Об этом самом я спрашивал [второго священника], более молодого, но и более умного. Тот дал такой ответ, что сам Христос – это справедливость каждого верующего, а люди должны быть набожными. Так как из плодов дерева узнают, хорошее или плохое оно.

Они же говорили, что просили короля Генриха Французского²⁶ назначить им 200 флоринов ежегодного пособия для уменьшения бедности. Он обещал, однако таинственный уход этого короля (в день или, точнее, в ночь 18 июня 1574 года) помешал выполнению этого [обещания].

Michalonis Littuani. De moribus Tartarorum... – Basileae, 1615. – P. 58-60. Перевод с латинского языка.

Опубл. за: *Дашкевич Я.* Ян Ласицкий и его очерк об армянах на Украине в 70-х гг. XVI ст. // *Його ж.* Постаті: Нариси про діячів історії, політики, культури. – 2-ге вид., виправл. й доповн. – Львів, 2007. – С. 70-76.

²⁴ Под западными Церквями Ласицкий подразумевает римско-католическую и протестантские; все другие христианские вероисповедания он называет восточными.

²⁵ I Никейский вселенский собор состоялся в 325 г., I Константинопольский – в 381 г., I Эфесский – в 431 г. На Халкедонском соборе в 451 г. произошел раскол по поводу вопроса о природе Христа. Армянская Церковь придерживается монофизитской точки зрения, которой Ласицкий коснулся выше, излагая вопрос о причастии у армян.

²⁶ Генрих III Валуа – французский король в 1574-1589 гг. Был польским королем в 1573-1574 гг., убежал из Польши 18 июня 1574 г. для того, чтоб занять французский престол после смерти своего брата Карла IX.

Інші публікації: *Дашкевич Я.* Ян Ласицкий и его очерк об армянах на Украине в 70-х гг. XVI ст. // *Banber Matenadarani* = Вестник Матенадарана. – Erevan, 1962. – № 6. – P. 487-496; *EjUSD.* Traduction du chapitre sur la religion des Arméniens de Johan. Lasici / Traduit par le P. Ch. Mercier // *Revue des Etudes Arméniennes. Nouvelle serie.* – Paris, 1964. – T. 1. – P. 26-32, pl. XLII-XLV; *EjUSD.* J. Lasicki et son essai “De religion Armeniorum” // *Revue des Etudes Arméniennes. Nouvelle serie.* – Paris, 1965. – T. 2. – P. 383-384; *EjUSD.* Traduction du chapitre sur la religion des Arméniens de Johan. Lasici / Traduit par le P. Ch. Mercier // *Його ж.* Вірменія і Україна / Упоряд.: Г. Сварник, Я. Федорук. – Львів; Нью-Йорк, 2001. – С. 26-32; *EjUSD.* J. Lasicki et son essai “De religion Armeniorum” // *Його ж.* Вірменія і Україна. – Львів; Нью-Йорк, 2001. – С. 65-66; *Його ж.* Ян Ласицкий и его очерк об армянах на Украине в 70-х гг. XVI ст. // *Його ж.* Вірмени в Україні: дорогами тисячоліть: Зб. наук. праць. – Львів, 2012. – С. 1151-1159.

УНІЯ УКРАЇНЦІВ ТА УНІЯ ВІРМЕНІВ: ПОРІВНЯЛЬНІ АСПЕКТИ

Конспективність та стислість цього викладу зумовлена обмеженням обсягу. Перевага синтетичного підходу визначається тим, що докладний фактографічний аналіз перетворив би дослідження на великий трактат, у якому могло б загубитися бажання йти шляхом компаративізму, котрий потрібен, бо досі його, по суті, не застосовували. У своїх міркуваннях виходжу з такого:

По-перше, історія української унії досліджена краще і з нею глибше ознайомлені в Україні¹, та й, зрештою, на недавніх конференціях, присвячених унії, про неї говорилося багато². Про вірменську унію загалом знають менше – та й наукові студії на цю тему не дуже вже й численні³. Тому

¹ Головним анотованим бібліографічним посібником до цієї теми є праця: *Пам'ятко I. I.* Джерела і бібліографія історії Української Церкви. – Рим, 1975-1995. – Т. 1-3. – XII, 376; VIII, 330; 123 с. (Записки ЧСВВ. – Серія 2. – Секція 1. – Т. 33, 46, 49).

² Див. матеріали Берестейських читань 1994-1996 рр., проведених Інститутом історії Церкви Львівської богословської академії у Києві, Львові, Дніпропетровську, Івано-Франківську, Харкові: Історичний контекст укладення Берестейської унії і перше поунійне покоління: Матеріали Перших «Берестейських читань» (Львів; Івано-Франківськ; Київ, 1-6 жовтня 1994) / Ред. Б. Гудзяк, О. Турій. – Львів, 1995. – 188 с.; Держава, суспільство і Церква в Україні у XVII ст.: Матеріали Других «Берестейських читань» (Львів; Дніпропетровськ; Київ, 1-6 лютого 1995) / Ред. Б. Гудзяк, О. Турій. – Львів, 1996. – 197 с.; Берестейська унія і українська культура XVII ст.: Матеріали Третіх «Берестейських читань» (Львів; Київ; Харків, 20-23 червня 1995) / Ред. Б. Гудзяк, О. Турій. – Львів, 1996. – 186 с.

³ З новішої літератури: *Petrowicz G.* L'unione degli Armeni di Polonia con la Santa Sede (1626-1686). – Roma, 1950. – XV, 334 p. (*Orientalia Christiana Analecta*, 135). Праця з дуже виразною проримською тенденцією. Див. нашу рецензію у: *Revue des Études Arméniennes. Nouvelle série.* – Paris, 1964. – Vol. 1. – P. 462-466; також: *Билецкий С. Т.* Борьба львовских армян против унии и Ватикана // Исторические связи и дружба украинского и армянского народов. Сборник материалов Второй украинско-армянской научной сессии. – К., 1965. – С. 89-92; *Dachkévytch Ya.* Sur la question des relations arménoukraiennes au XVII^e siècle // *Revue des Études Arméniennes. Nouvelle série.* – Paris, 1967. – Т. 4. – P. 261-296; *Пінгірян Г.* З історії боротьби українських вірменів проти насильницького запровадження унії в 30-х роках XVII ст. // Науково-інформаційний бюлетень Архівного управління УРСР. – К., 1963. – № 5. – С. 46-51; *Її ж.* «История»

на вірменську лінію викладу подекуди звертатиму трохи більше уваги, ніж на українську. Незважаючи на конспективність, хочу підкреслити, що весь поданий матеріал ґрунтується на автентичних джерелах, цитувати які в кожному окремому випадку, мабуть, немає необхідності.

По-друге, намагатимуся спершу викласти певні методологічні – й методичні – засади дослідження. Тому коротко спинюся на потребі порівняльного вивчення історії української Унійної Церкви взагалі – тобто не лише в зіставленні з Вірменською Церквою. До цього долучу певні положення, що мали б забезпечити об'єктивність аналізу. А оскільки низка проблем з історії релігійного життя в Україні досі викликає ненаукові емоції, спричинені ненормальним станом сучасної української конфесійної сфери, то повинен задекларувати, що своє дослідження я намагався побудувати без ухилів – чи то за унію, чи проти неї. Це, однак, не знімає відтінку дискусійності з висновків. Навпаки, наукова, але справді наукова, дискусія потрібна й надалі.

По-третє, хронологічно цей аналіз обмежується кінцем XVI – XVII ст., що, проте, не виключає ретроспекції на давніші або новіші періоди.

По-четверте, за межами дослідження залишається порівняння з протестантизмом в Україні. Не заперечуючи певного впливу реформаційних течій на духовне життя на українських теренах XVI–XVII ст. (що відбилося й у полемічній літературі), вважаю, що внаслідок особистих симпатій деяких дослідників (М. Драгоманов, М. Грушевський), може, навіть поєднаних з релігієшукацькими тенденціями, продиктованими більше політичними, як духовними потребами (протестантизм для драгомановського громадівства виглядав менш авторитарним від централізованих Церков; протестантизм ще й як ліки на залежність від Риму та Москви – у Грушевського), значення Реформації для України подається в дуже гіпертрофованій формі. До цього приєдналися також окциденталістичні тенденції (щоб показати, ось які ми завжди були «західні»). Насправді в Україні XVI–XVII ст. протестантизм був панською вірою, переважно неукраїнських магнатів, у маєтках яких принцип *cuius regio eius religio* не діяв, і переведення українського міщанства чи селянства на протестантство не могло практикуватися. Соціальна база протестантизму серед українців була мінімальною. Протестантські конфесії ніколи не вважалися «своєю руською вірою». Спроби пояснювати сильні по-

Аракела Даврижеци и ее источники об антиуниатском движении в армянских колониях на Украине в 20–50-х гг. XVII в. // Исторические связи и дружба украинского и армянского народов. – Ереван, 1971. – Вып. 3. – С. 354-368; франц. переклад: Le chapitre 28 du “Livre des histoires” d’Arakel Dawrižec’i et ses sources concernant le mouvement des colonies arméniennes d’Ukraine Durant les années 20-50 du 17-3 s. // Revue des Études Arméniennes. Nouvelle série. – Paris, 1980. – Vol. 14.

зиції братств та світського елементу в релігійному житті України впливами Реформації непереконливі й навіть не критичним сприйняттям літератури з історії, зокрема польського протестантизму. Впливи світського чинника в церковному житті давніх Східних Церков (отже, і Візантійської, і Вірмено-Григоріанської) завжди були – традиційно – дуже міцні. Після денационалізації української аристократичної верхівки її місце в ролі опікуна Церкви зайняли міщанські братства. Залежність нижчого духовництва від церковної громади, братства завжди була дуже великою. Саме це стало основною причиною виявів пресвітеріанства, а не орієнтація на західні реформаційні зразки. Не кажучи вже про те, що низові священники, вихідці з селянства та міщанства, самі були носіями ідеології цих станів. Вірменська світська громада (органи самоврядування) також вирішувала, за стародавньою традицією, церковні справи, бо в її руках було фінансове забезпечення діяльності Церкви. Тенденція запровадження розмовної української мови в Церкві (Пересопницьке Євангеліє) – результат ендогенного національного розвитку (збагачення зовнішніх форм національної свідомості), для якого теж немає потреби шукати зовнішніх поштовхів. При цьому не можна забувати, що після Люблінської унії 1569 р. в Україні велася вперта боротьба шляхетської верхівки за збереження української мови у функції державної (що й гарантувалося Люблінською унією), яка, зрозуміло, була не проявом Реформації, а боротьбою за національні права. Тогочасна (80–90-ті рр. XVI ст.) Православна Церква в Україні боялася поширення протестантських ідей у своєму середовищі не менше, ніж Католицька, не вважаючи, однак, перелічені щойно явища ознаками поширення Реформації. Впливом Реформації їх почали вважати допіру дослідники в другій половині XIX – XX ст. Розвиток релігійного життя на Заході з Реформацією як протестом проти авторитаризму Риму проходив у цілком іншому специфічному руслі – і його тенденції неможливо механічно переносити на еволюцію поствізантійської Православної Церкви на Сході Європи, де авторитаризму Константинополя, придушеного турками-османами, не існувало. Проунійний рух був виявом – між іншим – боротьби за оновлення Церкви якраз під егідою папства, а не проти нього. Іншими словами, тенденції та джерела на Сході й Заході Європи були різні. Поза межами моїх студій залишилося й порівняння з нехристиянськими конфесіями, вплив яких на православ'я вимагає окремого вивчення.

На стан історико-релігієзнавчих досліджень в Україні негативно впливає відсутність об'єктивної історії Церков, у т. ч. Української Греко-Католицької. Історію цієї Церкви подають майже виключно або в апологетичному (католицька, зокрема українська католицька, історіографія), або в агресивному,

негативістичному (православна і т. зв. радянська історіографія) душі. При цьому в апологетизованій історіографії нерядо торкаються питань про те:

- 1) яку реальну допомогу отримувала (або не отримувала) Унійна Церква в часто дуже складні періоди свого існування від Папського престолу;
- 2) в чому виявлялася посередницька роль між Римом та Українською Греко-Католицькою Церквою польської та угорської католицьких єрархій і чи взагалі таке посередництво було потрібне;
- 3) що місце Української Греко-Католицької Церкви в історії української нації не було незмінним і в різні періоди історії Церкви в ній переважали об'єктивно світлі або темні сторони; з іншого боку, нерідко просто уникають питання про національний фактор у минулому Церкви;
- 4) які були і є справжні причини катастрофічного зменшення території діяльності Української Католицької Церкви.

На сьогодні, здається, не підлягає сумніву, що продовження історіографії української Унійної Церкви в заміфологізованому ключі безперспективне як з погляду висвітлення об'єктивної історичної правди (на чому ґрунтуються також церковні морально-етичні принципи), так і з погляду цілком практичних потреб еволюції церковного життя. Тим більше, якщо вимагати від Української Греко-Католицької Церкви, щоб вона продовжувала бути національною. Бо лише знання правдивої історії цієї Церкви – разом з позитивними й негативними аспектами діяльності самої Церкви і такими ж діями стосовно неї – може зміцнити її опір і резистентність щодо різноманітних ворожих сил, котрі намагалися й намагаються її знищити. Чи десяти томна «Історія релігії в Україні», яку підготовляє в наш час Інститут філософії Національної академії наук України, справді дасть деміфологізовану історію української Православної та української Католицької Церков – поки що сказати важко.

Крім причин внутрішнього характеру – прагнення зберегти світлий образ власної конфесії, емоційно підкреслити її притягальні риси, відсутність об'єктивної історії Української Греко-Католицької Церкви пояснюється також певними зовнішніми причинами. Внутрішнє почуття меншовартості (яке насаджувалося віками також у релігійній сфері) породило атмосферу страху з повсякденним шуканням уявної відповіді на питання: а що в такому разі – якщо буде написана об'єктивна правда – подумають про нас у Римі, Москві, Варшаві, ще десь? Тому так уперто деколи чіпляються за етнонім «русин» (щоб знову, мовляв, «хтось не подумав, що ми націоналісти»), та така об'єктивна правда – особливо у випадках, коли треба підкреслювати, уникають питання про логіку внутрішнього розвитку нації. Питають: може, національні моменти (чого не роблять, бо це, мовляв, «погано») – зашко-

дять Церкві та її зовнішнім контактам? Здається, написана з почуттям національної гордості (а не меншовартості) об'єктивна історія, що відповідала би принципам незалежної науки, навпаки, лише зміцнила б позиції українського католицизму.

Єдиний компаративізм, яким займалися українські історики унії, – це порівняння з неунійними Церквами – Православною та Римо-Католицькою. Ці порівняння, очевидно, завжди були заідеологізовані згори. Мимоволі складається враження, що зіставлень з історією інших унійних Церков уникали не тільки через те, що потрібно було оволодіти великою масою фактологічного матеріалу, але також тому, що таке порівняння – як приймали згори – може бути не на користь української Унійної Церкви. Наслідком цього став своєрідний методологічний ізоляціонізм: намагання обмежувати історію Української Греко-Католицької Церкви виключно цією конфесією та рішуча відмова від порівняльного аналізу історії аналогічних (з погляду зв'язків з Римом) унійних Церков Сходу, навіть таких, виникнення яких частково пов'язане з територією України (Вірмено-Католицька Церква – її українська гілка)⁴.

З точки зору наукової методології очевидно, що вивчення історії УГКЦ необхідно проводити в широкому компаративістському плані. Унія в Україні не була єдиною такого типу церковною унією в світі. Рим неодноразово намагався здійснювати – і здійснював – унійні зв'язки з іншими християнськими Церквами, як православними, так і неправославними (т. зв. староорієнтальними).

Конкретно для порівняльного аналізу бажано залучати історію таких унійних Церков XVI – першої половини XVIII ст.:

⁴ На конечність проводити вивчення історії української Уніатської Церкви в компаративістському плані автор звернув увагу на Других Берестейських читаннях у Львові 1 лютого 1995 р. під час дискусії, що розгорнулася у зв'язку з доповіддю Т. Хинчевської-Геннелъ «Берестейська унія в XVII ст. з польської точки зору» (див.: Держава, суспільство і церква... – С. 109-110). Згодом автор виступав з доповідями «Дослідження історії Української Греко-Католицької Церкви в порівняльному аспекті» – 3 травня 1995 р. (див.: Історія релігій в Україні. Тези повідомлень V Міжнародного круглого столу. Львів, 3-5 травня 1995 р. – К.; Львів, 1995. – Част. 2. – С. 139-142) та «Унія українців і унія вірмен: порівняльні аспекти» – 15 травня 1995 р. у Львові на Міжнародному науковому слов'янськомовному конгресі «400-ліття Берестейської і 350-ліття Ужгородської уній». Остання доповідь покладена в основу теперішньої публікації. Крім того, у зв'язку з порівняльними аспектами історіографії Української Церкви автор виступав у дискусії на Шостих Берестейських читаннях у Львові 14 травня і 4 жовтня 1996 р. після доповідей Е.-Х. Суттнера «Про еклезіологічні принципи, які визначали унії Східних Церков з Римською Церквою в XVI–XVII ст.» та А. Чировського «Українські унії в контексті унійних процесів в Африці, на Близькому Сході та в Індії».

у Сирії:

- 1) Маронітської (унія завершилась у XVIII ст.),
- 2) Мелькітської, або Греко-Католицької для греків та інших еллінофонів, – хоча б у церковному богослужінні (унія в XVII ст.),
- 3) Халдейської, або Сиро (Ассиро)-Халдейської (середина XVI ст.),
- 4) Сиріацької, або Сирійсько-Католицької (перша половина XVII ст.);

у Туреччині й Україні:

- 5) Вірмено-Католицької (перша половина XVII ст.);

в Єгипті:

- 6) Копто-Католицької (перша половина XVIII ст.);

в Індії:

- 7) Малабарської, чи Ернакуламської Церкви малабарців (XVI ст.).

Була ще низка спроб, практично невдалих або дуже обмежених за результатами. Це унії: ефіопів (XVI ст.), молдаван (XVI ст.), Марчанська унія ускоків у Хорватії (XVI ст.), волохів (кінець XVII ст.), болгар (XIX ст.).

Історія цих Церков, їхня характеристика з теологічної точки зору мають багату літературу. У виникненні та поширенні їхньої діяльності важливу роль відігравали не лише релігійні, а й політичні мотиви.

Перш ніж перейти до порівняльного зіставлення унії українців та унії вірмен (їхньої української гілки) XVI–XVII ст., хочу подати кілька важливіших відомостей з історії унії вірмен України. До речі, для історіографії Вірменської Унійної Церкви також характерний ізоляціонізм, не менше, ніж для української історіографії, бо історію унії вірмен України майже ніколи не порівнювали з фактично синхронними унійними акціями, що відбувалися серед турецької й перської (і поширилися свого часу на Закавказзя та цілий Близький Схід), молдавської й трансильванської гілок вірменської діаспори, не кажучи вже про порівняння з давнішою унією кримської гілки.

Унія вірмен в Україні XVII ст. мала свою передісторію (а може, навіть свої передісторії), пов'язану з діяльністю римських місіонерів серед вірменів Криму⁵. Київський вірменський єпископ Гакоп, відомий з джерел 70-х рр. XIV ст., перейшов на унію, був прогнаний з Києва та з невеликою громадою вірних поселився у Львові, де уніати отримали в розпорядження церкву

⁵ *Oudenrijn M. A. van den. Linguae Haicanae scriptores ordinis Praedicatorum, congregationis Fratrum Unitorum et FF. Armenorum ord. S. Basilii citra mare consistentium quot-quot huc usque innotuerunt. – Bernae, 1960. – 336 p.; Ejusdem. Der Hl. Gregor der Erleuchterer bei den unierten Brüdern von St. Micolaus in Kaffa // Handes amsoreay. – Wien, 1963. – Heft 1-3. – S. 57-60.*

Св. Івана Хрестителя в передмісті⁶. Послідовників не було, і сліди цих вірмен-уніатів пропадають уже у 80-х рр. цього століття. У Криму ж, зокрема в Кафі, діяльність ордену братів-уніатів, які налічили аж 117 «вірменських помилок» у григоріанській релігії, довела до внутрішньої боротьби у вірменській громаді, переслідування вірмен-неуніатів та, в остаточному результаті, до занепаду Кафи (1475 р.), здобутої турками за пасивності (якщо не з допомогою) численної вірменської колонії, дискримінованої генуезцями. Римський католицизм у XIV ст. сприйняв поняття «унії» як цілковите підпорядкування Папському престолові зі збереженням мінімальних обрядових особливостей григоріанського походження. Спроби встановлення унійного зв'язку між вірменами України та Римським престолом поновлювалися в XVI ст., але поза зовнішні й нетривалі контакти не виходили⁷. Можна згадати, що тоді, коли на Флорентійському соборі 1439 р. намагалися встановити унію між Римом та Константинополем, а пізніше митрополитом Русі папа призначив кардинала Ісидора, у Флоренції були також представники львівського вірменського єпископа Грігора II, які декларували приєднання до Риму – незреалізоване так само, як і унія Православної Церкви⁸. Напрошується єдиний висновок: на кінець XVI – початок XVII ст. Рим повинен уже був мати такий досвід контактів з Церквами Сходу – зокрема Українською та Вірменською, що міг би уникати нових помилок.

Формально початком справді доведеної до кінця унії вірмен України вважається 1630 р.⁹, коли львівський вірмено-григоріанський архієпископ Микола Торосович, анафемований власною Церквою і загрожений усуненням з єраршого престолу, публічно заявив про свій перехід на унію з Римом. Це викликало різкий спротив львівських вірмен (їх налічувалося тоді у Львові близько двох тисяч, що було багато для тогочасного міста).

⁶ *Ружицкий Э. И.* Неопубликованный документ XIV века по истории армянской колонии во Львове // *Lraber hasarakakan gitut'unneri* (Լրաբեր Հասարակական Գիտություններ). – Erevan, 1970. – Nr. 2. – P. 106-108. Г. Петрович подав про вірмен-уніатів XIV ст. в Україні дуже некоректно сприйняті відомості. Див.: *Petrowicz G.* La chiesa armena in Polonia. – Roma, 1971. – Parte 1 (1350-1624). – P. 12-16.

⁷ *Ibidem.* – P. 87-101, 137-160; *Ejusdem.* Il Patriarca di Ecimiazin Stefano V Salmastetzi (1541?-1552) // *Orientalia Christiana Periodica.* – Roma, 1962. – Vol. 28. – Fasc. 2. – P. 362-401.

⁸ *Obertyński S.* Die Florentiner Union der polnischen Armenier und ihr Bischofskatalog. – Roma, 1934. – 68 s. (*Orientalia Christiana.* – Vol. 36-1. – N 96).

⁹ До передісторії унії вже у XVII ст. див. також: *Дашкевич Я., Трыярски Э.* Договор Н. Торосовича с львовскими и каменецкими армянами 1627 г. как памятник армяно-кыпчакского языка // *Rocznik Orientalistyczny.* – Warszawa, 1969. – Т. 33. – Zesz. 1. – S. 77-96; *Дашкевич Я. П., Слушкевич Э.* Два армянских документа XVII в. из львовских коллекций. I. Письмо католика Мелхиседека из Язловца 1627 г. // *Ibidem.* – Warszawa, 1971. – Т. 35. – Zesz. 1. – S. 77-88, 109-110.

У Львові Торосович захопив храми силою, з допомогою єзуїтів та міської влади влаштував погроми у вірменській дільниці, ув'язнював непокірних священників, відмовлявся ховати померлих та виконувати інші обряди для неуніатів. Тобто фактор грубої сили відігравав на початковій стадії унії, як української, так і вірменської, помітну роль. Морально-етичне обличчя цього пастиря було далеке від ідеального. Торосович спершу обмежив – чи, точніше, йому обмежили – юрисдикцію на невеликий прихильний до нього та польської влади гурт із середовища вірменського патриціату. Інші парафії Григоріанської Церкви (зокрема Кам'янець-Подільський, що вважався рівним за значенням зі Львовом вірменським центром) Торосовичу не підкорилися. 1634 року в Римі цей архиєрей підписав формально унію, згідно – що характерно – з основними положеннями української Берестейської унії. Визвольна війна Богдана Хмельницького припинила поширення обидвох уній¹⁰. Антиунійна боротьба у вірменському середовищі та послаблення тиску Католицької Церкви у зв'язку зі складним воєнно-політичним становищем у Польсько-Литовській державі змусили Торосовича відступити. У 1653 р. в Стамбулі, відповідно до договору з католиком Піліппосом, архієпископ фактично майже відмовився від унії й зобов'язався, що його наступником на престолі стане вірменин-григоріанець. Формула аналогічна до позиції Богдана Хмельницького, який вимагав передачі унійних єпископств після смерті їхніх владик до рук православних. З іншого боку, намагання знайти компромісні рішення і зберегти подвійний зв'язок – з первинною доунійною Церквою та з Римським престолом – у XVI–XVII ст. спостерігались і в інших місцях (наприклад, у єпископстві Марчі в Хорватії для ускоків), але вони не були тривалими через нетолерантність однієї або іншої верховної сторони¹¹. Така компромісна дуалістична тенденція простежується також у діяльності Петра Могили.

Рятувати львівську вірменську унію послали місію ченців-театинців (під керівництвом Клементе Галяно, пізніше Луї-Марі Пиду де Сент-Олона);

¹⁰ Про цей період див.: *Dashkevych Ja. Armenians in the Ukraine at the Time of Hetman Bohdan Xmel'nyc'kyj (1648-1657) // Harvard Ukrainian Studies. – Cambridge; Mass., 1979-1980. – Vol. 3/4: Eucharisterion: Essays Presented to Omeljan Pritsak on his Sixtieth Birthday by his Colleagues and Students. – Pt. 1. – P. 166-188; Ejusdem. Armenians in the Ukraine at the Time of the Cossack Uprising of 1648 // Journal of Armenian Studies. – Cambridge; Mass., 1986. – Vol. 2. – Nr. 2. – P. 43-61.*

¹¹ Приклади наведені у: *Suttner E.-Ch. Unionsabschlüsse östlicher Kirchen mit der Kirche von Rom im 16. und 17. Jahrhundert. Zu den ekklesiologischen Prinzipien, die in der Zeit vor dem Überhandnehmen der neuzeitlichen Ausschliesslichkeitsansprüche das Bemühen getrennter Kirchen um ihre Einheit Leiteten. – [Lviv, 1996]. – 24 s. (репринт для Шостих Берестейських читань).*

вони практично усунули Торосовича (його тримали в Римі під домашнім арештом з 1668 до 1675 рр.), не допустили до відновлення вірмено-григоріанського архієпископства у Львові (проте не могли перешкодити відновленню такого єпископства в Кам'янці-Подільському під час турецького панування в ньому в 1672-1699 рр.) та добилися підпорядкування численних вірменських парафій, розташованих на західноукраїнських землях, унійній юрисдикції. Торосович не дотримав стамбульського договору 1653 р.; після його смерті 1681 р. архієпископська кафедра залишилася в руках вірмен-католиків¹² (аж до остаточної насильницької її ліквідації органами безпеки 1945 р.).

У боротьбі за і проти вірменської унії вірмени спиралися на підтримку з українського боку. Наведемо кілька прикладів вдалої й невдалої унійної співпраці. У період перебування Торосовича в Римі 1634-1635 рр. близьким до нього став пінський український унійний владика Рафаїл Корсак¹³. 1636 року Торосович включився в плетіння інтриг проти митрополита Петра Могили, використовуючи при цьому мандрівного унійного єпископа Афіногена Крижановського¹⁴. У 1638 р. уповноваженим Торосовича у львівському старостинському суді був український унійний священник Арсеній Мжанович¹⁵. Та українська сторона, правду кажучи, не дуже афішувала такі

¹² Основні тексти опублікованих наративних та архівних джерел: 1) *Dawrižec' i vardapet Arak'el. Patmut' iwn. – Ertord tragrut' iwn. – Valaršapat, 1896* [Ամբիւղ վարդապետ Դավրիճեցի: Պատմութիւն – Երրորդ տպագրութիւն: Վաղարշապատ, 1896 (*Даврижеці варданет Аракел. Історія. – 3-те вид.*)]. Розділ 28 «Історія утисків і нещастя, які перенесли християни вірменського походження, що мешкають у місті Львові»; с. 363-389 згаданого видання – це запис подій до 1660 р. з уст очевидців. Рос. переклад: *Даврижеци Аракел. Книга историй / Пер. Л. А. Ханларян. – Москва, 1973*; пол. переклад (з російської!): *Arakel z Tebryzu. Księga dziejów. – Warszawa, 1981*; 2) *Pidou A.-M. Krótka wiadomość o obecnym stanie, początkach i postępie misji apostolskiej do Ormian w Polsce, Wołoszczyźnie i sąsiednich krajach... aż do 1 kw. 1669 r. // Źródła dziejowe. – Warszawa, 1876. – Т. 2. – С. 1-114*; 3) *Obszerna wiadomość o połączeniu narodu ormiańskopolskiego z kościołem rzymskim r. 1676 // Ibid. – С. 115-220*; 4) *Украинско-армянские связи в XVII в. Сборник документов / Сост., авт. предисл. и коммент. Я. Р. Дашкевич. – К., 1969. – 165 с.* У науковому архіві автора є збірка фотокопій «Матеріали до історії унії Вірменської Церкви в Україні з Римом у XVII ст.» (шість течок), що охоплює документи 1627-1631 рр. з Центрального державного історичного архіву України у Львові. Журнальна публікація документів, здійснена Г. Пінгірян (див.: *Բանբեր Հայաստանի արխիվների. – Երևան. – 1974. – № 3 (Banber Hayastani arxivneri / Вестник архивов Армении. – Ереван, 1974. – № 3)*), для нас недоступна.

¹³ *Petrowicz G. L'union... – P. 73, 78, 211.*

¹⁴ *Архивъ Юго-Западной Россіи. – К., 1883. – Ч. 1. – Т. 6. – С. 731-733* (у публікації помилково написано Поросович замість Торосович).

¹⁵ *Центральний державний історичний архів України у Львові (далі – ЦДІА України у Львові). – Ф. 9. – Оп. 1. – Т. 389. – С. 313.*

свої контакти. Недарма митрополит Велямин Рутський відписав єпископові Корсакові (коли той вимагав підтримати вірменського архієпископа) 1635 р., що будь-які послуги Торосовичеві можуть лише «викликати ненависть до нас»¹⁶. Підхід був досить реалістичний.

Необхідно підкреслити, що це не були епізодичні та поверхові українсько-вірменські контакти в конфесійній площині. Ще 1583 р. українці та вірмени Львова виграли спільну боротьбу проти запровадження нового календаря. На спільний антикалендарний фронт наштовхував їх константинопольський патріарх Єремія II¹⁷. Львівські вірмени (особливо їхня інтелектуальна верхівка) стежили за релігійними конфліктами в українському середовищі. Про це свідчить полемічна література, яка зберігалася в їхніх особистих бібліотеках. У львівського вірменського священника Криштофа Глушковича були такі книжки Мелетія Смотрицького, як «*ἄρθρον τοῦ ἐστὶν ἰαμὲντ ἰεδυνεу s. powszechney apostolskiej wschodniej cerkwie...*» (Вільнюс, 1610), цього ж автора «*Apologia peregrinathey do krajów wshodnich...*» (Львів, 1628), Петра Скарги «*O jedności kościoła Bożego pod jednym pastierzem...*» (Вільнюс, 1577) поруч з «Азбукою руською» (невідомо якого видання)¹⁸. Книга Смотрицького «*Apologia peregrinathey...*» була також у старшого львівської громади Миколи Аведикевича¹⁹. На зацікавлення справами Реформації у львівському вірменському середовищі вказує і книжка Мартіна Лютера (невідомого заголовка, оправлена «в червону шкіру»), яку мав Микола Ганкович²⁰. Під час українського унійного собору 1629 р. у Львові його учасників обкидали лайкою і прокльонами українські й вірменські служниці²¹; тоді міщани вірмени та українці спостерігали українську унійну Літургію, відправлену в Домініканському костельі²². Українці були також серед обурених свідків силового захоплення Торосовичем у 1630 р. вірменського собору²³. Не даремно львівські єзуїти звинуватили в 1631 р. вірмен, що ті об'єднуються з українцями²⁴, а вірмени в скарзі до католика Мовсеса 1631 р. порівнювали своє безправне становище – в боротьбі за повернення храмів – з укра-

¹⁶ *Rutskyj J. V. Epistolae / Coll. Th. T. Haluščynskij, A. G. Welykyj. – Romae, 1956. – P. 295.*

¹⁷ Акты, относящиеся к истории Западной России. – СПб., 1848. – Т. 3. – С. 278-280.

¹⁸ ЦДІА України у Львові. – Ф. 52. – Оп. 2. – Кн. 529. – С. 512. Посмертний інвентар майна 1651 р.

¹⁹ Там само. – Кн. 526. – С. 1361. Посмертний інвентар майна 1643 р.

²⁰ Там само. – Кн. 521. – С. 1147. Посмертний інвентар майна 1618р.

²¹ *Zubrzycki D. Kronika miasta Lwowa. – Lwów, 1844. – S. 269.*

²² Там само. – S. 270.

²³ ЦДІА України у Львові. – Ф. 52. – Оп. 2. – Т. 45. – С. 2240.

²⁴ Украинско-армянские связи в XVII в. ... – С. 47.

інцями²⁵. Український шляхтич Марко Лагодівський 1633 р. запропонував львівській вірменській громаді викупити давнє церковне срібло, яке в нього заставив Торосович за дві тисячі золотих: він хотів, щоб дари «предків, дідів і прадідів, для прикрашення церкви [...] залишилися в руках вірменської нації»²⁶. Такі деталі меншого та більшого значення переносять нас у напружену атмосферу релігійної боротьби XVII ст.

Українська полемічна література вплинула на виникнення аналогічного жанру у вірменів. Христофор Горичка-Голубович, Яків Голубович, Симеон Миколайович і Захарія Каспрович у 1630 р. склали «Книгу мерзотних помилок» (інша назва – «Правдивий і короткий виклад осоружної й смердючої помилки Римської Церкви»), в якій виступили на захист григоріанства. Текст полемічного памфлету досі невідомий – він був конфіскований Торосовичем, який намагався не допустити до його поширення²⁷.

Є чотири основні блоки питань, які бажано прояснити за допомогою засобів аналітично-синтетичного дослідження: 1) церковні проблеми, 2) політичні (внутрішні й зовнішні) проблеми, 3) національні, 4) культурні. Суто теологічні аспекти залишаються для спеціалістів.

Для того, щоб зробити певні висновки про результати унії по українській та по вірменській лініях, згадані чотири блоки питань варто розглядати в шести параметрах, як саме, позитивно чи негативно, в плані ефективності унії, виглядали ці проблеми з точки зору: 1) Риму; 2) місцевої (польської, угорської) Католицької Церкви; 3) Польсько-Литовської держави та частково Угорщини; 4) протиставлених Римові Православної та Григоріанської Церков, диференціюючи при цьому православний погляд на справу на константинопольський і московський, якщо такий поділ простежується; при цьому відзначу, що не погоджуюся з теорією про окрему Київську Церкву, якої в XVI–XVII ст. насправді не було; 5) Греко-Католицької й Вірмено-Католицької Церков та, врешті, 6) українських (і вірменських) національних і навіть національно-державних інтересів.

Усвідомлюючи, що це побудована теоретично ідеальна схема, яку не так просто заповнити фактуальним змістом, вважаю, що лише такий спосіб аналізу з остаточним підрахунком «плюсів» і «мінусів» може забезпечити об'єктивність дослідження і правильність висновків. Зріз синхронний – XVII ст.

²⁵ Там само. – С. 52.

²⁶ Там само. – С. 57-58.

²⁷ Там само. – С. 46, 149. Тут, зокрема, подано літературу питання і подальші архівні джерела.

При цьому очевидне взаємне переплетення всіх цих питань, що ускладнює їхню чітку диференціацію та оцінку стану проблем з погляду різних зацікавлених сторін. Можливо, цей етап вивчення можна було б виразити графічно у вигляді великої таблиці з переліком блоків питань по горизонталі та параметрів по вертикалі, але це вже відкладемо до часу остаточного підбиття підсумків студій у майбутньому, обмежуючись сьогодні розповідним викладом про важливіші моменти, насамперед для початкових блоків проблем. Та, незалежно від усіх зусиль, очевидно, залишаться в такій таблиці клітини зі знаком запитання або просто прочерком.

Церковні проблеми

Унаслідок унії – української – було розірвано підпорядкування, щоправда, часто суто формальне, Константинопольській патріархії, яке змінилося на підпорядкування Папському престолові, зрештою за посередництва Конгрегації *de propaganda fide* та папського нунція у Варшаві. Вірменська Церква в Україні, що пройшла три стадії в XVII ст., то розриваючи зв'язки з Ечміадзінським католікосатом на користь Римського престолу, то намагаючись втримати якусь середню позицію між ними, остаточно, під натиском місії театинців і польської духовної влади, східні контакти обірвала (70-ті рр. XVII ст.). Посередники у відносинах з Римом були такі самі, як в українців. Крім формального підпорядкування Апостольській столиці, і для українців, і для вірмен зберігалася фактична залежність від місцевої латинської єрархії. Вона вважала, що володіє правом неписаного патронажу та контролю над уніатами. Тому про повноцінну автономність обох унійних Церков говорити важко.

В унійних Церквах відбулося поступове зміцнення авторитаризму єрархії та усунення впливів світських елементів (явища, як ми вже знаємо, традиційного для Східних Церков, що, особливо в матеріальному відношенні, були залежними від громад вірних та добродіїв-магнатів в українській Церкві – чи, у випадку вірмен, від пожертв багатого купецтва). Було ліквідовано вплив світських чинників на призначення вищої та середньої єрархії, обмежено, а потім повністю скасовано в Українській Церкві братське народовладдя, у Вірменській – громадське народовладдя. Правда, це народовладдя часто виявлялося як диктатура заможного міщанства, що не мало майже нічого спільного з уявною демократичністю згаданих інститутів, бо в українських братствах усе вирішувала його верхівка, у вірменській громаді – рада старших. Згадаємо, що у Вірменській Церкві єпископ не розпоряджався церковним майном, він навіть не був репрезентантом своєї нації назовні (цю функцію виконували керівники ради старших громади) – не-

зважаючи на те, що саме національна григоріанська релігія об'єднувала громаду (вірменську колонію)²⁸. Часті *sede vacante* ще більше зміцнювали традиційну владу світських. Аби зміцнити авторитаризм єрархів на місці та їхню незалежність, була встановлена практика пенсій з Риму (на що константинопольський і ечміадзінський центри піти не могли; вони, навпаки, змушені були систематично здійснювати грошові збори в Україні, щоб відкупуватися від турецької та перської влади). Як в українських, так і у вірменських громадах поступово відбувалося перенесення акцентів влади: від явної переваги світських елементів над церковними, щільного переплетення церковного та секулярного життя, до перехідного періоду нетривкої рівноваги між обома сторонами і, врешті, до помітного домінування церковних чинників над світськими. В Українській Унійній Церкві цей процес завершився в другій половині XVII ст., у Вірменській – на початку XVIII ст.

У ділянці обрядовості усування явних протиріч з католицькими догмами здійснювалося поступово, обережно, але й уперто (наприклад, у Літургії). Причому щодо Вірменської Церкви реформу проводили згідно з довгим переліком «вірменських помилок» (за сучасними теологічними поглядами – насправді продиктованих тогочасним суворим католицьким фундаменталізмом), визначених першим керівником театинської місії у Львові, видатним теологом-вірменістом Клементе Галяно. Наступник Галяно у Львові Пиду де Сент-Олон вперто замазував і виправляв «єретичні помилки» в церковних книгах Львова, Кам'янець-Подільського, Язлівця. З іншого боку, однак, чимало робилося для того, щоб не порушити зовнішніх форм східного традиціоналізму, звичного для основної маси вірних (незмінним залишався церковний календар, більшість обрядів, одяг духовних осіб).

Місіонерські території української Унійної Церкви теоретично не виходили поза актуальні політичні кордони Речі Посполитої. Про місіонерство тут, звичайно, можна говорити лише умовно, бо унія запроваджувалася згори, а не шляхом переконування потенційних вірних. У межі українських держав, практично незалежних чи автономних (державна Богдана Хмельницького, право- та лівобережні Гетьманати, навіть ті, що були у складі Польсько-Литовської держави), українська унія доступу не мала – і ледве чи хтось думав про місіонерську діяльність на цій території. Полемічна та проповідницька література – це не було місіонерство.

Майже цілком ігноруючи потребу місіонерства серед українців, Рим був захоплений ідеєю (як з'ясувалося, безплідною) поширення католицизму

²⁸ Див.: *Дашкевич Я. Р.* Армянское самоуправление во Львове в 60–80-х гг. XVII в. Протоколы армянского совета старейшин как исторический источник // *Banber Matepadarani* (=Вестник Матенадарана). – Ереван, 1969. – № 9. – С. 213-240.

в Московській державі, для чого видавалася відповідна література, вживалися інші заходи. Складається враження, що Рим вірив у застосування на теренах Польсько-Литовської держави принципу *cuius regio eius religio*, тобто у те, що перехід владик на унію автоматично вирішував конфесійну належність не тільки священиків на підпорядкованій єпископам території, а й самих вірних. Це виявилось ілюзією щодо українців Польсько-Литовської держави. (Такий принцип був дієвим у Білорусі, де резистентність народу була набагато слабшою, ніж в Україні). Зате в українських державних утвореннях того часу цей же принцип було застосовано послідовно шляхом усунення або конверсії католиків та уніатів. Римська Церква, здається, не розуміла – або не хотіла зрозуміти – до кінця, що проблема полягала не лише в поширенні самої ідеї, але й у приєднанні її можливих носіїв не тільки силою, а й гарантуванням певних прав і навіть привілеїв.

Місіонерські звички принесли до вірменського середовища в Україні театинці з Риму. Під їхнім натиском вірменська унія намагалася вийти за межі Польсько-Литовської держави – до Молдавії, навіть Туреччини. На Близькому Сході вона не натрапляла на помітні перешкоди серед вірменської верхівки (також церковної), проте мала невеликі досягнення в низах, періодично наштовхувалася на спротив і переслідування османської влади.

Виходить, що без політичної підтримки католицької влади унія в Україні розповсюджуватися не могла. Давався взнаки впертий стихійний або й керований опір вірних традиціоналістів у Польсько-Литовській державі, особливо в Україні, на що політичній владі треба було зважати. Вірмени-григоріанці, вороги унії, часто вибирали шлях еміграції – до далекої Вірменії чи до ближчих Молдавії та Трансильванії.

Чернечі ордени унійного спрямування зберегла лише українська Церква (василіани, зрештою, певний час (1624-1675 рр.) повністю залежали від вже авторитарної унійної єрархії – протоархимандритами ордену тоді автоматично ставали київські унійні митрополити). Василіан реформовано за зразками латинського чернецтва, тут уже не дуже турбуючись східними традиціями. Це й довело у XVIII ст. до майже повної колонізації ордену, що яскраво виявилось у його польській (а не українській) освітній діяльності на Правобережній Україні до середини XIX ст. Вірменське уніатство не зміло організувати власний чернечий орден (тобто перетягнути частину антоніанців на свій бік); монастирі, що зберігали вірність григоріанству, були ліквідовані. Вірмено-католицький орден мхітаристів виник лише у XVIII ст. і свою діяльність на Україну не поширив.

Підсумовуючи питання першого блоку, можна сказати, що:

1. Рим міг вважати обидві унії значним досягненням у своїй (як не боятися цього слова, але це правда) експансії на Схід. Він домігся

повного контролю над унійною церковною єрархією, відірвав її від світських впливів. У випадку з українцями – отримав вірний Василіанський орден. Зумів зберегти велику частину зовнішніх привабливих рис східного обрядового традиціоналізму. Не вдалося, однак, українське уніатство зробити самим по собі атракційним для українців – згори виключалося місіонерство, а встановлення і зміцнення уніатства, в зв'язку з цим, не стало справою добровільної зміни релігійних переконань, хоча б і пов'язаної з підвищенням громадянського статусу. Воно перетворилося лише в похідну від політичних обставин. Унійне місіонерство стосовно українців розглядалося як зайве і непотрібне. Українській унії явно бракувало власної автентичної гнучкої тактики. Більше такої гнучкості влили театинці до вірменської унії, але тільки наприкінці XVII ст. Та остаточні пропорції були неспівмірні: близько двадцяти тисяч вірменського населення, правда, в економічному відношенні переважно міцного та багатого, навіть дуже багатого – і в сотні разів більше українців. Загалом необхідно ствердити, що Папський престол мав дуже невиразне уявлення про церковну ситуацію в Україні. Це пояснюється як відсутністю особливого зацікавлення проблемою, так і передачею значної частини повноважень польській римо-католицькій єрархії на місцях.

2. Для польської Католицької Церкви досягнення могли вважатися ще суттєвішими, ніж для Риму, бо вона отримала змогу зміцнити свої впливи на фактично підпорядковані їй обидві унійні Церкви, які, проте, римо-католицька верхівка Польщі далі дискримінувала як меншовартісні, заохочуючи, незалежно від формальних заборон, до переходу православних і уніатів на римо-католицький обряд. Подібно склалися умови на Закарпатті. Запровадження унії – навіть після занепаду Православної та Григоріанської Церков – не ліквідувало конфліктних ситуацій у релігійній сфері на українських землях. Фільтраційна роль католицьких єрархів на місцях – стосовно правдивої інформації про становище унійних Церков – спричинила те, що відомості про ці конфлікти доходили до відома папського нунція та Риму лише в деформованому, згладженому і применшеному вигляді. У цей спосіб знижувалася можливість безпосереднього втручання Риму на місцях. Нова геополітична ситуація – всупереч елементарній логіці – не змусила римо-католицьку єрархію змінити ідеологію власного, суто польського, *antemurale*.
3. З погляду інтересів Польсько-Литовської держави, католицької за панівною релігією, обидві унії були позитивним досягненням, бо зменшували кількість населення (спочатку не дуже-то й помітного)

некатолицького віросповідання. Правда, цей факт не змусив верхівки відмовитися від фальшивої догми, що *antemurale* – в державі – це на-самперед, якщо не виключно, польський римський католицизм. Інші питання з цієї ділянки – це вже сфера політики, отже, іншого блоку проблем.

4. Для Української Православної та Вірменської Григоріанської Церков стабілізація унії була великим ударом не тільки в церковному, а й у прес-тижному та матеріальному відношеннях.
5. Українська і Вірменська Унійні Церкви, незважаючи на хвилеподібну лінію їхнього розвитку в зв'язку з політичними факторами (Хмельниччина, утворення Української держави, захоплення Поділля й Закарпаття Туреччиною), існували як відносно окремішні церковні утворення. Зміцнення авторитаризму владик могло обмежити хаос у церковному житті, якби не часом дрібничковий «опікунчий» патронаж місцевої польської та угорської католицьких єрархій.
6. Виникнення окремих унійних Церков викликало розкол українського та вірменського суспільства, внесло в його середовище гостру, деколи дуже гостру міжконфесійну боротьбу, що помітно послабило обидві нації та зменшило резистентність щодо їхніх зовнішніх ворогів (з притиском вживаю тут термін «нації», по-перше, тому, що в тогочасних історичних джерелах іменують їх саме так; а по-друге, що марксистське та неомарксистське перенесення появи націй на XIX ст. – це вияв заідеологізованого доктринерства, яке позбавлене історичного джерельного ґрунту).

Політичні (внутрішні й зовнішні) проблеми

У XVII ст. релігійне життя в Україні кидало дуже сильний відблиск на політичні проблеми. Переплетення релігійних і політичних проблем еволюціонувало в такому напрямі, що національний фактор став насправді переважати над релігійним, хоча й далі часто виступав під релігійною оболонкою.

Друга половина XVI – перша половина XVII ст. в Україні були насичені подіями великої політичної ваги. По-перше, Люблінська унія 1569 р., внаслідок якої більшість українських земель опинилася в складі Польського королівства, що призвело до інтенсифікації польської колонізації, посилення національного й соціального гноблення та, відповідно, до зміцнення українського козацтва, яке вже не обмежується північно-західними окраїнами Великого кордону, а намагається поширити свої впливи також на цілий етнічно український гінтерланд. По-друге, посилення контрреформаційного натиску із Заходу і всередині Польсько-Литовської держави, що зачепив –

і зрештою, не лише ліквідував польське протестантське різновірство недавнього походження, а й розпочав похід проти давніх традиційних східних християнських Церков з українськими (православ'я) та вірменськими (григоріанство) зовнішніми ознаками. По-третє, встановлення Московського патріархату 1589 р., яке зменшило престижність Константинопольського православного центру (незалежно від його підпорядкування політиці Османської імперії) та поставило на порядок денний альтернативність підпорядкування української православної єрархії. Всупереч розповсюдженим, попри свою необґрунтованість джерельним матеріалом, поглядам, Київська православна митрополія не зуміла перетворитися (як через зовнішньополітичні причини, так і через слабкість внутрішньої структури) у третій альтернативний східноєвропейський православний центр, тобто не стала конкурентоздатною Київською Церквою, міраж якої вичаровують тепер деякі патріотично налаштовані дослідники.

У такій політично-релігійній атмосфері дійшло до відродження ідеї української державності, в складі якої (ідеї) національно-релігійні прояви зайняли домінуюче місце. Берестейська унія, вдало чи невдало зреалізована (це залежно від точки зору), могла виступити лише каталізатором розвитку подій. У тогочасному українському суспільстві виникло дві моделі відбудови держави під назвою Велике князівство Руське, або Руське королівство. Перша модель, запропонована Костянтином Василем Острозьким, побудована на князівських, аристократичних традиціях при магнатській підтримці згори, та друга модель, поступово сформована знизу в ході козацьких повстань (їхній бурхливий початок підозріло збігається з датою Берестейської унії: повстання Криштофа Косинського 1591-1593 рр. та Северина Наливайка 1594-1595 рр.). Обидві моделі, зрозуміло, не маніфестували себе назовні, але їхнє існування прочитується з логіки розвитку подій. Острозький, видатний політичний діяч, претендент, свого часу, на дві корони – польську та московську, в ставленні якого до Берестейської унії дошукуються якоїсь особливої таємниці (найчастіше – ображеної гідності), діяв насправді дуже прямолінійно. Згідно з принципами Флорентійської унії, передбачаючи відновлення Великого князівства Руського, він бачив себе в новоствореній державі в ролі *caput ecclesiae*, бо саме такі обов'язки й таку відповідальність брав на себе *Basileus* як опікун Церкви. Маючи у своєму розпорядженні Церкву нового типу, першу такого роду в Східній Європі, унійну українську, Острозький зі своїм великим політичним авторитетом міг би розраховувати на міцну церковну опору, виводячи одночасно цю Церкву з-під безпосередніх польських впливів. Конструкція не вдалася; право бути *Basileus*'ом перехопив польський король, у його руках опинилася опікунча політична влада над Унійною церквою. Острозький став в опозицію до унії. Друга

модель, реалізована у важких муках козацьких антипольських повстань, по суті, шляхетсько-демократична, була життєздатнішою – вона проявилася в державі Богдана Хмельницького. Для цієї держави (і для пізніших гетьманатів, незалежно від того, у сфері яких впливів вони перебували) пропольська Унійна Церква була не просто зайвою, а шкідливою. Виходячи саме з національно-державницьких міркувань, з такої Української держави було усунено всіх тих, хто не визнавав – або не прийняв під тиском повсталих – «нашу руську віру», тобто практично латинників-поляків та їхніх колабораціоністів, до категорії яких увійшли також уніати, якщо вони не поверталися до православ'я.

Парадоксальність ситуації полягала в тому, що козацтво, загалом позбавлене релігійного фанатизму, було толерантним до чужих релігій; під час 30-річної війни в Західній Європі воно виступало переважно (хоча й у ролі найманців) на боці католиків. В Україні (на відміну від Московської держави) не здійснювався якийсь спеціальний складний обряд перехрещування. Перехід на православ'я було спрощено до мінімуму – до накладення символічного знаку хреста при вступі до Запорозької Січі (що, зрештою, мало означати лише належність до християнства) чи до масового формального хрещення під час повстання Хмельницького. Сам творець держави – Богдан Хмельницький – був у релігійному відношенні людиною чи не індиферентною (вихованець єзуїтів, після перебування в Туреччині – чутки про його магометанство, оточення зі значним відсотком римо-католицької, за походженням, шляхти), але він добре засвоїв принцип *cuius regio eius religio* (можливо, й пам'ятаючи про французький досвід Варфоломійської ночі 1572 р.) і не хотів мати ще додаткових релігійних конфліктів у державі. Реалізовувався принцип: єдина держава – єдина козацька нація – єдина релігія, усунено поліконфесійність. Було утворено моноконфесійну християнську державу для панівної української (козацької) нації, причому поліконфесійність ліквідували не з релігійних, а з політичних мотивів – щоб уникнути конфесійного розколу нації та держави. Високий рівень національної свідомості в поєднанні з релігійним індиферентизмом довів, однак, до нехтування релігійним фактором. У Чигирині єпископство створене не було (церковний єрарх з'явився там тільки за Петра Дорошенка), а стежачи за київською церковною верхівкою, перешкоджаючи їй пропольським симпатіям (наприклад, у Сильвестра Косова), Хмельницький і його спадкоємці не перекреслили підпорядкування церковного Києва Москві. Можна стверджувати, що такий непродуманий крок української політичної сторони був наслідком того хаотичного й нестабільного стану в релігійній сфері після Берестейської унії, коли Україна більш як два-три десятиріччя чекала на повноважну національну (але не пропольську), хоча б унійну або компромісну унійно-право-

славну (тенденції Петра Могили) Церкву, якої в умовах недалекоглядності польської державної та релігійної політики дочекатися не могла.

У період до Хмельниччини перемогла польська державна доктрина. На фоні полум'я козацьких повстань на низах та руської загрози також на магнатському рівні треба було розколоти єдину націю, нацькувавши Русь на Русь під релігійним приводом. Унія – в очах польських державних і церковних мужів – потрібна була не для того, щоб припинити дискримінацію української нації, ліквідувати релігійні переслідування, а для поступової релігійної та національної асиміляції. Тому нездійсненими залишилися проекти Великого князівства Руського навіть після страшних військових і політичних поразок Польського королівства. У такому контексті не було місця ні на рівноправне єдиновірство (бо уніатство, врешті-решт, мало дорівнювати в усіх відношеннях римському католицизму), ні на паритетну політичну співпрацю. Панівна ідеологія *antemurale*, польського сарматизму, національної вищості спричинила політичний крах польської сторони. Це була політика невикористаних потенційних можливостей і запропаченого шансу, бо, з погляду панівної польської верхівки, ніяк не можна було усунути національну дискримінацію, відмовитися від міражу асиміляції цілої нації. Все це різко негативно відбилося на стані й становищі українського уніатства в другій половині XVII – XVIII ст.

Вихід Унійної Церкви на зовнішньополітичну арену був практично заблокований через вороже ставлення до неї за межами реального польсько-литовського державного кордону. І хоча ідеологія польського *antemurale* будувалася (чи мала будуватися) на концепції протиставлення християнства та мусульманства, саме в такій інтерпретації вона функціонувала лише періодично, під впливом безпосередньої турецької загрози та встановлення турецької влади на частині Поділля. Якщо православних запорозьких козаків спершу приєднували до антитурецьких акцій, наприклад, під час Хотинської війни 1620 р., то вже в другій половині XVII ст. на українців у Речі Посполитій було накладено офіційну заборону виїзду до Туреччини та в зони турецького впливу в зв'язку з апріорним твердженням про українську державну зраду. Від таких підозрінь не звільняли й уніатів. Антиісламський фактор ще до українців переважно (крім періодів відвертих турецько-польських конфліктів) не активізувався з польського боку через боязнь Османської імперії, а також з огляду на потенційні можливості використання Кримського ханства в антиукраїнській грі. Як відомо, така політика виявилася для Польщі хибною, бо вона довела до захоплення значної частини Правобережжя Османською імперією (1672-1699). У XVII ст., врешті, дійшло до деформації ідеології *antemurale* в бік протиставлення римського католицизму православної ортодоксії, причому в очах ксенофобних релігійно-національних

фанатиків уніатство не завжди розглядалося на західному боці муру. Така ідеологічна модель, яку можна було інтерпретувати по-різному – залежно від справжніх чи уявних ворогів, просто не відповідала правді. Дуже важко зрозуміти тактику Риму, який відмовився від використання українського моста для контактів з Московською Руссю – або й для поступового завойовування там позицій за українського унійного посередництва. Треба думати, що тут відіграло роль кілька факторів. Перший, що Рим мав уже традиційні (й безпідставні) ілюзії, що всі ці проблеми вдасться вирішити шляхом безпосередніх контактів Рим – Москва. Другий, що діяв згаданий польський фільтр – бо якщо вже користуватися допомогою українців в унійній акції, то треба було забезпечити українській Унійній Церкві не лише рівноправність з польською Католицькою, а й ще додаткові привілеї, чого Польща допустити не могла. Третій – настороженість Москви щодо будь-яких зовнішніх контактів московської ортодоксії, здатних порушити уявну чистоту північного православ'я; адже навіть до українського православ'я Москва ставилася з великим недовір'ям, підозрюючи в ньому наявність єретичних проявів.

Становище вірмен навіть після прийняття унії та обмеження населення колоній до самих уніатів (як згадувалося, антиуніати масово емігрували за межі держави) було не набагато кращим від становища українців – принаймні до 70–80-х рр. XVII ст., коли втручання театинців поліпшило їхній статус; з іншого боку, турки-османи вважали вірмен Поділля непевним елементом, тому частину кам'янець-подільських вірмен (неясно, чи самих лише уніатів) виселили (чи не чинили перешкод їхньому переселенню до Македонії) до Філіппополя (теперішній Пловдив)²⁹.

Деякою мірою було використано антиісламський – може, коректніше, саме антитурецький – антагонізм. Як відомо, розпорошені по цілому Близькому Сходу вірмени, які інфільтрували його як купці та ремісники, були здатні стати дуже корисними для Католицької антитурецької ліги. Католицьке (вірмено-унійне за остаточною метою) місіонерство на Закавказзі було досить розвиненим, бо могло мати сприятливий ґрунт серед вірмен саме по лінії політичної підтримки антитурецьких інdependentських тенденцій. Деякі місіонери, відомі й у львівському вірменському середовищі, працювали там плідно. Галяно ще до свого львівського періоду провів у Грузії,

²⁹ *K'iurdiean H.* Hayoc' gah't'ə Kamenic'ēn P'ilipē (1670-74). Patmakan vawerat'ult' mə // *Vazmaver.* – Venetik, 1927. – T'iw 8-9. – S. 237-239 [*Բյուրղյան Հ. Հայոց զարթը Կամենիցեն Ֆիլիպեն (1670—74), պատմական վավերաթուղթ մը, «Բազմավկայ».* – Վենետիկ, 1927. – Թիվ 8-9. – Էջ 237-239 (Еміграція вірмен з Кам'янця до Філіппополя (1670!–1674). Один історичний документ)]; *Григорян В. Р.* История армянских колоний Украины и Польши. (Армяне в Подолии). – Ереван, 1980. – С. 89-91.

Вірменії, потім у Стамбулі 8 років (1636-1644), аж доки не був схоплений турецькою владою, засуджений на смерть, але викуплений³⁰. Львівський єпископ-коад'ютор Вартан Гунанян пробув там також 8 років (1678-1686), з ув'язненням включно³¹. Піду де Сент-Олон, під кінець життя католицький єпископ Персії, працював серед вірмен Туреччини й Персії майже 40 років (1678-1717), виконуючи також французькі дипломатичні доручення (часом антитурецького характеру)³². Всі такі акції проводилися майже виключно за безпосередньою вказівкою Риму, бо, зрештою, і Галяно, і Піду були римськими, а не вірменськими католиками. У другій половині XVII ст. дійшло до значного поширення вірменського католицизму на Балканах, у Малій Азії, на Закавказзі. У Польському королівстві єдиний Ян III Собеський зумів оцінити значення вірменської присутності на Близькому Сході – та намагався скерувати туди емісарів, також під релігійним прикриттям³³. Ці далекоглядні плани, однак, не знайшли продовжувачів. Часта присутність вірмен, уже уніатів, з України на ринках Туреччини, Персії обмежувалася комерційною діяльністю і для поширення унійної ідеї, наскільки відомо, практично не дала нічого. Вірмени митрополії й близькосхідної діаспори, врешті-решт, відчували себе ошуканими папою й Заходом та у XVIII ст. почали переключатися на проросійську орієнтацію.

Загострене розмежування, внаслідок цього, між вірменами-григоріанцями та вірменами-уніатами зумовило різкий занепад вірменських колоній в Україні, бо масовий приплив «свіжої крові» з Вірменії та близькосхідної й балканської діаспор припинився. Віротерпиміша Молдавія, а пізніше (після хвилі переслідувань вірмен у Молдавії) Трансильванія стали притягальнішими для вірменських мігрантів. У більших містах України міцні позиції в торговельній сфері захопили євреї. Тенденція латинізації обряду посилилася, національна асиміляція (до поляків і до українців – залежно від обставин) довела до поступової втрати ідентичності, чого не могло компенсувати, поступове також, встановлення реальної рівноправності з польською нацією для тої частини вірмен, що опинилася на шляху до пропольської денационалізації й інтегрувалася з польським середовищем. Те, що вірмени-уніати піддалися

³⁰ Palmieri A. Galano Clément // Dictionnaire de théologie catholique. – Paris, 1920. – T. 6. – P. 1023-1025; Petrowicz G. L'unione... – P. 169-175.

³¹ Ejudem. La chiesa armena in Polonia e nei paesi limitrofi. – Roma, 1988. – Parte 3 (1686-1954). – P. 1-2.

³² Vezzosa A. F. I scrittori de' Clerici regolari detti Teatini. – Roma, 1780. – Parte 2. – P. 182-185; Дашкевич Я. Р. Армянские колонии на Украине в источниках и литературе XV–XIX вв. – Ереван, 1962. – С. 86-89.

³³ Barącz S. Sobieski i Ormianie // Dziennik Literacki. – Lwów, 1854. – Nr. 21. – S. 161-162; Nr. 22. – S. 169-173; Petrowicz G. La chiesa... – Sub voce.

відносно швидко асиміляторському тискові, дало їм більше прав, ніж українцям. За це, однак, з точки зору вірменських національних інтересів, їм довелося заплатити дорогу ціну асиміляції.

Так чи інакше, порівняння досить інтенсивної місіонерської праці у другій половині XVII ст., поєднаної з політичними мотивами, серед вірмен за відсутності місіонерства серед українців яскраво говорить про різне – не лише релігійне, а й політичне – трактування обох націй.

Кілька підсумків питань другого блоку:

1. Політичні досягнення Риму не стали співзвучними й адекватними церковним. У своїй експансії на Схід Папський престол свідомо, або внаслідок байдужості³⁴, або через наявність польського дезінформувального фільтру відмовився від атракційного для українців включення їх до Антиісламської ліги, а навіть для залучення – набагато менш атракційного для уніатів – до просування на православну Москву. Використання вірменської унійної карти в антитурецькому напрямі – у що спершу було вкладено багато зусиль – провалилося через брак автентичної підтримки вірменських незалежницьких змагань. Складається враження, що в Римі ніколи не кидали оком на карту Східної Європи та Середземномор'я і тому там були не здатні оцінити геополітичну (за сучасною термінологією) ситуацію та зміни, що відбувалися в регіоні у зв'язку з виникненням українського Гетьманату, активізацією російської агресії, турецької окупації нових територій.
2. Польська Римо-Католицька Церква – через своє культивування вищості власної нації, дискримінаційну політику щодо уніатів (не кажучи вже про неуніатів), нехтування принципами рівноправності народів, католицьких за вірою – довела до великих територіальних і демографічних втрат в Україні та серед українців. Завдання кинути Русь (унійну) на Русь (православну) виконати не вдалося – його унеможливило почуття позаконфесійної національної солідарності на шляху до державотворення. Поділ пішов не по лінії конфесії, а по лінії політичного колабораціоналізму (бо Адам Кисіль був православним). Уніатство вірмен жодної політичної користі Польщі в межах її земель не принесло, а повне вагання ставлення до мусульманського світу (по суті, компрометація нібито непримиримого *antemurale*) закреслило можливості перетворити вірмен причорноморської діаспори на реальних помічників.

³⁴ Про це докладно говорив Лука Кальві у доповіді «Папи Колонни та “рутенська справа” в Римі у XVII ст.», прочитаній 15 травня 1995 р. у Львові на Міжнародному науковому слов'янськомовному конгресі, присвяченому 400-літтю Берестейської унії (1596-1996) та 350-літтю Ужгородської унії (1646-1996).

3. Сучасна польська історіографія оцінює політичну заангажованість Речі Посполитої в реалізацію унії негативно³⁵. Але це погляд з дуже і дуже далекої вже перспективи. Польським політикам XVII ст. справа виглядала інакше й виграшніше. Та за зробленим «А» (унія) не пішло «Б» (Річ Посполита трьох, а не двох народів). Шовіністичне засліплення мнмих потомків сарматів не давало змоги побачити користь від побудови Великого князівства Руського (неважливо якого – унійного чи православного) – і Річ Посполита котиться від поразки до поразки. Фатальне «козацьке питання» перетворилося на поступовий шлях на дно. Цікаво, що й антитурецька політика Яна III Собеського не здобула схвалення сучасної польської історіографії, хоча в цьому разі агресором була Османська імперія... У такий спосіб виникають сліпі вулички в історіографії, бо неможливо виправляти минуле в ім'я сучасних заполітизованих кабінетних конструкцій. Вірменський фактор для внутрішньої політики Польщі не мав тим більше жодного значення, проте й тут державна політика – відсутність реальної протидії дискримінації – виявилася не на висоті.
4. Українське православ'я зазнало подвійної поразки – першої через унійний експеримент, який хоча й збудив чимало творчих сил (полемічна література, Києво-Могилянська академія), але й порушив стабільність українського суспільства та довів до денационалізації аристократично-магнатської верхівки, потенційного національного лідера для дуже бурхливих часів. Друга поразка – через підпорядкування Московському патріархатові. Вірменське григоріанство в Україні зникло, залишившись у Криму та Молдавії, пізніше Трансильванії.
5. Українське уніатство опинилося в дефензиві й з дуже поганою політичною (з точки зору українського державництва) характеристикою. Воно відступило на західні окраїни, а політичний тиск спричинив нездатність боротися за рівноправність не лише народу, але навіть клиру та єпископської верхівки. Зоряний час українського уніатства був ще попереду – у XIX–XX ст., однак у зовсім інших політичних умовах, в обставинах часткового хоча б звільнення від польського національного гноблення.
6. Українські й вірменські національні (національно-державні) інтереси можна було б уважати цілком задоволеними, якби унія в обох випадках забезпечила перехід від православ'я та григоріанства основної маси народів, тобто якби дизуніти залишилися на маргінальному

³⁵ Хинчевська-Геннель Т. Берестейська унія в XVII столітті з польської точки зору // Держава, суспільство і церква ... – С. 87-108.

становищі. Насправді ж унія довела до політичного розколу народів. В українському випадку римсько-варшавська орієнтація, яка явно не передбачала незалежного існування української нації, була протиставлена орієнтації індепендентській, що певний час опиралася на – часто ілюзорну або антинезалежницьку – підтримку Москви і Стамбула. Рим набагато інтенсивніше і, мабуть, набагато щиріше підтримував незалежність вірмен Закавказької митрополії та близькосхідної діаспори, що й уможливило успіх католицької пропаганди в другій половині XVII ст. В умовах України до вірменської унії – в церковному розумінні – приєдналася польська нетолерантна практика й асиміляційний натиск, від яких Рим, цілковито довіряючи Варшаві, не міг чи не хотів дати захисту.

Не маючи змоги викласти так само докладно, як питання першого і другого блоків (Церква, політика), аспекти, пов'язані з третім і четвертим блоками (нація, культура), згадаю лише деякі їхні вузлові проблеми.

Національні проблеми

Російська історіографія, що не хотіла визнати існування українського національного руху в кінці XVI – XVII ст., зводила свідомо польсько-українські конфлікти до рівня релігійних (католицизм – православ'я) або соціальних (польські пани та їхні колабораціоністи – українські селяни, хоча б і в козацьких жупанах). Спадкоємицею таких концепцій стала радянська історіографія, зокрема також українська радянська. Якщо вже й визнавали наявність національного фактора, то співвідношення «релігійного» та «національного» подавалося в оберненій пропорції. Вважали, що в релігійному питанні певну роль відігравав національний чинник, хоча насправді треба було говорити (і досліджувати) релігійний фактор у національному питанні, русі, боротьбі.

Коли на першому плані виникла проблема утворення національної держави, було ясно, що в умовах релігійно нетолерантної, контрреформаційної Східної Європи ця українська держава могла бути лише моноконфесійною. Уніатство, не усунувши національної, політичної, економічної дискримінації українців-уніатів у Польсько-Литовській державі, втратило свій шанс на утворення такої моноконфесійної держави. З іншого ж боку, гетьмани, виступаючи вже як репрезентанти моноконфесійної нації – і держави, релігійно толерантні по суті, явно занедбали, поставили на третьому, четвертому плані справу «української» Православної Церкви, яка могла зберігати свій національний статус під ефемерною владою слабкого Константинополя. До утворення такої української (чи, як дехто хоче, Київської) Церкви не дійшло, бо гетьмани не стали її національно-державними покровителями.

«Українська» потенційно Церква перетворилася на здобич сильного московського релігійного центру, втративши, зрештою, частину своїх колишніх вірних, що у вигляді уніатів опинилися в орбіті панування Варшави. В умовах XVII ст. національні активи були на боці «українського» православ'я, що вже незабаром остаточно (після Івана Мазепи) перестало бути «українським» навіть у лапках. Національні активи «українського» уніатства зведено нанівець ще раніше – в середині XVII ст. – коли до українців (русинів) як нації було пришпилено етикетку державних зрадників.

Становище вірмен в Україні виявилось не менш складним. Національні інтереси нації поступово – й дуже швидко в унійному середовищі – зійшли нанівець. Пом'якшення дискримінаційної політики (в економічній, зокрема, сфері) було пов'язане зі зростанням пасивності щодо колонізаційного тиску. Ті, хто не хотів піддаватися такому натискові, емігрували поза межі України. Як це не дивно, але унійні течії у вірменському середовищі в Україні та на Закавказзі й Близькому Сході не з'єдналися. Вірменська унійна «свіжа кров» зі Сходу до України практично не доходила, що й довело у XVIII ст. до національної катастрофи колоній.

У ролі репрезентантів нації з кінця XVII – початку XVIII ст. почали виступати латинізовані й полонізовані вірмено-католицькі архієпископи, відсуваючи світське керівництво громад у глибоку тінь. Національні інтереси для залежного від Варшави і Риму вищого духовництва були переважно далекі й поступово трансформувалися у пропольські.

Культурні проблеми

Щільний взаємозв'язок національних та культурних проблем не викликає сумніву. Тому спалахи національної активності зазвичай відбиваються на культурному полі – та, з іншого боку, культурне піднесення стимулює національні рухи. Інтелектуальний вибух серед українців, втілений у полемічній літературі, засвідчив резистентність нації, раніше не експоновану назовні. Українські ініціатори унії добре розуміли значення національної освіти, але їхні намагання досягнути задовільного вирішення цього питання натрапляли на стіну ворожості у Варшаві й таку ж стіну нерозуміння в Римі. В. Рутському не вдалося заснувати українську колегію в Римі, щоб протиставити її єзуїтам, що латинізували й полонізували українську молодь. Бо кілька українських студентів у чужому, латинському середовищі в Римі не могло збудувати такий бар'єр проти латинізації й полонізації, що не суперечив би, в принципі, умовам унії. Становище з освітою для українців-уніатів чи потенційних уніатів на українських землях було катастрофічним. Православна Києво-Могилянська академія залишалася без конкуренції. Вимоги українських –

також пропольських – гетьманів збільшити кількість українських вищих шкіл на території Польщі брутально відкидалися. Рим виявив майже безпрецедентне нерозуміння цих проблем. У той час, коли українська мова, навіть у межах Польського королівства – за Б. Хмельницького – зберігала (незважаючи на утиски) статус офіційної, державної, актової (що було гарантовано Люблінською унією), Рим думав запровадити в ролі богослужбової... хорватську. Рим практично не друкував книжок для України, хоча друкував їх для цілком православної Московської держави. Ще з часів львівського архієпископа Я.-Д. Соліковського продовжувалася боротьба з українським церковним малярством, для якого й після унії було закрито вихід у польське католицьке середовище.

У 60–70-х рр. XVII ст., здавалося, Рим почав розуміти культурні потреби вірмен України. На початках унійного місіонерства багато в цій ділянці зробив орден театинців. У Львівській театинській колегії для вірмен викладалася вірменська мова; з цим закладом пов'язане відродження нового вірменського театру³⁶. Однак вірменське друкарство у Львові (обслуговувало духовні потреби вірмен вірменською та вірмено-кипчацькою мовами)³⁷ ні театинцям, ні вірмено-католицькому архієпископству у Львові відродити не вдалося – воно виявилось зайвим; у кінці XVII – на початку XVIII ст. розраховувати на читачів згаданими мовами вже не можна було.

Перейдемо до кінцевого розділу дослідження, загальні висновки якого перегукуються частково з висловленими раніше міркуваннями, чого, однак, уникнути не вдалося. Окремі з них можуть виглядати надто сміливими. Вони, проте, справді обґрунтовані не лише ходом висловлених думок, а й чималим за обсягом джерельним матеріалом, наводити який повністю немає змоги. Так чи інакше, ті результати, що подаються далі, не є просто декларативними.

Спершу висновки, що стосуються унійних Церков в Україні.

³⁶ Про діяльність театинців, крім згаданих наративних джерел: *Tryjarski E. Ze studiów nad rękopisami i dialektem Ormian polskich // Rocznik Orientalistyczny. – Warszawa, 1960. – Т. 23. – Zesz. 2. – S. 7-55; Т. 24. – Zesz. 1. – S. 43-96 (особливо розділи 2-3 дослідження); Blažejowskyj D. Ukrainian and Armenian pontifical seminaries of Lviv (1665-1784). – Rome, 1975. – XXVII, 280 p. – (Записки ЧСВВ. – Серія 2. – Секція 1. – Т. 29).*

³⁷ Див.: *Dachkévytch Ya. L'imprimerie arménienne à Lvov (Ukraine) au XVII siècle // Revue des Études Arméniennes. Nouvelle série. – Paris, 1969. – Т. 6. – P. 355-371; Даукевич Я. Р. Первый армянский книгопечатник на Украине Ованнес Карматанянц // Patma-banasirakan handes (=Историко-филологический журнал). – Ереван, 1976. – № 1. – С. 221-223.*

Не підлягає сумніву, що, починаючи з кінця XVI ст., українська нація – шляхом серії козацьких повстань – наближалася до ідеї відродження незалежної державності. Така відновлена держава могла стати самостійним чинником на Великому кордоні між Європою та Азією. Державність вимагала Церкви, що стала б таким же самостійним чинником у дуже складному геополітичному становищі – між Польсько-Литовською державою, Московською державою та Турецькою імперією. Церква, яка певними нитками формальної залежності пов'язана була б як з Папським престолом, так і з Константинополем. Можливо, що до цієї моделі наближався деякою мірою Петро Могила. Цікаво, що подібну модель – по вірменській лінії – намагався реалізувати дуже лукавий Торосович стамбульським договором 1653 р. Проте модель проміжної ланки в українському суспільстві вимагала здатності до компромісів як обох церковних (Рим – Константинополь), так і трьох політичних сил східноєвропейського регіону (Речі Посполитої, Московії, Туреччини). В епоху Контрреформації, загострення конфліктів між християнством та ісламом і повної залежності православного Константинополя від османського панування такий компроміс був неможливий, бо й неможливий був компроміс (раціональний чи вимушений силою), який допускав би виникнення цілком незалежної Української держави. А теорія і практика державного будівництва тих часів у східноєвропейському регіоні вимагала моноконфесійної держави, що яскраво виявилось в епохи Реформації та Контрреформації. До часів релігійної толерантності й рівноправності на Великому кордоні було ще дуже далеко. Польсько-Литовська держава нездатна була йти тим компромісним шляхом, яким трохи раніше (правда, після кривавої Тридцятирічної війни) пішла Німеччина, перетворившись, зрештою, в досить крихотливу структуру.

Тому, як у національній політиці державотворчі сили змушені були прийняти орієнтацію на чужу допомогу, щоб отримати перепочинок, піднятися з колін і стати на власні міцні ноги, так і в релігійній політиці відбувалися пошуки чужої допомоги, на яку дивилися як на можливо тимчасову і проміжну. Єдине реальне джерело такої допомоги частина церковних діячів вбачала в Римі. Під час таких розрахунків (якщо вони існували насправді, а не як ідеальна конструкція сучасного історика) не було взято до уваги реальної непоступливої сили місцевого політично-релігійного – польського – фактора і його впливів та фільтраційну роль на релігійну політику Риму, який не розумів української проблеми, не цікавився нею й навіть не підійшов до осмислення того, що створення унійного Київського патріархату в принциповий спосіб змінило б обличчя Сходу Європи. Безсумнівно, що вже тоді українці інтелектуально здатні були забезпечити таку національну Церкву. Так як, з іншого боку, Польсько-Литовська держава у своєму шляхетському засліпленні не могла допустити утворення окремого Великого

князівства Руського з суверенітетом української православної нації в складі Речі Посполитої (це переконливо доводить історія Гадяцької унії та драматична доля пропольського – в певний час – гетьмана Павла Тетері), так і польська католицька єпархія не допускала можливості перетворення вже навіть Унійної Церкви на національну українську. Ідеологія суто польського католицького *antemurale* (хоча це *antemurale* щодо ісламу йшло не межами католицизму, який ніде в Східній Європі не стикався безпосередньо з мусульманством, з котрим, навпаки, граничило православ'я та старохристиянські Церкви Орієнту – і вони творили справжнє *antemurale*) діяла так само паралізуюче, як і ідеологія польського шляхетського сарматизму (український підфальшований сарматизм не відіграв жодної дійової ролі). Для польської державної та релігійної політики українська і вірменська унійні Церкви мали стати лише ланкою в асиміляційній політиці. Що саме так по відношенню до українців-уніатів в остаточному підсумку не сталося – це ще один з доказів резистентності нації та високої, хоча й дисперсної національної свідомості, здатної на спротив щодо Москви, Стамбула, Варшави і Риму. (Констатую це з повною відповідальністю, всупереч деяким заполітизованим історикам різної – знову чужинецької – орієнтації, котрі досі проповідують несформованість нації.)

Подібний прорахунок трапився з вірменами-уніатами. Основною конструктивною тенденцією для унії цього східного народу – в релігійному плані – могло бути антиісламське спрямування, поєднане хоч би навіть зі слабкою надією на підтримку антитурецької боротьби. (Що саме такі надії були, підтверджує історія вірменської унії в її турецькій гілці, діяльність Ізраеля Орі на початку XVIII ст. та його балансування між Римом і Московією). Однак польські державні інтереси, що їх розуміли дуже вузько, і тут взяли верх. Вірменська унійна єпархія в Україні з невідомих міркувань не те що не була об'єднана, але навіть не контактувала з такими ж – правда, ефемерними – єпархіями на Близькому Сході. Антитурецьких тенденцій короткозора польська державна політика боялася як вогню (і це незважаючи на підтримку Туреччиною Богдана Хмельницького та на безпосередню загрозу, яка закінчилася відкриттям частини Правобережжя для Османської імперії). Далекоглядність політики Яна III Собеського, який враховував вірменський антитурецький потенціал на Близькому Сході, не мала продовжувачів. У регіоні це врешті-решт спричинило масову еміграцію дуже мобільного вірменського населення до Молдавії та Трансильванії, де їм не загрожувала пропольська асиміляція, а проугорське уніатство й мадяризація проявилися лише в середині XIX ст., коли турецька загроза остаточно зникла. Подальші наслідки – занепад східної торгівлі Польщі, перехід панівних економічних позицій у містах в інші, єврейські, руки.

І насамкінець трохи загальних міркувань, що стосуються результатів компаративістичних досліджень у цілому. Папський престол обіцяв, безпосередньо чи опосередковано, унійним Церквам Сходу (їх перелічено на початку) захист від ісламу й оборону цю справді, принаймні у XVI–XIX ст., здійснював, добиваючись офіційного визнання підпорядкованих собі Церков у Османській імперії. В історії цих Церков були дуже драматичні моменти, переслідування й винищування. Але Рим намагався більш чи менш ефективно охороняти своїх вірних від панівного мусульманського оточення, перешкоджав їхній релігійній та національній асиміляції. У деяких народів, наприклад, у вірмен (як уже згадувалося), з унією були пов'язані національні сподівання. Майже всі згадані унійні Церкви очолюють досі окремі патріархи, що свідчить про їхню престижність. Вони мають, часто навіть за відносно невеликої кількості вірних, розгалужену єпископську адміністрацію. Унійні Церкви Сходу вважалися і вважаються стабільними.

Функція, яку Рим наклав на унійні Церкви в Україні, була якщо не цілком протилежною, то різко відмінною від ролі орієнтальних унійних Церков. В Україні уніатство не захищало від ворожої чи неприхильної нації – польської, угорської, врешті російської, а навпаки, ставило своїх вірних у залежність від двох перших панівних націй та їхніх конфесій. Рим не добився рівноправності та об'єднання унійної єрархії під єдиним пастирем, що виявилось не тільки у відсутності в кінці XVI – XVIII ст. унійних владик у польському сенаті, а й у відсутності, зрештою досі, як у практично єдиній численній Унійній Церкві, окремого патріархату. Ця Церква та її римське зверхництво не підтримували – особливо у XVII–XVIII ст. – українських національних сподівань, а, навпаки, протягом тривалого часу кидали українців в обійми денационалізації шляхом (формально забороненого) переходу на римо-католицизм.

Колосальна помилка Риму, який у XVII–XVIII ст. займався українською унією рідко й нерадо, без розуміння українських національних проблем, дезорієнтований фальшивою інформацією, що надходила з Польщі (бо нунцій був у Варшаві, а його ніколи не було, хоча б, у Вільнюсі), – й віддав українську унію в польські католицькі руки, – перекреслила шанс українському уніатству стати українською національною релігією (якою став той же польський католицизм). Це була політика втраченого шансу також тому, що Рим ніколи не давав українцям реального захисту від Росії. Унія залишилася непорушним камінцем, який не викликав лавини. Зацікавлення Риму Україною було прямо протилежне за величиною до намагань української Унійної Церкви зацікавити собою Рим. Ситуація в українців та вірмен остаточно склалася аналогічна: коли підвела орієнтація на чужу (римську) допомогу, від неї відмовилися, шукаючи інших орієнтацій. Треба думати, що це були

наслідки погано закладеного на самому початку фундаменту, коли унію (згідно з семантикою слова) між двома рівноправними Церквами замінили «унією» з включенням української Церкви до складу римської структури з підпорядкованим статусом для поступового її поглинання. Інший парадокс виник у зв'язку з підміною об'єктів: замість мати справу з людьми, яким – на становищі українських уніатів – потрібно було забезпечити певні права, а навіть привілеї, католицизм зайнявся плеканням самих лише релігійних ідей.

Рим ніколи не підтримував української національної ідеї, що вже в нових часах доводило до напружених відносин між патріотично налаштованим греко-католицьким духівництвом (А. Шептицький) та Ватиканом. Унійна Церква розглядалася як перехідна та меншовагтїсна в релігійному та національному відношеннях (тому в XVII ст. українські магнатські й узагалі шляхетські роди переходили безпосередньо на католицизм, а не на уніатство). Значну роль у такому ставленні до Української Греко-Католицької Церкви відіграв специфічний характер польського католицизму, підпорядкованого в XVII–XVIII ст. ідеям фундаменталістської Контрреформації, а також, тоді та пізніше, переконанням про релігійну й національну вищість. Аналогічними ідеями керувався угорський католицький єпископат.

У непослідовності Риму, в небажанні зрівняти становище української Унійної Церкви хоча б з позицією унійних Церков Сходу (не кажучи вже про польську й угорську католицьку єрархію), у відмові від ефективного захисту унії від панівних націй, у запереченні української національно-визвольної ідеї треба шукати причини реального відступу унії в XVII ст., підстави неперетворення її в можливу національну Церкву, причини велетенських денационалізаційних втрат уніатства у XVIII–XX ст., остаточного занепаду унії на території Російської імперії в першій половині XIX ст. Як це не гірко усвідомлювати, але під час цих процесів українська Унійна Церква часто була в ситуації між молотом та ковадлом: ненависною для явних ворогів з Півночі та нелюбою для непевних друзів із Заходу й Південного Заходу. Всі ці питання – в компаративістичному плані із залученням джерельного матеріалу з історії унійних Церков Сходу – необхідно вивчати на базі об'єктивних досліджень.

Опубл. за: *Дашкевич Я.* Унія українців та унія вірменів: порівняльні аспекти // На перехресті культур: Зб. наук. праць на пошану Леоніда Рудницького з нагоди його 70-річчя. – Львів; Філадельфія, 2008. – С. 606-639.

Інші публікації: *Дашкевич Я.* Унія українців та унія вірменів: порівняльні аспекти // Берестейська унія (1596-1996): Ст. й матеріали. – Львів, 1996. – С. 74-86; *Його ж.* Унія українців та унія вірменів: порівняльні аспекти // *Його ж.* Вірмени в Україні: дорогами тисячоліть: Зб. наук. праць. – Львів, 2012. – С. 1044-1071.

«БЕРЕСТЕЙСЬКІ ЧИТАННЯ»: ВИСТУПИ У ДИСКУСІЯХ

Виступ у дискусії під час обговорення доповіді Сергія Плохія
*«Священне право повстання: Берестейська унія
і релігійна легітимація Хмельниччини»*

Перед тим як безпосередньо перейти до дискусії щодо цієї доповіді, хотілося б зробити кілька загальних зауважень, які значною мірою стосуються всіх виступів. Це окремі методологічні та джерелознавчі проблеми, що виникають перед істориками, які досліджують XVII ст.

Перша методологічна проблема – чи ми тепер здатні зрозуміти, пізнати, осмислити дії людей та суспільні процеси минулого. Я ворог нігілістичного чи агностичного ставлення до минулого і вважаю, що, наприклад, події XVII ст. в Україні та довкола України можемо реконструювати досить задовільно, а з цих фактів – робити обґрунтовані висновки, звичайно, за умови менш-більш повного та критичного використання історичних джерел. Іншими словами, вважаю – як і наші доповідачі – що суспільство XVII ст. з його тривогами, надіями, сподіваннями ми пізнати можемо.

Але тут вклинюється друга методологічна проблема. Сьогодні розглядаємо всі ці події з дистанції трьох – трьох з половиною століть. Погляд з дистанції, коли відомо, які наслідки мали певні кардинальні події або до чого довели певні процеси, також дуже потрібний. Але чи ми в цьому разі не надто осучаснюємо події, чи не підганяємо їх під ті доктрини, яким ми, історики, особисто або колективно поклоняємося? Це питання поки що залишаю без відповіді – вона є у виступі кожного доповідача. Осучасненням називаю, на чому особливо наголошую, не вживання сучасної термінології (часто набагато точнішої, ніж у XVII ст.), а підміну понять.

І врешті третя джерелознавча проблема. Так якось склалося (це вже захоплення сьогоденням з його відозвами, маніфестами, заявами, деклараціями і тому подібними документами), що робимо висновки – або шукаємо підтвердження для них – у першу чергу на основі письмових документів, у яких все має бути заманіфестовано, задекларовано, в загальному – записано.

Проте XVII ст. – це не XX ст., і ми повинні робити висновки, тим паче якогось принципового характеру, не лише з письмових заяв, а також із самих подій. На жаль, вивчаючи історію ідеологій і боротьби ідеологій, релігійних та нерелігійних, з якими нам і доводиться насамперед мати справу, не завжди вдало конфронтуємо з фактами. У такий спосіб виникають протиріччя в результатах досліджень, які ми в кращому разі якось обходимо, а в гіршому – замовчуємо.

Саме з цього я хочу розпочати свої зауваження до доповіді проф. С. Плохія «Берестейська унія і Богдан Хмельницький», яку ми почули під трохи зміненою назвою (може, не дуже вдало зміненою – бо матеріал явно виходить за межі поданого заголовка) «Священне право повстання: Берестейська унія і релігійна легітимація Хмельниччини».

У чому тут, на мою думку, протиріччя? Вивчення козащини, її виявів у першій половині XVII ст., врешті постаті самого Богдана Хмельницького говорить про явний релігійний лібералізм (часом, можливо, навіть індиферентизм), очевидно, в межах різних відгалужень християнства. Козаки під час Тридцятилітньої війни воюють майже виключно на католицькому, римо-католицькому, боці – хоча це й найманці, але перебування їх у лавах католицьких військ не могло не вплинути на їхні переконання та уявлення. Сам Богдан вчиться в єзуїтській колегії (що, може, й ставить під сумнів його православну ортодоксальність – однак цього питання ніхто не хотів висвітлювати). Його два відомі куми (Кричевський, Лутовідзький) римо-католики. Римо-католиків та й протестантів без перешкод приймали в козацьке військо, і вони доходили до високих посад (цей же римо-католик Кричевський, пізніше протестант Немирич і нарешті Дунін-Борковський та десятки представників католицької або окатоличеної шляхти). Чи при цьому проводився офіційний обряд переходу з католицизму на православ'я (перехрещування, обов'язкове в Московській державі) – більш як сумнівно. Для християн в Україні воно не було потрібне. До обряду хрещення були зобов'язані тільки євреї, які приймали православ'я і які після вихрещення також часом займали згодом високі посади (рід генеральної старшини Марковичів, наприклад). На Запоріжжі звичай вступу до товариства – незалежно від первісної релігії, національності (а там були іспанці, італійці, французи – отже, нібито «закляті» католики) – був до примітивного простий. Зрештою, щодо цих проблем я відкликаюся до відомих досліджень Липинського.

Здається, з цього протиріччя між фактичним релігійним лібералізмом козацтва (як і самого Хмельницького) та програмною боротьбою за православну, грецьку, а частіше просто «руську», «нашу» релігію можна вийти лише єдиним шляхом. Велася боротьба не виключно за релігійні ідеї, якими нераз тільки прикривалися, а за національні, тому й винищували поля-

ків-католиків, євреїв-юдаїстів, якщо ті не переходили на «нашу», «руську» сторону, – перших як ворогів нації (якщо вони такими виступали у своєму магнатсько-шляхетському засліпленні), других – як їхніх посібників. З уніатами, а також з деякими магнатами-православними (наприклад – Кисіль), котрих явно вважали за колаборантів, не релігійних, а антиукраїнських (особливо це стосується церковної верхівки), поводитись як зі зрадниками. До речі, перших (усупереч тому, що говорив С. Плохій) також переслідували й нищили, якщо вони не відмовлялися від уніатства. Бо на території, охопленій повстанням, унія була ліквідована.

Таким чином, тема для дискусії: релігійна православно-католицька (уніатська) ворожнеча чи ворожнеча національна – українсько (русько)-неукраїнська (включаючи сюди й українських колаборантів)?

З чим я не можу погодитись у доповіді проф. С. Плохія? Це надто великий європоцентризм при поясненні фактичного чи уявного «священного права повстання». Україна не була ізольована від Франції, Нідерландів, Англії (пригадаймо козаків – може, й самого Хмельницького – під Дюнкерком), але чи вона мала потребу використовувати державно-правні принципи, опрацьовані на тамтому ґрунті? Думаю, що Україну XVII ст., розташовану на Великому кордоні між цивілізаціями Європи та Азії, де власне азіатські впливи були дуже відчутні (зокрема серед козацтва), не треба надто європеїзувати. Своє «право повстання» вона творила не на підставі державно-правних трактатів, а на підставі тих реальних умов колоніального гноблення, які в ній панували. Так, як і Річ Посполита черпала своє «право придушення повстання» не із західноєвропейського джерела, а з намагання зберегти імперію. Ріки крові, які тоді пролилися як з одного, так і з іншого боку, по-європейському не пахнуть.

Починаючи, по суті, цим своїм виступом обговорення доповідей, хочу висловити побажання, щоб це обговорення слугувало висвітленню об'єктивної правди, а не стало черговим виявом емоцій, яких у всіх нас є чимало. Тому я закликаю до річевої, змістовної, поміркованої та спокійної наукової дискусії.

Виступ у дискусії під час обговорення
доповіді Гергарда Подскальського
*«Берестейська унія з перспективи Вселенського
(Царгородського) патріархату в XVII столітті»*

На відміну від Польщі та Росії, у ставленні яких до Берестейської унії та її наслідків у різному співвідношенні поєднувалися релігійні та політичні моменти, позиція Царгородського патріархату (а також інших східнохристиянських патріархатів – Антіохійського, Єрусалимського, Александрійського)

була зумовлена передовсім богословськими – та й економічними (грошові пожертвування з України) – мотивами. Бо вважати, що східні єрархи були виразниками, наприклад, турецького погляду на проблеми унії, – важко.

Тому хочеться подякувати о. проф. Гергардові Подскальському за стислий теологічний огляд ставлення Царгорода до Берестейського поєднання. Це тим цінніше, що в Україні ми лише поволі починаємо звикати до постановки таких проблем саме в богословському плані (протягом десятиріч т. зв. радянської науки намагалися запроваджувати переважно літературознавчий підхід, філософський та релігієзнавчий був уже згори запрограмований в антиримському руслі). Українська проблематика для о. проф. Подскальського не є чужою. Він відомий дослідник східно-слов'янського богослов'я, а його праця «*Christentum und Theologische Literatur in der Kiewer Rus' (988-1237)*», що побачила світ у Мюнхені 1982 р., стала у свій час науковою сенсацією – викликала тоді понад 40 (наскільки мені відомо) здебільшого ґрунтовних рецензій (треба шкодувати, жодної – крім однієї реферативного типу – з українського боку). Ця книга символізувала повернення аналітичних студій над давньокиївською літературою на теологічні рейки.

До дуже сумлінного переліку літератури та джерел, наведеного в доповіді, я додав би ще велику працю Оскара Галецького «*Unia Brzeska w świetle współczesnych świadectw greckich*», опубліковану в першому томі «*Sacrum Poloniae Millennium: Rozprawy – szkice – materiały historyczne*» (Рим, 1954).

На мою думку, один з найважливіших висновків, до якого дійшов о. проф. Подскальський, аналізуючи, зокрема, такі видатні зразки релігійної полеміки, як обмін листами між патріархом Мелетієм I Пігасом з Александрії та київським митрополитом Іпатієм Потієм у 1599-1602 рр., висловлено в цих словах: «Безсумнівно, це листування належить до найзмістовнішого богословського обміну думками про Берестейську унію, яке будь-коли відбувалося між православними і католиками. З усіх заторкнутих тут суперечностей вирішальними видаються розбіжності в поглядах на богословську науку та навчання священників, які до сьогодні залишаються неподоланою прірвою між Заходом і Сходом. Перешкодою на шляху до об'єднання є не дрібні догматичні незгоди, а різна ментальність, породжена неоднаковим розумінням богослов'я і відмінною структурою його викладання».

Загальний висновок з доповіді напрошується такий: незважаючи на дуже важкий стан, Царгородський патріархат, його діяльність, діяльність інших східних патріархів в Україні зміцнювали опір православної єрархії, і не лише її, але й цивільної козацької адміністрації супроти католицизму та уніатства.

Виступ у дискусії під час обговорення
доповіді Терези Хинчевської-Геннель
«Берестейська унія в XVII столітті з польської точки зору»

Перед тим як безпосередньо приступити до обговорення доповіді, мені хотілося б нагадати, що пані проф. Хинчевська-Геннель є автором дуже новаторської – не тільки для свого часу, але й на сьогодні – монографії «Świadomość narodowa szlachty ukraińskiej i kozaczyzny od schyłku XVI do połowy XVII w.», яка з'явилася друком у Варшаві 1985 р. Ця робота (а також її автор) стали об'єктом досить бруталного й ненаукового нападу молодих тоді польських істориків, які, виходячи з певних ідеологічних засад, заперечували існування української національної свідомості (а отже, і консолідованого українського народу) в кінці XVI – першій половині XVII ст. Пані Хинчевська-Геннель відбила ці напади в переконливій, на мою думку, полемічній статті. Її пізніші праці, як і сьогоднішня доповідь, свідчать, що свої висновки протягом десяти років вона зуміла поглибити й обґрунтувати новим матеріалом, зокрема таким, що стосується Берестейської унії.

Я би сказав, що ця доповідь побудована за іншим методологічним принципом, ніж ті, які ми вже прослухали. Якщо два попередні доповідачі, використовуючи досить широку джерельну базу, намагалися перенести нас в епоху кінця XVI – XVII ст., реконструюючи погляди та ідеї того часу, то пані Хинчевська-Геннель, поряд з викладом подій минулого, зайнялася проблемою встановлення значення – переважно негативного – унії для Польсько-Литовської держави XVII ст. Це погляд з історичної перспективи, причому в своїх суворих судженнях – з позиції користі для польської державної доктрини (*racji stanu*) – вона мала попередників у польській історичній науці. На їхнє переконання (зокрема проф. З. Вуйцика), унія виявилася для Польщі не лише непотрібною, але й просто шкідливою, якщо не згубною. Міркування пані проф. Хинчевської-Геннель дуже добре ілюструють відому максимуму, що *historia est magistra vitae*, очевидно, для тих, хто хоче знати правдиву об'єктивну історію та вчитися на її уроках.

Користаючись з нагоди, хочу поставити питання про доцільність чи недоцільність, успіх чи невдачу унії трохи в іншій площині. Чому унія в Україні виявилася саме такою, а не іншою, чому дала саме такі, а не інші результати?

Хочу розглянути проблему в компаративістичному плані. Унія в Україні не була єдиним такого типу церковним союзом; Рим робив спроби налагодити релігійні зв'язки з іншими християнськими Церквами, православними і неправославними, причому більшість цих спроб, які не завжди можна кваліфікувати як невдалі, припадає саме на XVII – першу половину XVIII ст. Унійна діяльність велася Римом на великих просторах Близького Сходу,

переважно в т. зв. Леванті. Не буду затримуватися на історії цих унійних рухів, а тим більше, не характеризуватиму їх з богословської точки зору (про це написано чимало праць), а коротко згадаю, що йдеться про такі Церкви: у Лівані та Сирії – про Маронітську Церкву, де унія завершилась у XVIII ст.; Греко-Католицьку (мова йде про Церкву, до якої належали етнічні греки та інші еллінофони, які вживали грецьку мову в церковному богослужінні), або Мельхитську, злука з якою була здійснена у XVIII ст.; Халдейську (також Ассиро-Халдейську), унія з середини XVI ст.; Сирійсько-Католицьку, унія з початку XVII ст.; в Україні та в Туреччині – про Вірмено-Католицьку Церкву, унія в першій половині XVII ст.; в Єгипті – про Копто-Католицьку Церкву, унія в першій половині XVIII ст.

Всі ці унійні Церкви досі очолюють окремі патріархи. Без сумніву, у виникненні цих Церков важливу роль відігравали не лише богословські, але й політичні мотиви: Рим обіцяв – прямо чи непрямо – захист від ісламу і захист цей справді, принаймні у XVII–XVIII ст., надавав, добиваючись офіційного визнання підпорядкованих собі Церков від султанів Османської імперії. Іншими словами, Рим більш чи менш ефективно намагався охороняти своїх вірних від панівного мусульманського оточення, оберігав їх від релігійної асиміляції, перекінчництва. У деяких народів, наприклад, у вірмен з унією були пов'язані національно-визвольні сподівання – боротьба ліги, очоленої папою, з Туреччиною могла сприяти відновленню національної державності. Унійні Церкви вважалися і вважаються стабільними.

Функція, яку Рим покладав на унійну Церкву в Україні, була, якщо не цілком протилежною, то в кожному разі іншою, ніж у східних унійних Церков. Уніатство не захищало від неприхильної, скажімо так, панівної нації – польської, а навпаки, ставило своїх вірних у залежність від неї та її релігії. Рим не добивався рівноправності для унійної єрархії, що проявилось не тільки в недопущенні унійних владик до сенату Речі Посполитої, але й у відсутності (навіть до сьогодні) – у єдиній з унійних Церков – окремого патріархату. Рим не підтримав окремої русько-української національної ідеї. Очевидно, значну роль тут відіграв також специфічний характер польського католицизму, захопленого не лише релігійними контрреформаційними ідеями, а й ідеями національної вищості. При цьому унійна Церква розглядалася як перехідна в релігійному й національному відношеннях (тому українські магнатські й узагалі шляхетські роди переходили безпосередньо на католицизм, а не на уніатство). Ця Церква та її римське зверхництво не виправдали жодних українських національних сподівань, а навпаки, протягом тривалого часу кидали українців в обійми денационалізації.

На мою думку, саме у непослідовності Риму, в небажанні зрівняти становище української унійної Церкви хоча б зі становищем унійних Церков

Сходу, у відмові від ефективного захисту унії від панівної нації треба шукати причину її реального відступу в XVII ст., велетенських денаціоналізаційних втрат уніатства у XVIII – на початку XIX ст., а також остаточного занепаду унії на території Російської імперії в першій половині XIX ст. І тут, здається, ми маємо наочний приклад, що історія не стала вчителькою життя.

Те, про що я говорив, також, думаю, є матеріалом для дискусії.

Виступ у дискусії під час обговорення
доповіді Тетяни Опаріної
«Сприйняття унії в Росії XVII століття»

Доповідач пані Т. Опаріна, відомий дослідник російської богословської літератури XVII ст., дала дуже сугестивну – і дуже щиро викладену – картину розвитку російського православного фундаменталізму, який спершу не лише не сприйняв існування унії взагалі (відкидаючи її автоматично як вияв антихристиянського латинства), а й з дуже великою підозрою поставився також до української антиунійної полемічної літератури, звинувачуючи її, на початках, у відсутності ортодоксального «благочестія». У Російській Церкві XVII ст. тенденції традиціоналізму та ізоляціонізму майже постійно брали верх, спроби церковної реформи (ніконівської) ніколи не були доведені до кінця, західний (латинський) вплив хоча й проникав, однак з великими труднощами та й то невеличкими дозами.

До особливо позитивних сторін дослідження д-ра Опаріної я залічив би дуже рельєфне висвітлення щільного поєднання – характерного для тогочасної Росії – релігійної та національно-державної первин (якого українська історіографія релігійних рухів переважно боїться), через призму якого й розглядається боротьба з унією, справжньою та вигаданою. Бо звинувачення в схиланні до уніатства слугувало зброєю для дискредитації окремих осіб у середовищі Російської Православної Церкви навіть тоді, коли жодних реальних підстав для таких звинувачень не було. Пані Опаріна дуже переконливими мазками змалювала атмосферу глибокого консерватизму, ксенофобії й обскурантизму московського православ'я, в обіймах якого врешті-решт у другій половині XVII ст. опинилося також православ'я кийське.

Як характерну й надзвичайно симпатичну з наукового погляду рису я б відзначив звертання доповідачки не тільки до опублікованих джерел та друкованої фахової літератури, а й до дуже багатой, досі ще не використаної до кінця рукописної спадщини, що зберігається в російських бібліотечних та музейних колекціях.

Підбиваючи своєрідний підсумок сьогоднішніх читань, звернімо увагу на незвичайно складне становище, в якому існувало українське релігійне,

а одночасно й національно-культурне життя в XVII ст. Воно опинилося десь посередині між двома полюсами – між православним фундаменталізмом та католицькою Контрреформацією. Здається, не буде перебільшенням висновок, що це було становище між молотом і ковадлом, за якого умови для розвитку власної, самостійної релігійної й національно-культурної думки, а тим більше церковної адміністрації були зведені, врешті-решт, до мінімуму.

Справа духовного впливу України на Росію, який досить яскраво виявився в пізніші петровські часи (про що часом багато говориться в ейфоричних тонах), виходить поза хронологічні межі наших сьогоднішніх читань – зрештою, цей вплив чи внесок здійснювався лише в межах, визначених згори деспотичною владою.

Опубл. за: *Дашкевич Я.* Виступи в дискусіях стосовно доповідей С. Плохія, І. Подскальського, Т. Хинчевської-Геннель, Т. Опаріної // *Держава, суспільство і церква в Україні у XVII столітті: Матеріали Других «Берестейських читань»* (Львів, Дніпропетровськ, Київ, 1-6 лютого 1995 р.). – Львів, 1996. – С. 13-16, 64-65, 108-110, 164-167.

ТРИ АРМЯНО-КЫПЧАКСКИХ ЗАПИСИ ЛЬВОВСКОГО АРМЯНСКОГО ДУХОВНОГО СУДА 1625 г.

Из оставшихся неопубликованными армяно-кыпчакских текстов львовских коллекций¹ нами подобраны дальнейшие три записи, составленные в 1625 г. в львовском армянском духовном суде, представляющие интерес с точки зрения как лингвистического, так и историко-юридического источниковедения.

Записи, датируемые 10-14 апреля н. ст. 1625 г. (= 31 марта – 4 апреля ст. ст. 1074 г. армянского летосчисления)², сохранились в качестве выписки («минутки») из книги львовского армянского духовного суда, изготовленной в этом же 1625 г. в связи со спорным делом об опеке, разбираемом сначала в духовном, а в дальнейшем в армяно-польском суде во Львове. Выписка сохранилась в физически хорошем состоянии³.

Ввиду отсутствия синхронного польского перевода, издается только армяно-кыпчакский текст вместе с современным переводом на русский язык.

1625 г., апреля 10, 12, 14. – Львовский армянский духовный суд разбирает спор между Яном Голубовичем-Ивасковичем (Яшковичем) и Греском Дер Лукашовичем, с одной стороны, а Вартиком Норсесовичем и его женой Зузанной, с другой, по поводу причитающейся Зузанне четвертой доли наследства, а также соглашается на передачу дела для окончательного решения в львовский армяно-польский суд.

¹ Предыдущие публикации см.: *Rocznik Orientalistyczny*. – Warszawa, 1969. – Т. 33. – Zesz. 1. – S. 77-96; 1970. – Т. 33. – Zesz. 2. – S. 67-107; 1973. – Т. 35. – Zesz. 2. – S. 123-135; 1974. – Т. 36. – Zesz. 2. – S. 119-131; Т. 37. – Zesz. 1. – S. 47-60; 1975. – Т. 37. – Zesz. 2. – S. 33-47; 1977. – Т. 39. – Zesz. 1. – S. 85-132; 1978. – Т. 40. – Zesz. 1. – S. 49-69; *Folia Orientalia*. – (1969), 1970. – Т. 11. – S. 123-137.

² Об ошибке писаря при переводе даты из старого стиля на новый (или наоборот) см. прим. 5

³ Центральний державний історичний архів УРСР у Львові (далі – ЦДІА). – Ф. 52. – Оп. 1. – Спр. 136. – Арк. 421-423.

А. Армяно-кыпчакский текст

F° 421r°

*bóldu ilóvda ermēni t'v-
aganīna k'ora r'ht [= 1074]suna
abril ā [= 1]inda da nēmič k'a-
lendarīna k'ora d[ie] 10 aprilis
a[nn]o 1625*

- (5) *bugungi k'unnu turup obličnĭe duḫóvniy t'ora alnĭna
ilóv š[a]h[a]r[ni]ng ermēnilarnĭng pan ĭan holub oylu ĭask'ovič hēm
pan grēs'ko d[é]r luk'ašovič opék'unlarĭ udžmaḫli džanli pan
šimk'onun tarafač'kinĭn potomok'larinĭn ḫaysilarĭy ḫoldular*
- (10) *duḫóvniy t'oradan k'i žamgoč ét'k'ay rēlačĭa égar pan var-
tik' nór'sēs ohlu hēm sĭnarĭ anĭn pani šušān pozvanĭ ésa-
lar na rēlačĭa ét'tiy k'i zapozvanĭ dĭrlar bugunga prēto
iž k'i turmadĭlar na ḫóldular opék'unlar k'i avalgi k'ontu-
mačĭa bolgay zapisanĭy nēniy otrimat ét'tilar da ĭana*
- (15) *ḫóldular k'i žamgoč pridaniy bolgay pozvat ét'maḫ'ka k'ĭensi-
larĭn ḫaysin t'ora duḫóvniy pridat ét'tiy k'i k'ĭelir ša-
patk'ungiy k'unga zapozvat ét'k'ay k'ĭendilarĭn
bóldu ilóvda ermēni t'v-
aganīna k'ora r'ht [= 1074]suna
abril p̄ [= 2]inda da nēmič k'a-
lendarĭna k'ora d[ie] 12 aprilis
a[nn]o 1625*
- (20) *bugungi k'unnu turup obličnĭe duḫóvniy t'ora alnĭna
ilóv š[a]h[a]r[ni]ng ermēnilarnĭng pan ĭan holub ohlu ĭašk'ovič*
- (25) *hēm pan grēs'ko d[é]r luk'ašovič opék'unlarĭ udžmaḫli džan-
li pan šimk'onun tarafač'kinĭn potomok'larinĭn ḫaysilarĭ*

F° 421v°

- ḫóldular k'i žamgoč ét'k'ay rēlačĭa égar pan vartik'niy nór-
sēs oylun hēm sĭnarĭn anĭn pani šušānĭy pozvat ét'ip ésa bu-
gunga na rēlačĭa ét'tiy k'i zapozvanĭy dĭrlar
a iž k'i pēsonalitēr alay pan vartik' nēčĭk' sĭnarĭ pani šu-
šan turup turlar na ak'torlar bu turlu própósičĭaniy vi-
dat ét'tilar pozvanĭlarga ḫaršĭ
tēnóru própósičĭanĭn
bilip anĭ k'i bu ĭerdan tēstamentlar poḫodit ét'iyĭer hēm k'roronk'lar
da alay k'i (?) k'ĭendilarĭndan k'vitlar da munda bolĭyĭer na anĭng*

- (10) *uĉun bérđix munda zapozvat étma pani zuzanniy hém pan vartik'niy ĵódĵasın anıng do k'vitu ĵenéralnėgo da aniy priznat étmaĵk'a nédan k'ĵensilarına dosit boldu bu vēĉtan k'i bolup biz opék'unlar oylanlarına hém dobrolarına niėgdı uđĵ-maĵli dĵanlı malĵunėk'larning pan űimk'onung d[ė]r mik'ayiel oy-*
- (15) *lunun da sinarining anıng pani ĵosk'anıng ĵardaűimizniėng bizim vıdat éttiĵ pan vartik'k'a nórśes oyluna pozvanıėga ĵohari miĵanóvaniy natėnĉas pani zuzannaga ĵaysilarına ata ana ĵayından hém ĵardaűlarından miĵalk'odan pripadnut éttiy dĵortunĉi payga igi sumienĵa bla k'orguzup*
- (20) *floru 8002 gr[oű] 15 dayın bérđix k'ĵendilarına altın k'umuű ěki t'urlu t'onlar mėnski hém bĵaloglovski riűtunok'lar hém ĉına bayır avadanli k'i ov sprėntiy f[loru] 1347 gr[oű] 23 ĵaysi k'i dĵortunĉi payga tuűtu nėni k'i bir bir sarnadiĵ k'ĵensiy-larına a nė k'i tik'aĉĉya boliyĵer ĵohargi 8002 floru gr[oű] 15*
- (25) *uĉun na bu t'urlu t'oladiĵ da bérđix k'ĵendilarına naprud a[nn]o 1624 d[ie] 28 mayis pozvanilarga floru 4000 ĵoltĵaları usna da obligaciaları usna pan k'irk'ornung holub oylunung da pan grėsk'onung nórśes oylunung ĵaysi oblig ĵulux étiyĵer ědi ĉaĵ pozvanilarning t'oyuna*
- (30) *dėg na xaĉan t'oydan songra boldu zaraz anınkı oblig-niy bizdan napriĉĉa bolup aliĵ aldılar pan k'irk'or pan grėsk'o bla biz ěsa inandiĵ pozvanilarga bir nėma ĵaman iűanmiyin k'ĵendından na ĵolarbiz biylik'inzdan*

F° 422 r°

- {biz ěsa inandiĵ pozvanilarga bir nėma ĵaman iűanmiyin k'ĵendından na ĵolarbiz b[iy]l[i]k'[i]nzdan} k'i sorgaysiz pozvanilardan k'i aldılar miy bizdan anınkı 4000 florumu na t'ora du-ĵóvniy sordu stronadan pozvaniy nė usna aytıy pan vartik'
- (5) *k'i dali miy bili aliė niė priznavam niėĵ miy lidĵbiė uĉniĵon z opiėki ĵak'uz iĵ do prava naűėgo potrėbnėgo dal pozvaĉ dayın povodoviy strona aytıy k'i bérđix pozvanaga pani zuzanga ĵoltĵasiy usna pan vartik'niėng vipravaga oĵındostvo-ga t'on oprax'ka da ozga vipravasına anıng f[loru] 1422 gr[oű]*
- (10) *15 na ĵolarbiz b[iy]l[i]k'[i]nzdan sorunuz pani zuzannadan ĵesl-ti miy k'ĵendina aldi miy bizdan bu sb[idag]niy na sorganiy usna pani zuzanna aytıy dal miy pan ĵan ĵėdno niė vim za ĵak'on sumėy vűak'ėm dal rėyėstr prinĵėűĉ ĵėgo poraĵiĵėmiy pan vartik' aytı űė siė ĵa tu niė bėndė vam spravoval do t'ė-*

- (15) *go pan ian aytii k'i bėrdim sana ot'unč 80 lėv'ov[i] 68 gr[oš] nė xaytiyiėrsėn pan vartik' ayti k'i priznavat ėtman sizga bir nėma bunda da ni tiž k'vitovat ėtman čax mana barčada dosit bolmiyin da aval mana spravičca bolmiyin da hėsėpni ėtmiyin z opiėk'i xaysin k'i pan grėsk'o xardašim ašira mana pri-*
- (20) *običat ėtiniž lublindan hali hromničnii yarmark'tan ziyxačca bolup ėtma dayin aytii pan ian k'i bėrdix sana uč širotanėng činasin bayir avadanlxin borč'ka floru 342 gr[oš] 16-lx xaysin običat ėtin t'olama bu t'urlu panna hannanėng t'oyuna f[loru] 98 gr[oš] 8 da xalga-*
- (25) *nin bu t'oynun iilina pan vartik' aytii k'i k'onu dur borč-lu mėn nėčik' aytiiyėrlar 98 florumu gr[oš] 8-nii t'oyuna panna hannanėng bėrma a xalganin ėki iilda t'oydan nėni k'i xoldular ak'torlar k'i zapisanii bolgay aytii k'i xoy iohariy mianovanii sumalarni da priznat ėtsin pozvanii ayti*
- (30) *k'i bir nėmanii priznavat ėtman da aliiyėrmėn k'iendima t'oraga t'ora duxovnii bėrdi na dėlibėračion pan vartik'ka iuvux k'iėlir i xpašk'unga pėrsvadovat ėtip da napominat ėtip k'i nėčik' k'rėvnilar pamiatat ėtip sovuk' usna ortalarina zhodičca bolgaylar da v šrank'i pravne*
- (35) *k'irišmagaylar*

F° 422 v°

pri tim zaraz opėkunlar zanėsit ėttilar protėstačia nėmičca iazgan xaysin xoldular k'i sarnalgay da ak'talarga priiėnti bolgay nėnii otrimat ėttilar xaysi protėstačia alay opivat ėtiyiėr soz sozdan nėčik' ašaha

- (5) *protėstuiėmi šie na pana bartoša nėrsėsoviča žė on do sondu vašmosci bėndonč obviėščoniy pirsi raz niė stanol aliė navislėnė niėsiė z tiy spraviy xononč tė spravė zatlumič poziva pana iana holuboviča v tiy-žė spravė do pana voyta v čim iy ak'toratum xė nam viuvač prėto iž mi tu*
- (10) *pjėrvii mu ak'čion intėntovali i tėraz protėstuiėmi šie dė prioritatė ak'toratus nostri a ta iėgo prėpėditoria ak'čis niė možė nič šk'odzič ak'toratovi našėmu*
boldu ilovda ėrmėni t'v-
aganina k'ora rht [= 1074]suna
- (15) *abril t̄ [= 4]suna da nėmič*
k'alendarina k'ora d[ie] 14 aprilis
a[nn]o 1625

- bugungi k'unnu turup obličnjē duχóvniy t'ora alni-*
na pan vartik' nóršēs ohlu pozvaniy da podat étti in
 (20) *parata k'opia nēmičča iazgan dēk'laraciāsīn pri bitnós-*
ci povodoviy stronanīn pan iannīn holub ohlu jašk'ovič-
nīn da pan grēsk'onun d[è]r luk'aš oylunun opēk'un-
larnīn udžmaxli džanlıy pan šimk'o tarafačkinīn po-
tomok'larīnīn bu turlu ēsēnciasīy ol dēk'laraciānīn ēdi
 (25) *žē ia imiēniēm svim iy malžonki svojēy iak'o opēk'un pro*
finali dēk'laró iēnšjē vašmoscjom žē sje tu in hok' foro
ēt iudicio s panēm opiēk'unēm v zadnē moviy iy alterk'a-
čjē niē vdayiē aliē iak'om sje bral na prēslim sondziē ad
forum k'onpētēns do sondu potrebnēgo lvovsk'jēgo ormiēn-
 (30) *sk'jēgo gdižēm juž spravē od pozvou začionl k'um toto k'avzē*

F° 423 r°

- huius ēfēktu biērēnsjē tam sje to in illo foro pok'azē iēs-*
lim čo vizionl albo niē vzionl k'to k'omu čo viniēn albo spravovac
sje poviniēn
t'ora duχóvniy bununki dēcizia ētiyjēr poniē-
 (5) *važ bu duχóvniy t'orada pozvaniy pan bartoš nor-*
sēsovič pan ianga opēk'unga hēč bir nēma priznavat ēt-
mas da anīn artina k'vitovat ētma k'lamas ēvét bračsje
bolijēr ad forum k'ompētēns t'orasina ērmēnilarnīng ilov-
nung anda xayda k'iēnsilarīn povodundan k'iēnsinīng
 (10) *zapozvat ētip tir na k'iēnsin k'um toto ēfēktu k'avzē*
odēslat ēttiy bu dēkrēt b[i]la srodk'uionci xaysi dēk-
rētniy stronalar priniat ētti
misk'o bohdan oyl[u] ak'talardan duχóv-
duχóvniy t'oran[iŋg] niy t'oranīng ilov
 (15) *pisarīn m[anu] p[ro]pria] š[a]h[a]rn[iŋ]g ērm[é]n[i]-*
l[a]rn[iŋ]g vidani

[Печать львовского армянского совета старейшин⁴]

[Надпись на обороте f° 423:] Ex actis Armenorum 1621 [!]

ЦДИА. – Ф. 52. – Оп. 1. – Спр. 136. – Арк. 421-423. (Заверенная копия).

⁴ Описание печати см.: Дашкевич Я. Р. Армянские общественные печати на Украине (XVI–XVII вв.) // Banber Matenadarani. – Erevan, 1973 (1974). – № 11. – P. 242-243.

Б. Русский перевод

Состоялось во Львове, по армянскому летосчислению 1 апреля 1074, а по польскому календарю 10 апреля 1625 года⁵.

Сегодня перед духовным судом армян города Львова предстали лично пан Ян, сын Голуба, Ивасковиц и пан Греско Дер Лукашовиц, опекуны потомков блаженной памяти Шимки пана Тарафацкого, которые просили духовный суд о том, чтобы ризничий сделал заявление, были ли пан Вартик, сын Норсеса, и его супруга, пани Шушан, позваны [в суд].

Потом он, [ризничий] сделал заявление [о том], что они были позваны на сей день, но не предстали.

Потом опекуны просили о том, чтобы был записан заочный приговор, что и получили. И снова просили о том, чтобы упомятому ризничему было поручено позвать их [в суд], к чему духовный суд еще добавил, чтобы позвал их на субботу⁶.

Состоялось во Львове, по армянскому летосчислению 2 апреля 1074, а по польскому календарю 12 апреля 1625 года.

Сегодня перед духовным судом армян города Львова предстали лично пан Ян, сын Голуба, Яшковиц и пан Греско Дер Лукашовиц, опекуны блаженной памяти пана Шимки Тарафацкого, и просили о том, чтобы ризничий сделал заявление, были ли пан Вартик, сын Норсеса, и его супруга, пани Шушанна, позваны [в суд] на сей день.

Потом он, ризничий, сделал заявление, что они были позваны [в суд].

А так как равно пан Вартик, как и его супруга пани Шушанна, лично предстали, истцы сделали в дальнейшем против ответчиков предложение такого рода.

Содержание предложения:

«Известно, что из этого места происходит [запись] завещаний и предбрачных договоров (кроронков) и что здесь также находятся их квитанции. Следовательно, по этому же поводу мы поручили позвать сюда пани Зузанну и пана Вартика, ее супруга, для общего расчета и для того, чтобы признали, в чем они удовлетворены по тому поводу, что мы когда-то стали опекунами детей и имущества блаженной памяти супругов пана Шимки, сына

⁵ В действительности 1 апреля 1074 г. = 11 апреля 1625 г., а 10 апреля 1625 г. = 31 марта 1074 г.

⁶ 12 апреля 1625 г.

Дер Микаела, нашего брата, и его супруги, пани Хоски. Мы выдали вышеупомянутому ответчику, пану Вартику, сыну Норсеса, [а] в это время пани Зузанне – которым досталась четвертая доля [наследства] после тещи и тещи и после их брата Михалки. С чистой совестью мы показали 8 002 флорина 15 грошей. Еще мы дали им золота, серебра, два сорта верхней одежды, мужское и женское снаряжение, домашнюю утварь из олова и меди на 1 347 флоринов 23 гроша, которые принадлежали к четвертой доли, [список] которых мы им поочередно прочитали. Потом, что касается вышеупомянутых 8 002 флоринов 15 грошей, мы уплатили им следующим способом: сразу, в 1624 году, 28 мая, мы дали ответчикам 4 000 флоринов по их просьбе и на расписки пана Киркора, сына Голуба, и пана Грески, сына Норсеса, которые расписки служили и [которых] хватало до свадьбы ответчиков. Потом, после свадьбы, мы сразу требовали реализации этой расписки. Взяли пан Киркор с паном Греском, но мы поверили ответчикам, не ожидали от этого ничего плохого. Потом требуем от Ваших милостей, чтобы спросили ответчиков, получили ли они от нас эти 4 000 флоринов».

Потом духовный суд спросил позванную сторону.

Потом сказал пан Вартик: «Мне они дали, но я не признаю, пусть они мне представляют счет из опеки, так как я велел позвать их до нашего нужного (компетентного) права».

Потом исковая сторона сказала: «Мы дали для позванной, пани Шушанны, на ее просьбу, пану Вартику до приданного для украшения, верхнюю одежду, белье и другие вещи до ее приданного – за 1 422 флорина 15 грошей. Таким образом, [просим] Ваших милостей спросить пани Жужанну, взяла ли она себе от нас эти наличные деньги».

Потом пани Жужанна, отвечая на вопрос, сказала: «Пан Ян мне дал, но не знаю, на какую сумму. Ведь я дала список. [Нужно] его принести, произвести подсчет».

Пан Вартик сказал: «Я здесь не буду Вам оправдываться».

К чему пан Ян сказал: «Я Тебе дал в долг 80 левковых [талеров] 68 грошей, когда вернешь?».

Пан Вартик сказал: «Ничего Вам из этого не признаю, а также не дам расписку, пока меня во всем не удовлетворите и пока передо мной не оправдаетесь и не сделаете отчет из опеки, который Вы мне обещали при посредничестве пана Грески, моего брата, пока еще Вы не прикатали из Люблина до ярмарки на праздник Сретения Господня».

Еще сказал пан Ян: «Я дал Тебе олово, медную утварь трех сирот в долг (дат. пад.) на 342 флорина 16 грошей, которые Ты обещал уплатить таким образом: до свадьбы панны Ганны 98 флоринов 8 грошей и остаток на протяжении года [после] этой свадьбы».

Пан Вартик сказал: «Правда, что я должен дать, как они говорят, 98 флоринов 8 грошей до свадьбы панны Ганны, а остаток на протяжении двух лет после свадьбы. То, чего требуют истцы, пусть будет записано!».

И сказал [пан Ян]: «Поставь вышеупомянутые суммы и признай!».

Ответчик сказал: «Ничего не признаю и сам обращаюсь в суд».

Духовный суд отправился на совещание [и решил]: «Пусть они убеждают пана Вартика до ближайшего понедельника⁷ и указывают, что, как родственники, [должны] помнить о любви, и договориться между собой, и не входить в судебное состязание».

При этом опекуны заявили протест, написанный на польском языке, в котором они просят, чтобы он был прочитан и принят в акты, что и получили. Этот протест гласит буквально как следует:

«Заявляем протест против Бартоша Норсесовича, так как он, приглашен в суд Ваших милостей, первый раз не предстал, но делает плутни в этом деле. Желая подавить это дело, он подает в суд до пана войта пана Яна Голубовича по этому же делу. Таким образом, он желает отнять у нас также иск (акторат) потому, что мы раньше задумали эти действия против него, и сейчас мы заявляем протест *de prioritare actoratus* (о первенстве иска), а это его *praepeditoria actis* (препятствие действиям) не может ни в чем повредить нашему иску».

Состоялось во Львове по армянскому летосчислению 4 апреля 1074, а по польскому календарю 14 апреля 1625 года.

Сегодня перед духовным судом предстал лично ответчик, пан Вартик, сын Норсеса, и передал – в присутствии исковых сторон, пана Яна, сына Голуба, Яшковица, и пана Грески, сына Дер Лукаша, опекунов блаженной памяти потомков пана Шимки Тарафацкого – написанную на польском языке готовую копию заявления. Существо этого заявления было такое:

«От собственного имени и от имени моей супруги – в качестве опекуна – *pro finali declaro* (заявляю окончательно) Вашим милостям, что я здесь, *hoc foro et iudicio* (на этом месте и в этом суде), не вступаю с паном опекуном в никакие договоры и споры, но – как я заявил на прошлом суде – обращаюсь *ad forum competens* (в компетентное место), к нужному (компетентному) армянскому львовскому суду, где я уже начал дело от позовов, принимая [их] *cum toto causae huius effectu* (для полного результата этого дела). Там, *in illo foro* (в этом месте) окажется, взял ли я что-нибудь, или не взял, кто кому что должен или должен оправдываться».

⁷ 14 апреля 1625 г.

Духовный суд делает это решение: «Так как ответчик, пан Вартик Норсесович, в этом духовном суде ничего не признает пану Яну, опекуну, и в ничем не хочет ему расписаться, а наоборот, обращается *ad forum competens* (в компетентное место), к суду армян Львова, куда их по своей причине позвал, поэтому посредством [нашего] декрета пересылаем [туда] *cum toto effectu causae* (со всем результатом дела)».

Этот декрет стороны принимают.

Миско, сын Богдана, писарь духовного суда, *m[anu] p[ro]pria* (собственноручно).

Выдано из актов духовного суда армян города Львова.

Кроме публикуемого сейчас армяно-кыпчакского текста-выписки (являющегося заверенной копией текста, извлеченного из книги духовного суда), сохранился также первоначальный текст в книге суда. Книга, охватывающая 140 записей духовного суда за 1625-1630 гг. (их можно рассматривать как оригинал), находилась в коллекции рукописей профессора М. Левицкого (1908-1955). Сейчас она находится во владении д-ра З. Абрагамовича в Кракове. Из нее была опубликована состоящая из 16 слов фраза (из записи, датируемой 12 апреля 1625 г.)⁸.

Вопреки поверхностному впечатлению, выписка представляет интерес не только как ценный лингвистический источник.

Причиной составления записей послужил спор между Зузанной, дочерью давно умершего львовского армянского купца Шимки Тарафацкого, и ее мужем Вартиком Норсесовичем, с одной стороны, и опекунами малолетней Зузанной, львовскими купцами Яном Голубовичем-Ивасковичем (Яшковичем) и Греском Дер Лукашовичем, с другой, из-за доли наследства, выделенной Зузанне. Из других источников известно, что первоначальным опекуном Зузанной и других детей Ш. Тарафацкого являлся Торос Якубович, умерший в 1622 г. и передавший на смертном одре опекунство упомянутым выше Ивасковичу и Дер Лукашовичу⁹. Само существование спора об опеке и наследствии не представляет значительного интереса – хотя, несомненно, рисует любопытную бытовую картину. Гораздо больше внимания привлекает тот факт, что ответчик по данному делу отказался подчиниться юрисдикции

⁸ Lewicki M. Le terme *nēmič* “polonais, latin, européen” dans la langue kiptchak des Arméniens polonais // *Onomastica*. – Wrocław, 1956. – Т. 3. – Р. 253.

⁹ ЦДІА. – Ф. 52. – Оп. 2. – Спр. 545. – С. 373, 2. Дер Лукашевич – в дальнейшем видный деятель проуниатского движения в среде львовских армян (ср.: Дашкевич Я. Р. Украинско-армянские связи в XVII в. // Сборник документов. – К., 1969. – С. 72-76, 92-93 (документы 1636, 1645 гг.)). В. Норсесович – один из должников украинского Ставропигийского братства во Львове (Там же. – С. 69-70 (документ 1634 г.)).

духовного суда, треба перенесення дела в львовский армяно-польский суд (т. е. суд, возглавленный польским войтом, в состав которого в качестве заседателей входили армянские старейшины) – где оно действительно разбиралось в дальнейшем¹⁰. Налицо явная девальвация значения духовного суда, имевшего многовековые традиции и налагавшего ранее определенную дисциплину на членов армянской общины.

История львовского армянского духовного суда еще не была объектом монографического исследования. Не так давно лучший знаток армянского судопроизводства средневековой Польши О. Бальцер (1858-1933) не подозревал о его существовании, что не могло не наложить соответствующий отпечаток на дальнейший ход историко-юридических исследований. Небольшой экскурс, посвященный этому «новооткрытому» органу армянского судопроизводства, поможет более полно осознать значение публикуемых записей.

Львовский армянский духовный суд упоминается в документальных источниках под различными названиями. Наряду с наиболее лаконичными обозначениями – такими, как Право (в смысле «закон, суд») – арм. *Orēnk'* (1572 г.)¹¹, кыпч. *T'ora* (1574 г.)¹², употреблялись и развернутые названия. Чаще всего духовный суд именовался Духовное право армян города Львова (с вариантами): *Prawo duchowne Ormian miasta Lwowa* (1569 г.)¹³, *Duchowne prawo miasta Lwowa* (1638 г.)¹⁴, кыпч. *Duḫovniy t'ora Ilōv šaharniṅ ermēnilarniṅ* (1625 г., публикуемый документ), *Duḫovniy Ilōv ermēni t'ora* (1638 г.)¹⁵, *Duchowne prawo lwowskie ormiańskie* (1641 г.)¹⁶, *Prawo duchowne ormienskie* (1616 г.)¹⁷, кыпч. *Duḫovniy t'ora* (1625 г., публикуемый документ), *T'ora duḫovniy* (1625 г., там же). Как синоним Права довольно часто используется термин «Urząd (Officium)»: *Urząd duchowny ormianski* (ок. 1572, 1619,

¹⁰ В. Норсесович обратился в армяно-польский суд 15 апреля 1625 г., предложив тогда публикуемую выше выписку, текст которой, однако, не был включен в судебную книгу (ЦДИА. – Ф. 52. – Оп. 2. – Спр. 522. – С. 656-658). Дело закончилось отказом В. Норсесовича от дальнейших претензий, записанным в книгу армяно-польского суда (Там же. – С. 672-676).

¹¹ *Schütz E.* Armeno-kiptschakische Ehekontrakte und Testamente // *Acta Orientalia Academiae Scientiarum Hungaricae.* – Budapest, 1971. – Vol. 24. – Nr. 3. – P. 274, 293.

¹² *Ibid.* – P. 295.

¹³ Наукова бібліотека Академії наук УРСР у Львові. Відділ рукописів. – Фонд Баворовських. – № 1660. – Арк. 1-2.

¹⁴ *Дашкевич Я. Р., Трыярски Э.* Армяно-кыпчакские договоры из Львова (1596-1638 гг.) // *Rocznik Orientalistyczny.* – Warszawa, 1970. – Т. 33. – Zesz. 2. – S. 75.

¹⁵ Там же.

¹⁶ ЦДИА. – Ф. 52. – Оп. 2. – Спр. 526. – С. 516.

¹⁷ Там же. – Спр. 521. – С. 7.

1626 г.)¹⁸, *Urząd duchowny ormienski mieski lwowski* (1648 г.)¹⁹, *Officium spiritual Armenicum* (1616 г.)²⁰, *Officium spirituale Armenorum Leopoliensium* (1648 г.)²¹ или просто *Urząd duchowny* (ок. 1565, 1571/2, ок. 1575, 1579, 1595 гг.)²². Очень редко употреблялось словосочетание «*Urząd starszych*» (1594 г.)²³, которое, конечно, должно было символизировать преобладание светского начала над церковным. Столь же редко фигурировал и термин «Суд»: *Sąd duchowny lwowski ormianski*, *Duchowny sąd lwowski ormianski*, *Sąd duchowny* (все варианты в одном-единственном документе 1632 г.)²⁴. По-видимому, слова «*orènk', t'ora, prawo, urząd, officium*» должны были выалировать то обстоятельство, что данное учреждение выполняло судебные функции в спорах гражданских, а иногда и в уголовных делах, к чему оно не имело вполне ясных (как это будет показано дальше) полномочий, обеспечиваемых недвусмысленными королевскими привилегиями, а руководство валось при определении компетенций только некодифицированной традиционной практикой обычного права.

Начало духовных судов колоний скрыто от нашего взора – возникали они, по-видимому, одновременно с созданием армянской церковной иерархии на Руси с тем, чтобы в дальнейшем расширять свои компетенции, присоединяя к узкодуховным (церковным) делам (т. е., наверное, суд над провинившимися священнослужителями и над членами общины, нарушившими религиозные запреты) гражданские и уголовные. Круг компетенций львовского духовного суда всегда определялся только традицией – о нем можно судить на основании сохранившихся книг суда²⁵. Из области гражданского права суд регистрировал завещания и предбрачные договоры, устанавливая опекунов малолетних, регулировал общественную благотворительность и разбирал споры по поводу всех этих дел. Юридические акты, имеющие прямое или косвенное отношение к компетенции суда, сводятся к следующим.

¹⁸ Там же. – Спр. 518. – С. 911; Спр. 521. – С. 1502; *Дашкевич Я. Р.* Адміністративні, судові й фінансові книги на Україні в XIII–XVIII ст. (Проблематика, стан і методика дослідження) // *Історичні джерела та їх використання*. – К., 1969. – Вип. 4. – С. 163.

¹⁹ ЦДІА. – Ф. 52. – Оп. 2. – Спр. 179. – С. 554.

²⁰ *Дашкевич Я. Р.* Адміністративні... – С. 163.

²¹ ЦДІА. – Ф. 52. – Оп. 2. – Спр. 179. – С. 553.

²² Там же. – Спр. 521. – С. 353; Спр. 517. – С. 172; Спр. 519. – С. 88; Спр. 532. – С. 446; Спр. 521. – С. 126.

²³ Там же. – Спр. 521. – С. 1103.

²⁴ Там же. – Спр. 532. – С. 1841-1842.

²⁵ О книгах суда см.: *Дашкевич Я. Р.* Львовские армяно-кыпчакские документы XVI–XVII вв. как исторический источник // *Patma-banasirakan handes*. – Erevan, 1977. – № 2. – Р. 159-163.

В 1434 г. король Владислав II письмом к львовскому армянскому войту Иванису утвердил право армян составлять завещания – тогда еще войт являлся их исполнителем²⁶. В 1467 г. львовский армянский архиепископ Хачатур договором с львовской армянской общиной обязался судить «духовные дела» только совместно со старейшинами²⁷. После ликвидации львовского армянского войтовства в 1469 г. дела, связанные с завещаниями, перешли в ведение духовного суда. В 1557 г. архиепископ Григорий договором с каменецкой армянской общиной обязался вызывать во Львов на заседание духовного суда кого-нибудь из каменецких священников или старейшин или же выезжать в Каменец для проведения там суда в составе двух священников и четырех гражданских судей²⁸. В 1563 г. король Сигизмунд-Август закрепил за собраниями львовской армянской общины право управлять церквями, руководить общественной благотворительностью, записывать «согласно древнему обычаю» завещания и «другие подобные акты». Одновременно из-под юрисдикции собрания, как-будто окончательно, были изъяты дела, связанные с недвижимым имуществом, и уголовные дела (убийства, грабежи)²⁹. Декрет 1563 г., в котором термин «духовный суд» (или другой аналогичный) не использовался, не только доказывает, что это название не являлось официально утвержденным (т. е. власти фактически мирились со существованием подобного органа), но и говорит о добровольном подчинении местных армян духовному суду даже в уголовных делах.

Имеются основания считать, что этот «духовный» (по названию) орган только формально был церковным, возглавляемым архиепископом или его наместником – авакерцем. Реальная власть в суде принадлежала старейшинам. Преобладание светского элемента над церковным, впрочем, характерно вообще для армянской церковной организации³⁰. Не зря вопрос о реальной

²⁶ Текст письма: *Bischoff F.* Urkunden zur Geschichte der Armenier in Lemberg. – Wien, 1865. – S. 15-16 (Archiv für Kunde österreichischer Geschichtsquellen. – Bd. 32); Akta grodzkie i ziemskie. – Lwów, 1875. – T. 5. – S. 73. Письмо переутверждалось в 1440, 1461, 1509, 1591 гг.

²⁷ Текст договора: *Bžškeanc' M.* Čanaparhordut' iwn 'i Lehastan ew yayl kołmans bna-keals 'i haykazanc' sereloc' i naḡneac' Ani k'alak'in. – Venetik, 1830. – P. 110 [*Բժշկեանց Մ. ճանապարհորդութիւն ի լեհաստան և յայլ կողմանս բնակեալս ի հայկազանց սերելոց ի նախնեաց Անի քաղաքին.* – Վենետիկ, 1830].

²⁸ Изложение содержания договора: *Roška S.* Zamanakagrut' iwn kam Tarekank' ekele-cakank'. – Vienna, 1964. – P. 164 [*Ռոշքայ Մ., Ժամանակագրութիւն կամ Տարեկանը եկեղեցական.* – Վիեննա, 1964].

²⁹ Текст декрета: *Bischoff F.* Urkunden... – S. 63-72.

³⁰ *Hammerschmidt E., Assfalg J.* Abriss der armenischen Kultsymbolik // Symbolik des orthodoxen und orientalischen Christentums. – Stuttgart, 1963. – S. 242. – (Symbolik der Religionen. – Bd. 10).

власти в духовном суде становится объектом спора между архиепископом и старейшинами. Хотя король Сигизмунд-Август в 1569 г. своим декретом подтверждал, что духовные дела должны находиться в ведении архиерея, однако, с другой стороны, укрепил преобладание светского начала в духовном суде (употребляя здесь уже термин «*iurisdictio spiritualis*»), сократив количество членов суда до пяти (архиепископ (или его наместник) и четыре старейшины). В этом документе круг компетенций суда снова не определен³¹.

Львовский духовный суд был очень своеобразным учреждением, не имеющим параллелей среди административно-судебных учреждений других армянских колоний Речи Посполитой. Существовавшая легально, но без точно определяемого круга компетенций, эта судебная инстанция должна была в значительной степени возместить отсутствие армянского войтовского суда, упраздненного в 1469 г. Находившийся, вопреки названию, в руках старейшин, духовный суд пытался сосредоточить в своих руках хотя бы часть гражданских и уголовных дел, конкурируя в этом отношении с параллельно существовавшим армяно-польским судом. Опираясь на внутреннюю дисциплину колонии, сохранявшей барьеры по отношению к окружающему неармянскому населению, духовный суд мог рассчитывать на подчинение, повиновение и поддержку членов общины, добровольно обращавшихся к нему, несмотря на существовавшие городские судебные инстанции, формально более компетентные при решении многих спорных гражданских, а тем более уголовных дел. С другой стороны, характерно, что городские власти вынуждены были мириться (хотя и не без конфликтов) со существованием духовного суда, а издаваемые им документы (выписки из книг духовного суда) считались аутентичными и полноценными в различных городских судебных учреждениях – как и в случае 1625 г., когда выписка была издана для предъявления в армяно-польский суд.

В таком состоянии духовный суд существовал также в XVII в. В 30-х гг. он превратился в объект ожесточенной борьбы между про- и антиуниатским движением. Архиепископ Н. Торосович жаловался, например, в 1631 г. на то, что этот суд является орудием борьбы против него антиуниатов, которые «*zgoła sąd duchowny iako osoby świeckie w sądy świeckie, iakosz sprawy świeckie y ugody, prawu magdeburskiemu należące, za duchowne udaiąc y odprawuiąc*

³¹ Текст декрета: *Wagilewicz J.* Król Henryk potwierdza przywilej Zygmunta Augusta, wydany biskupowi ormiańskiemu lwowskiemu... // *Dodatek tygodniowy przy Gazecie Lwowskiej*. – Lwów, 1857. – № 44. – S. 182; № 45. – S. 186; № 46. – S. 190; *Obertyński Z.* Die Florentiner Union der polnischen Armenier und ihr Bischofskatalog. – Roma, 1934. – S. 54-57. – (*Orientalia Christiana*. – Vol. 36. – N 1. – № 96). Декрет переутвержден в 1574 г.

obrócili»³². В том же году против духовного суда выступили местные иезуиты, протестуя словами своего представителя М. Сельского: «względem sądów ormiańskich, które się biezprawnie nullis suffragantibus iuribus et privilegiis divorum praedecessorum sacrae regiae maiestatis nunc feliciter regnantis odprawowały»³³. В подобном плане звучит заявление львовского магистрата 1633 г. о том, что т. наз. хуц (место собрания старейшин и проведения духовных судов) «nigdy nie było to miejsce sądom ormiańskim zwyczajne, lecz tylko locus spiritualiu[m] iudiciorum, kędy causa[e] off[ici]o spirituali należące zwykły się odprawować»³⁴.

Публикуемая выписка 1625 г. доказывает, что к этому времени беспрекословный авторитет и реальная власть духовного суда отошли в прошлое. Его юрисдикции подчинялись только те армяне, которые добровольно этого хотели, – избавиться от такого подчинения было легко, обратившись к судебным инстанциям городских властей, независимых от армянской общины, – рассчитывая при этом даже на покровительство городских органов. В подобных случаях духовному суду *volens nolens* приходилось мириться с созданным положением и, в лучшем случае, для «сохранения лица» давать формальное разрешение на продолжение дела в армяно-польском суде (как и в 1625 г.) – разрешение, в котором стороны, по существу, не нуждались. Факты этого рода, несомненно, косвенно свидетельствуют об усилении ассимиляционных процессов в среде местных армян, размывании внутриобщинной дисциплины и постепенном уничтожении барьеров национальной аутаркии также в судебной области.

Издаваемые тексты имеют также некоторые интересные лингвистические черты. Прежде всего обращает на себя внимание факт, что они содержат два фрагмента, написанные армянскими буквами, но на польском языке. Один из них – это протест опекунов, который буквально приведен в записи (F^o 422 v^o, 5-12). В другом случае речь идет о копии заявления, переданного Вартиком, сыном Норсеса (F^o 422 v^o, 25-423 r^o, 3). Здесь писарь суда зарегистрировал лишь самое существо заявления, но нет сомнения в том, что и это изложение также написано по-польски. Лексика этих фрагментов помещена в отдельной части «Глоссария» («Б») в убеждении, что она может представлять интерес для славистов, в частности для полонистов. В вышеупомянутых отрывках можно встретить некоторые признаки, характерные для ранней стадии развития польского языка и его диалектной дифференци-

³² ЦДДА. – Ф. 9. – Оп. 1. – Спр. 382. – С. 281.

³³ Там же. – Ф. 52. – Оп. 2. – Спр. 46. – С. 995.

³⁴ Там же. – Ф. 52. – Оп. 1. – Спр. 136. – С. 56.

ации, например: *-je-* > *-i-*: *vim* (пол. *wiem*), *širota* (пол. *sierota*, укр. *сирота*); *-i* > *-i(y)*: *poraχiǰēmiy* (пол. *porachujemy*), *moviy* (пол. *mowy*); *ž-*, *-ž-* > *z-*, *-z-*: *zadne* (пол. *žadne*), *pokaze* (пол. *pokaże*). Эти фрагменты позволяют также лучше узнать трактовку польских носовых гласных: *-q*, *-q-* > *-on*, *-on-*: *sond* (пол. *sąd*), *uǰiñion* (пол. *uczynią*), *ǰak'on* (пол. *jaką*); *-e-* > *en-*: *bēndonç* (пол. *będąc*), *bēndē* (пол. *będe*) и т. д.

Армяно-кыпчакская часть текстов свидетельствует о фонетических отклонениях в суффиксе настоящего времени: вместо обыкновенного *-iyir-* *-iyir* и т. д. встречаем *-iyjēr*: *al-iyjēr-mēn*, *ayt-iyjēr-sēn*, *ētiyjēr-ēdi*.

Какое-то, кажется, индивидуальное отклонение наблюдаем в имени *Nórsēs* (вместо обыкновенного *Něrsēs*).

В области лексики встречаем во всех трех записях много латинских юридических терминов, таких как *dēlibēraçia*, *dēk'laraçia*, *k'ontumaçia*, *obli-gaçia*, *própōsiçia*, а также специальных оборотов *cum toto effectu causae*, *de prioritare actoratus*, *pro finali declaro* и др. О глубоко проникающем влиянии польской лексики на армяно-кыпчакский текст свидетельствуют многочисленные заимствованные наречия и союзы (*a iž*, *aliē*, *ǰestli*, *ni tiž*, *však'*).

Глоссарий

А. Армяно-кыпчакский текст

(пропущены слова, достаточно хорошо известные из других текстов)

<i>a iž k'i</i> а так как	<i>bǰaloglousk'i</i> женский
421v°, 4	421v°, 21
<i>ad forum k'ompētēns</i> в компетентное место	<i>braçsiē bol-</i> начинать делать; обращаться к
423r°, 8	423r°, 7-8
<i>aliē</i> но	<i>çina</i> олово
422r°, 5	421v°, 22; 422r°, 22
<i>ak'tor</i> истец	<i>čax</i> пока
421v°, 5; 422r°, 28	422r°, 17
<i>avadanli?</i> ср. <i>avadanlχ</i>	<i>dēcizia ēt-</i> делать решение
421v°, 22	423r°, 4
<i>avadanlχ</i> домашняя утварь	<i>dēk'laraçia</i> заявление
422r°, 22	422v°, 20, 24
<i>bayir</i> медь	<i>dēk'rēt</i> декрет
421v°, 22; 422r°, 22	423r°, 11, 11-12

<i>dèliberàcia</i> : <i>bèrdi na dèliberàcion</i> со- вещание 422r ^o , 31	<i>k'ontumaçia</i> заочный приговор 421r ^o , 13-14
<i>dobro</i> : <i>dobralar</i> имущество 421v ^o , 13	<i>k'opia</i> см. <i>in parata k'opia</i>
<i>do k'vitu jèneralnègo (zapozvat èt-)</i> (позвать) до общего расчета 421v ^o , 11	<i>k'rèvni</i> родственники 422r ^o , 33
<i>do prava našègo potrebnègo (pozvac)</i> до нашего нужного (компетент- ного) права (позвать) 422r ^o , 6	<i>k'vit</i> квитанция 421v ^o , 9
<i>duxóvniy t'ora, duxóvniy t'ora, t'ora</i> <i>duxóvniy, t'ora duxóvniy, t'ora</i> <i>duxóvniy</i> духовный суд 421r ^o , 6, 16, 23; 422r ^o , 3-4, 31; 422v ^o , 18; 423r ^o , 4; r ^o , 5, 13-14, 14	<i>k'vitovat èt-</i> расписываться 422r ^o , 17; 423r ^o , 7
<i>èsència</i> существо 422v ^o , 24	<i>k'um toto èfèctu k'avzè</i> со всем ре- зультатом дела 423r ^o , 10
<i>hromniçniy jarmark'</i> ярмарка на праздник Сретения Господня 422r ^o , 20	<i>xulux èt-</i> служить 421v ^o , 29
<i>igi sumjenja bla</i> с чистой совестью 421v ^o , 19	<i>lidzba</i> число; <i>njèx miy lidzbiè uçiñion</i> <i>z opiek'i</i> 422r ^o , 5
<i>içpašk'un</i> понедельник 422r ^o , 32	<i>malžunèk'</i> супруг 421v ^o , 14
<i>in parata k'opia</i> готовая копия 422v ^o , 19-20	<i>mènsk'i</i> мужской 421v ^o , 21
<i>išanmiyin</i> не ожидая 421v ^o , 32; 422r ^o , 1	<i>parominat èt-</i> наказывать 422r ^o , 33
<i>jak'a</i> какая; см. <i>njè vim za jak'on sumèy</i>	<i>napriçça bol-</i> требовать 421v ^o , 31
<i>jak'už</i> так как 422r ^o , 6	<i>naprud</i> сразу 421v ^o , 26
<i>jarmark'</i> см. <i>hromniçniy jarmark'</i>	<i>nèmiç</i> польский 421r ^o , 3, 20; 422v ^o , 15
<i>jèdno</i> но 422r ^o , 12	<i>nèmiçça</i> на польском языке 422v ^o , 1-2, 20
<i>jèshti</i> ли, разве 422r ^o , 10-11	<i>ni tiž</i> ни, и не 422r ^o , 17
<i>k'alèndar</i> календарь 421r ^o , 3-4, 20-21; 422v ^o , 16	<i>njègd'i</i> давно, когда-то 421v ^o , 13
	<i>njèx</i> пусть 422r ^o , 5
	<i>njè vim za jak'on sumèy</i> не знаю, на какую сумму 422r ^o , 12-13

- oblig* расписка
421v°, 29, 30-31
- obligacia* расписка
421v°, 27
- odèslat èt-* переслать
423r°, 11
- oḫindostvo* опрятность,
чистота
422r°, 8
- opivat èt-* гласить
422v°, 4
- opiek'a* см. *lidžba*; *njèḫ miy lidžbjè*
učinjon z opiek'i
- otrimat èt-* получить
422v°, 3
- ramjatat èt-* помнить
422r°, 33
- pèrsonalitèr* лично
421v°, 4
- pèrsvadovat èt-* убеждать
422r°, 32
- pisar* писарь
423r°, 15
- poḫodit èt-* происходить
421v°, 8
- ponjèvaž* потому что,
так как
423r°, 4-5
- potrèbni* нужный, компетентный
422r°, 6
- povod* истец
423r°, 9
- povodoviy strona, povodov[a] strona*
исковая сторона
422r°, 6-7; 422v°, 20-21
- poraḫ[ovat]: poraḫujèmiy* производить
подсчет
422r°, 13
- pozvana* позванная
422r°, 7
- pozvani, pozvaniy* позванный
421v°, 6, 16, 26, 29, 32; 422r°, 1,
2, 4, 29; 422v°, 19; 423r°, 5
- pozvani èt-* позывать
421r°, 11; 421v°, 2
- pozvat ètmaḫ* позов
421r°, 15
- pravo* см. *do prava našègo potrèbnègo*
(dal pozvaç)
- prèto iž* так как
421r°, 12-13
- pridaniy bol* быть упомянутым
421r°, 15
- pridat èt-* добавить
421r°, 16
- [*priznat*]: *njè priznavam*
признать
422r°, 5
- priznat èt-* признать
422r°, 29
- priznat ètmaḫ* признание
421v°, 11-12
- priznavat èt-* признавать
422r°, 16, 30; 423r°, 6
- prijènti bol-* быть принятым
422v°, 2-3
- prinjat èt-* принимать
423r°, 12
- prinjèšç* принести
422r°, 13
- priobiçat èt-* обещать
422r°, 19-20
- pripadnut èt* достаться (о доли)
421v°, 18-19
- própòsiçia* предложение
421v°, 5, 7
- protèstaçia* протест
422v°, 1, 3
- rèlaçia* делать заявление
421r°, 10; 421v°, 1, 3

<i>réyéstr</i> список 422r°, 13	<i>t'ou</i> свадьба 421v°, 29, 30; 422 r°, 24
<i>rīnštunok'</i> снаряжение 421v°, 21	<i>v: v šrank'i pravné k'iriš-</i> в 422r°, 34-35
<i>sīnar</i> супруга 421v°, 2, 4, 15	<i>vīprava</i> приданое 422r°, 8, 9
<i>soz sozdan</i> буквально 422v°, 4	<i>věč</i> способ 421v°, 12
[<i>spravovat</i>]: <i>njē bēndē vam spravoval</i> <i>do t'ēgo</i> оправдываться 422r°, 14-15	<i>vīdani</i> выданный 423r°, 15
<i>srodkujōnci</i> посредничающий, при посредстве? 423r°, 11	<i>vīdat ét-</i> выдать 421v°, 5-6, 16
<i>strona</i> сторона 423r°, 12	[<i>však</i>]: <i>však'ēm dal</i> ведь, однако 422r°, 13
<i>suma</i> сумма см. <i>njē vim za ĭak'on</i> <i>suměy</i>	<i>zanēsit ét-</i> заявит 422v°, 1
<i>sumjenje</i> см. <i>igi sumjenja bla</i>	<i>zapozvani</i> позванный 421r°, 12; 421v°, 3
<i>šapatkung</i> суббота 421r°, 16-17	<i>zapozvat ét-</i> позвать 421r°, 17; 421v°, 10; 423r°, 10
<i>širota</i> сирота 422r°, 22	<i>zaraz</i> сейчас 421v°, 30
<i>šrank'i</i> см. <i>v</i>	<i>ziyħačca bol-</i> прикатиться 422r°, 21
<i>tēnor</i> содержание 421v°, 7	<i>zhodičca</i> договариваться 422r°, 34
<i>tik'ačcyu bol-</i> касаться 421v°, 24	<i>žamgoč</i> ризничий 421r°, 10, 15; 421v°, 1
<i>tīž</i> см. <i>ni tīž</i>	

Б. Польские фрагменты текста

<i>a a</i> 422v°, 11	<i>ak'torat: ak'toratum</i> иск, акторат
<i>ad forum k'onpētēns</i> в компетентное место 422v°, 28-29	422v°, 9, 12
<i>ak'čia: ak'čion</i> (вин. пад.) действие 422v°, 10	<i>albo</i> или 423r°, 2
	<i>aliē</i> но, однако 422v°, 6, 28

<i>altérk'ac[ĩa]</i> спор	<i>k'um toto k'avzè huius efèktu</i> для
422v°, 27-28	полного результата этого дела
[<i>bit</i>]: <i>bèndonç</i> будучи	422v°, 30-423r°, 1
422v°, 6	<i>ħçè, ħçonç</i> хочет; желая
[<i>brat sjà</i>] <i>ĩak'om sjà bral; bjàrènsjà</i>	422v°, 7, 9
браться за, приниматься	<i>ħçonç</i> см. <i>ħçè</i>
422v°, 28; 423r°, 1	<i>malžonk'a</i> супруга
<i>ço</i> что	422v°, 25
423r°, 2	<i>lvovsk'iy</i> львовский
<i>dèk'laro</i> см. <i>pro finali dèk'laro</i>	422v°, 29
<i>dè prioritatè ak'toratus nostri</i> о пер-	<i>mi, nam</i> мы
венстве нашего иска	422v°, 9
422v°, 10-11	<i>mova: v zadné moviy</i> договор
<i>do</i> до	422v°, 27
422v°, 5-6	<i>možè: nje možè nič</i> может
<i>gdĩž</i> так как, потому что	422v°, 12
422v°, 30	<i>tu</i> см. <i>on</i>
<i>i, iy</i> и	<i>na</i> на
422v°, 9, 10, 25, 27	422v°, 28
<i>imjà imjànjàm svim</i> имя	<i>nam</i> см. <i>mi</i>
422v°, 25	<i>naš: našètu</i> наш
<i>in hok' foro èt iudicio</i> на этом месте	422v°, 12
и в этом суде	<i>navisljànjà njàsjà z</i> делает
422v°, 26-27	плутни
[<i>intèntovat</i>]: <i>intèntovali</i> задумать	422v°, 7
422v°, 10	<i>nič</i> ничего
<i>ĩž</i> см. <i>prèto iž</i>	422v°, 12
<i>ĩa</i> я	<i>nje</i> не
422v°, 25	422v°, 12
<i>ĩak', ĩak'o: ĩak'om sjà bral</i> (так) как	<i>od</i> от 422v°, 30
422v°, 25, 28	<i>on, ĩègo, tu</i> он
<i>ĩègo</i> см. <i>on</i>	422v°, 5, 10, 11
<i>ĩènšjà</i> сиятельный, ясновельможный	<i>obvjàšçoniy</i> приглашен
422v°, 26	422v°, 6
<i>ĩèsli</i> если	<i>opèk'un, opjàk'un</i> опекун
423r°, 1-2	422v°, 25, 27
<i>ĩuž</i> уже	<i>ormjànsk'iy</i> армянский
422v°, 30	422v°, 29-30
<i>k'to, k'omu</i> кто	<i>pirši</i> первый
423r°, 2	422v°, 6

- pjerviy* раньше
422v°, 10
- pok'azat* см. *tam*
- potrěbnÿy sond* нужный т. е. компе-
тентный суд
422v°, 29
- rovinjèn* должен
423r°, 3
- prèpèditoria ak'cis* препятствие дей-
ствиями
422v°, 11-12
- prèto iž* потому что
422v°, 9
- [*pozivat*]: *poziva* подать (в суд)
422v°, 8
- pozov: od pozvov* позов
422v°, 30
- prèsl: na prèslim sondziè* прошлый
422v°, 28
- pro finali dèk'laro* заявляю оконча-
тельно
422v°, 25-26
- [*protèstovat sjà*]: *protèstujèmi sjà* за-
являть протест
422v°, 5, 10
- raz* раз
422v°, 6
- s* с, вместе с
422v°, 27
- sjà* -ся, себя
422v°, 26; см. также *tam*
- sond* суд
422v°, 5-6, 28, 29
- [*sprava*]: *spravÿy, spravè, spravjè* дело
422v°, 7, 8, 30
- spravovac sjà* оправдываться
423r°, 2-3
- [*stavat*]: *stanol* предстать
422v°, 6
- [*svoy*]: *svim, svojey* свой, собствен-
ный
422v°, 25
- ta, v tiy, z tiy* эта
422v°, 7, 8, 11
- tam: tam sjà to... pok'azè* там
423r°, 1
- tèraz* сейчас, теперь
422v°, 10
- to* см. *tam*
- tu* здесь
422v°, 9, 26
- šk'odžic* вредить
422v°, 12
- u* в
422v°, 9, 25
- [*vašmoš*]: *vašmošci* (род. пад. мн. ч.)
vašmošçiom Ваша милость
422v°, 6, 26
- [*vdavat*]: *njè vdayjè* вступать
422v°, 28
- vinjèn* должен
423r°, 2
- vÿrvač* отнять
422v°, 9
- voyt* войт
422v°, 9
- vziõnl, vizjõnl* взял; ср. [*brat sjà*]
423r°, 2
- z* из
422v°, 7
- zaciõnl* начал
422v°, 30
- zaden: v zadnè movjy* никакой
422v°, 27
- zatlumič* подавить
422v°, 7
- žè* что
422v°, 5, 25, 26

В. Собственные имена

<i>Bartoš Nòrsèsović</i> см. <i>Vartik' Nòrsès oylu</i>	<i>Šimk'o d[è]r Mìk'ayjèl oylu</i> 421v°, 14-15
<i>Grèsk'o d[è]r Luk'ašoviç, Grèsk'o d[è]r Luk'aš oylu</i>	<i>Šimk'o Tarafaçk'i</i> 421r°, 9, 26; 422v°, 23
421r°, 8, 25; 422r°, 19; 422v°, 22	<i>Šušan</i> см. <i>Šušanna</i>
<i>Grèsk'o Nòrsès oylu, Grèsk'o</i>	<i>Šušanna, Šušan, Zuzanna, Zuzann[a], Zuzan</i> 421r°, 11; 421v°, 2, 4-5, 10, 17; 422r°, 7, 10, 12
421v°, 28, 31	<i>Vartik' Nòrsès oylu, Vartik' Nòrsès ohlu, Vartik', Bartoš Nòrsèsović</i>
<i>Hanna</i> 422r°, 24, 27	421r°, 11; 421v°, 1-2, 4, 11, 16; 422r°, 8, 14, 16, 25, 32; 422v°, 5, 19; 423r°, 5-6
<i>Ĵan Holub oylu Ĵask'oviç, Ĵan Holub ohlu Ĵask'oviç, Ĵan</i> 421r°, 7, 24; 422r°, 15; 422v°, 8, 21; 423r°, 6	<i>Zuzan</i> см. <i>Šušanna</i>
<i>K'irk'or Holub oylu, K'irk'or</i> 421v°, 27-28, 31	<i>Zuzanna</i> см. <i>Šušanna</i>
<i>Xosk'a</i> 421v°, 15	
<i>Miçalk'o</i> 421v°, 18	
<i>Misk'o Bohdan oyl[u]</i> 423r°, 13	

Г. Географические названия

Plòv 421r°, 1, 7, 18, 24; 422v°, 13
Lublin 422r°, 20

Опубл. за: *Дашкевич Я., Трыярский Э.* Три армяно-кыпчакских записи Львовского армянского духовного суда 1625 г. // *Дашкевич Я.* Вірмени в Україні: дорогами тисячоліть: Зб. наук. праць. – Львів, 2012. – С. 424-447.

Інші публікації: *Дашкевич Я., Трыярский Э.* Три армяно-кыпчакских записи Львовского армянского духовного суда 1625 г. // *Rocznik Orientalistyczny.* – Warszawa, 1979. – Т. 41. – Zesz. 1. – S. 57-80.

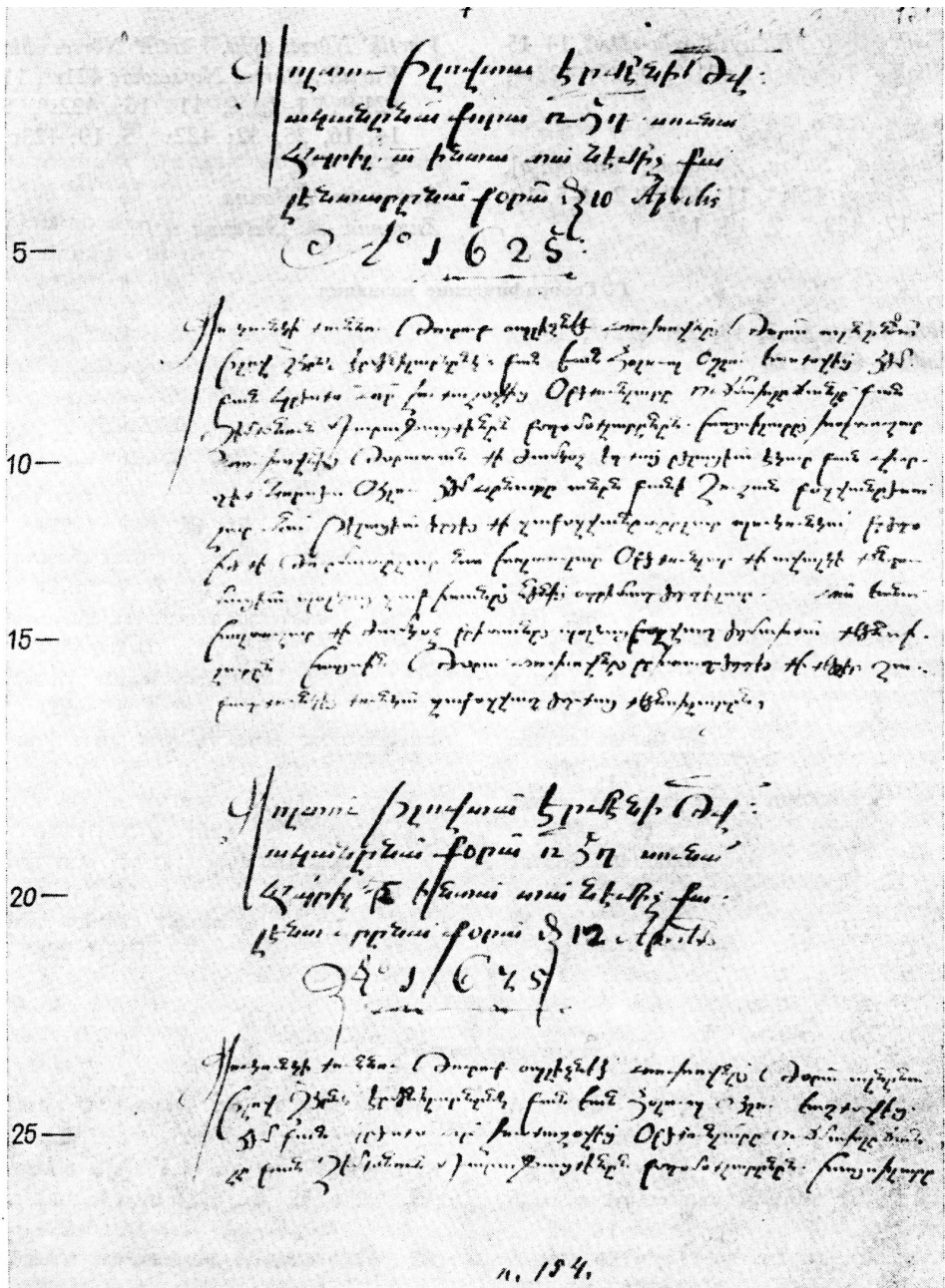
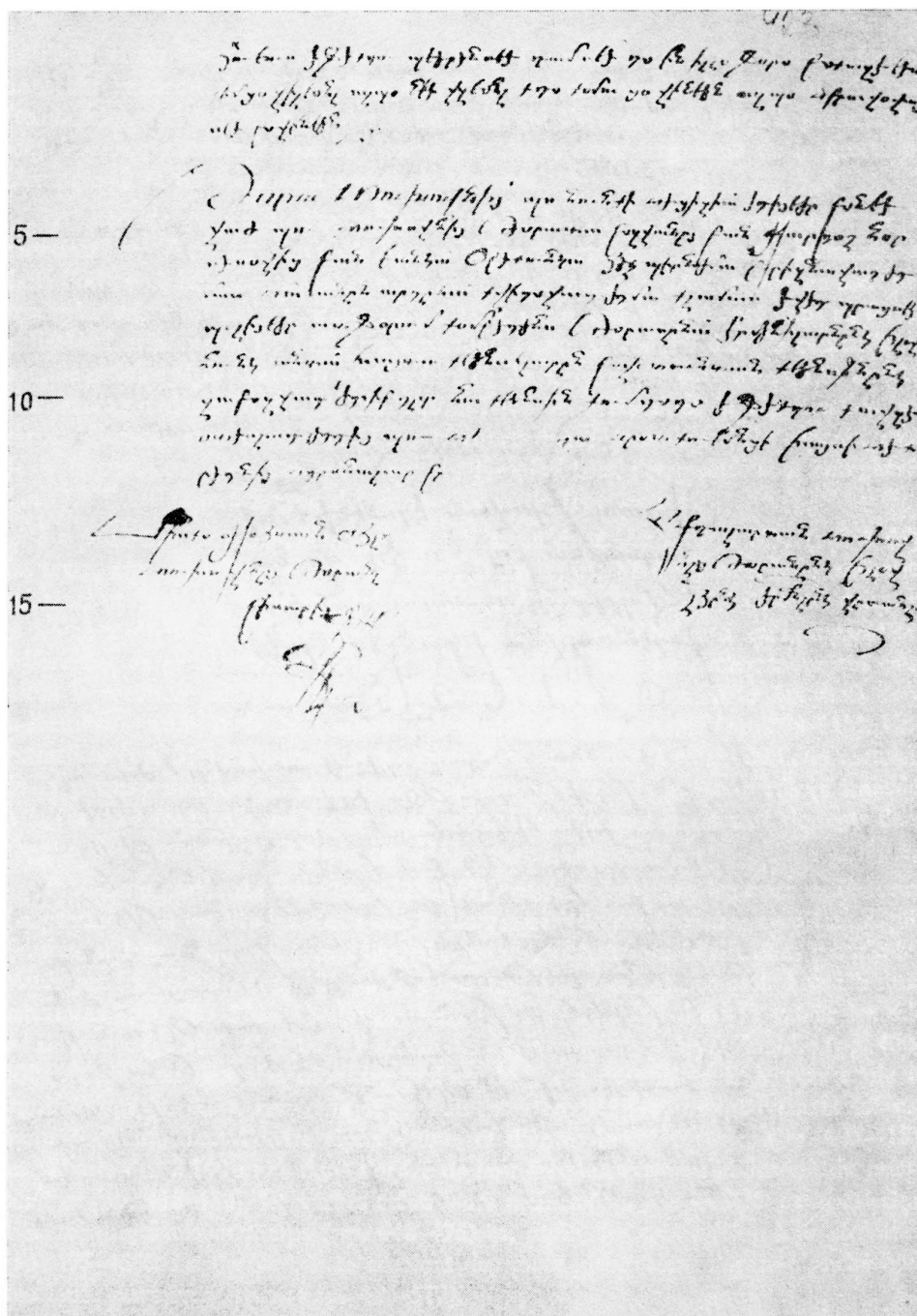


Фото документов армяно-кыпчакских записей
 Львовского армянского духовного суда 10-14 апреля 1625 г.
 1. F° 421 r°



ДОГОВОР Н. ТОРОСОВИЧА С ЛЬВОВСКИМИ И КАМЕНЕЦКИМИ АРМЯНАМИ 1627 г. КАК ПАМЯТНИК АРМЯНО-КЫПЧАКСКОГО ЯЗЫКА

Последние десятилетия открыли перед тюркологией новую область исследований, которая по праву может быть названа кыпчаковедением. Изучение истории языков, входящих в группу кыпчакских, в значительной степени связано с анализом памятников т. наз. армяно-кыпчакского языка XVI–XVII вв., то есть языка, на котором говорили армяне, переселившиеся из Крыма на восточные территории Речи Посполитой¹.

Дальнейшее исследование армяно-кыпчакского языка – в самых различных его аспектах – связано с публикацией и анализом сохранившихся, очень разнообразных по содержанию, текстов на армяно-кыпчакском языке. Как всегда, в тех случаях когда дело касается мертвого языка, исключительную ценность приобретает изучение билингв – текстов слабоизученного языка параллельно с современными им переводами на другой хорошо известный язык.

В распоряжении авторов настоящего сообщения находится несколько документов на армяно-кыпчакском языке XVII в., снабженных современными им переводами на польский и латинский языки². Переводы эти были изготовлены одновременно или несколько лет после составления основных текстов лицами, свободно владеющими как кыпчакским, так и польским

¹ Обзор литературы, посвященной этой области исследования, см.: *Deny J., Tryjarski E.* La littérature arméno-kiptchak // *Philologiae Turcicae Fundamenta.* – Wiesbaden, 1964. – Т. 2. – Р. 801-808; *Дашкевич Я.* Вірмено-половецькі джерела з історії України // *Науково-інформаційний бюлетень Архівного управління УРСР.* – К., 1965. – № 2. – С. 66-73; *Севортян Э. В.* [Предисловие] // *Грунин Т. И.* Документы на половецком языке XVI в. – Москва, 1967. – С. 12-56; *Schütz E.* An Armeno-Kipchak Chronicle on the Polish-Turkish Wars in 1620-1621. – Budapest, 1968. – P. 157-160.

² Кыпчакские документы и их переводы хранятся в Центральном государственном историческом архиве УССР во Львове (Центральний державний історичний архів УРСР у Львові – в дальнейшем ЦДА).

(или латинским) языками. Это обстоятельство усиливает значимость как документов, так и их переводов, которые, в значительной степени, могут оцениваться как адекватные.

В данном сообщении публикуется один из упомянутой группы документов – договор львовского армяно-григорианского епископа Николая Торосовича с представителями львовской и каменецкой армянской общин, составленный 6 мая (т. е. 26 апреля старого стиля) 1627 г. Этот текст – вместе с переводом на польский язык – был внесен 23 ноября 1630 г. в виде обляты, т. е. заверенной дословной записи, в львовскую городскую книгу³.

Необходимо подчеркнуть, что уже в самом том факте, что текст на кыпчакском языке был внесен в судебную книгу львовского грода – т. е. в официальную книгу королевского учреждения – кроется важное свидетельство. Запись в львовской городской книге от 23 ноября 1630 г., насколько нам известно, единственный случай внесения записи на восточном языке и в восточной (армянской) графике в книги, которые велись почти исключительно на латинском и польском языках и в которые только изредка допускались записи на украинском языке (латинской графикой). Указанная облята на армяно-кыпчакском языке единственная не только в книгах львовского грода – подобных записей (как и вообще текстов на восточных языках) нет в книгах других гродов восточной территории Речи Посполитой⁴. Этот характерный факт не только свидетельствует об особой важности документа, который был внесен в львовскую городскую книгу в его оригинальном звучании, но и определяет ранг самого языка, который допускался для таких записей. Очевидно, в условиях Львова первой половины XVII в. кыпчакский язык не считался непонятным, не воспринимался как редкий, экзотичный – и запись на этом языке могла быть внесена в официальную книгу без особых препятствий.

Полный текст записи от 23 ноября 1630 г., состоящей из пяти частей (1. Заглавие записи – на латинском языке; 2. Вступительная формулировка

³ ЦДА. – Ф. 9. – Оп. 1. – Спр. 381. – С. 1901-1906. Ранее об этом документе упоминал: *Дашкевич Я.* Вірмено-половецькі джерела... – С. 73. О том, что текст на кыпчакском языке является первоначальным по сравнению с текстом на польском языке, свидетельствует, по всей вероятности слово «*amèn*» в кыпчакском тексте (66). Слово это пишут обычно, как общеизвестно, в конце торжественных текстов. В настоящем случае можно предположить, что оно также должно было заканчивать важную фразу и что следующее предложение, обременяющее Н. Торосовича новой обязанностью, добавлено армянскими сановниками уже после отредактирования основного текста договора. Слово это, как раз в этом месте, переводчик правильно счел излишним.

⁴ Этот вывод сделан на основании ознакомления с содержанием гродских книг, которые в настоящее время хранятся в Центральных государственных исторических архивах УССР в Киеве и во Львове.

о внесении текста документа в книгу – на латинском языке; 3. Текст договора – на кыпчакском языке; 4. Промежуточная запись о возвращении оригинала и внесении текста польского перевода – на латинском языке; 5. Перевод текста договора – на польском языке) следующий⁵:

Oblata submissionis episcopi Armenici

Ad off[ici]um et acta p[rae]sentia castrens[ia] capit[an]e[alia] Leopoliens[ia] personali[ter] veniens famatus Iwaszko Bernatowic Armenus, officio eid[em] obtulit, oblig[at]ionem seu submission[em] venerabilis Nicolai Torosowic, episcopi ritus Armenici Leopoli[ensis], senioribus Armenicis et clero data[m], caractere Armenico scripta[m], authent[icam], manu eius propria rubra tinctura subscripta[m] et sigillo eius signat[am], petens eam ad acta p[rae]sentia per oblatam suscipi et iis inseri. Quod ab officio obtinuit. Eius autem submissionis caractere scriptae Armenico tenor ad verbum sequitur huius modi:

Текст

№ 1901

- (1) *Boldu ilóvda kičiayna k'un Abrilning
26-da 1076-sina t'v[a]g[a]nning. A k'[risdó]snung T'oyušun-
dan 1627-sina. Bitnostunda d[è]r Zak'aria Aw-
akèrèçning da barča k'ahanalçning da b[a]r[ón]k' ierjes-*

№ 1902

- (5) *p'óçanlarning b[a]r[ón] Zadik' oylu Bèrnaťoviç pan T'orós-
nung da b[a]r[ón] Zaçno oylu pan iakubnung da bar-
ča ayalarning. Alay-žè d[è]r niçsèsning Holub vóyt'
oylu pan çaçk'onung kirkór oylu pan iakubnung
gógça k'amènèç šaharlilarning. çaysi k'i zèzlani*
- (10) *édilar Alay k'iendi Awakèrèclar'indan spulniè
k'ahanalç bila nèçik' k'i ayalç bila barča žoyóvurt-
tan bunda ilóvga pèvni spravaga Ašaya jazilgan
mèn d[è]r nigóyayós b[a]r[ón] iakub oylu T'orósoviç Šayaw-
at'indan biy T'èngrining Arhiè[bis]g[óbó]s viadomo ètiyirmèn*
- (15) *barçasina kimga bunu k'ierak' bolsa bilma. Ač'olvièk'
dostat ètip èdim k'iensima priviliy Lusawór Hóki d[iear']n⁶ d[è]r*

⁵ При публикации латинского и польского текстов сохраняются особенности правописания оригинала (изменены лишь некоторые прописные буквы на строчные). Кыпчакский текст дается в транслитерации, принятой в работах Э. Трыярского. Сокращения раскрыты в квадратных скобках.

⁶ В расшифровке этого сокращения оказал любезную помощь проф. д-р Э. Слушкевич, за что авторы приносят ему свою благодарность.

- m̄ielk̄is̄et̄ gat̄uyiḡostan Aračn̄ortlux̄uk̄a bu il̄ovnung
Ať̄oruna da but̄un vid̄zaglar̄ina an̄ing nal̄iž̄onç̄i
ev̄et̄ kī k̄orup̄ an̄i ç̄aysī kī ç̄ar̄šī edī [īe]rgalik̄k̄'a ala[y]*
- (20) *bundagī n̄eç̄ik̄ kī k̄'am̄en̄eç̄ š̄aharinda bolgan̄ k̄'iensilar̄i-
na nadan̄i alay hayrab̄iedlardan̄ n̄eç̄ik̄ padšahlar-
dan š̄vīent̄i pam̄ienç̄i. da haligī sv̄ientoblivī panovat̄
et̄k̄andan An̄ing biyl̄[ik̄i] padšahdan̄ uçunç̄i Zigmunt-
dan Aprobovan̄i na m̄en bolup bu īerninḡ obivat̄eli*
- (25) *k̄'lamiyin̄ īergalik̄lar̄i usna nastupovat̄ et̄ma da n̄ema
ç̄ar̄šī et̄ma ī ovšem̄ n̄eç̄ik̄ obivat̄el bolup milosnik̄i bu
īerninḡ prod̄ek̄lar̄imdan̄ m̄enim. zaç̄ovan̄i ç̄aysī kī bar
an̄inḡ kī zvīçaȳ kī el̄ek̄ciaȳ bila kimnī alar̄ zgodnīe
k̄'iensilar̄ina tanglasalar̄ aračn̄ortlux̄uk̄a ol bolgaȳ*
- (30) *alarga aračn̄ort̄ n̄ega m̄en bolmiyin̄ spr̄eç̄ivnī ī ovšem̄
barçagā pozvolit̄ et̄tim. Anda-ž̄ zvīš̄ m̄ianovan̄i alay
k̄'ahanalç̄ n̄eç̄ik̄ k̄'īet̄ ç̄oyalç̄ il̄ov š̄aharininḡ spulnīe
k̄'am̄en̄eç̄ k̄'ahanasī bila da k̄'īet̄ ç̄oyalç̄i bila z̄ezvolič̄siā
bolup da v̄ezvat̄ et̄ip but̄un pospolit̄'iniȳ Zgodnīe*
- (35) *k̄'īendilar̄i bila tanglad̄ilar da k̄'oturdular̄ m̄eni A-
račn̄ort̄. A iž̄ bar̄ edī nīek̄turilar̄inda nīeç̄ak̄iš̄
išk̄illik̄ m̄enim̄ hasdads̄izlȳim̄ uçun da kī m̄endan̄ anī*

№ 1903

- potr̄ebovat̄ et̄tilar̄ kī b̄ergaym̄en̄ k̄'iensilar̄ina obliḡ h̄em
nīek̄turī ozgā išlar̄ uçun na anardā spr̄eç̄ivnī*
- (40) *bolmiyin̄ ev̄et̄ z̄ milosç̄i sv̄iȳ da hasdadl̄ȳim̄ uçun et̄tim̄ anī.*
1. *Naprud̄ š̄lubovat̄ et̄tiyirm̄en̄ Alay k̄'ahanalç̄k̄'a n̄eç̄ik̄
k̄'īet̄ç̄oyalç̄k̄'a da barç̄a ž̄oyovurtk̄'a īeb[isḡob̄o]sagan̄ gar-
k̄im̄ tibinā ç̄aysinā kī ant̄ iç̄ip̄ m̄en̄ s[ur]p̄ dadžarda
kī k̄'īendi inam̄imdā hasdad̄ bolgaym̄en̄ h̄em̄ poslušnī*
- (45) *s[ur]p̄ eç̄miadžingā Ať̄orunā s[ur]p̄ Lusaw̄oriç̄ninḡ da
barç̄a iç̄ov̄ ç̄er̄emonialar̄in̄ h̄em̄ īergalik̄nī esk̄ī Adadk̄a
k̄'orā zaç̄ovat̄ et̄gaym̄en̄. A ç̄aydā kī k̄'īendi inam̄imā
da or̄enk̄inā s[ur]p̄ Lusaw̄oriç̄ninḡ spr̄eç̄ivnī bolmā k̄'la-
gaym̄en̄ na bū yať̄ordan̄ k̄'erī tuš̄gaym̄en̄. Anī bir̄ vla-
(50) d̄zam. Alay k̄'ahanalç̄ n̄eç̄ik̄ kī k̄'īet̄ç̄oyalç̄ da bar-*
2. *çā Ž̄oyovurt̄ usnā k̄'īeç̄magay. Èk̄inç̄ī kī vartab̄ied
uçun̄ pilnīē staranīē et̄sarm̄en̄ kī n̄eç̄ik̄̄ daȳin̄ t̄ez
k̄'īendi sumptum̄ bilā k̄'īeltir̄gaym̄en̄ kī biȳ T̄'engrinḡinḡ*
 3. *sozlar̄ī bilā k̄'iensilar̄in̄ suvargay. Uçunç̄ī kī k̄'īen-
(55) silar̄in̄ Alay k̄'ahanalç̄nī n̄eç̄ik̄̄ Ayalç̄nī esk̄ī pak̄-
tar̄ī çat̄inā p̄evnī išlar̄dā dā k̄'īelirlardā ant̄e-
ç̄esorlar̄im̄ bilā m̄enim̄ et̄k̄an̄ zaç̄ovat̄ et̄ip̄ k̄'īensim̄ da*

- aning ĵaningda prĕstat ětk'aymĕn. Alay bunda ilóvda bolgan nĕčik' k'i kamĕnĕcta da artĭx vĭtĭahat ět-*
- (60) *4. misarmĕn da ni alar mĕndan. Dĭortunči sk'oro k'i mang-a Alarnĭng biyl[ik'i] Ayalx k'onfirmaçĭja k'orol-dan Anĭng biyl[ik'i] Axpasłxĭm usna mĕnim vipravĭt ětsalar na mĕ[n] povinĭen bolgaymĕn k'ĭendi priviyimni gaťuyigóstan dostanĭ Alarnĭng biyl[ik'i] do sĕk-*
- (65) *vĭestru bĕrma bu k'undiya bila k'i xaçan da pot'rĕb-nĭ bolsa manga bĕz žadni vimuvk'i bĕrgaylar. Amĕn ĵana povinĭen bolurmĕn k'ĭensilarĭna xaýtarma. A dayĭn artĭx bĕk'lik'i uçun bu mĕnim obligaçiyama Bastĭr-dim k'ĭensi ĵeb[is]g[óbó]sagan mohurumnu da k'ĭensi vlasnĭ*
- (70) *ħolum bila sovóragan ĵĭzil ĵázov bila podpisat*

№ 1904

ĕttim. Boldu ilóvda ĵoyarĭ ĵazĭlĭgan zamanda t'v[agan] 1076-sĭna Abrilning 26-sĭna ĵe nigóyós Arkĭĵebisgóbós lóva. Aťóróyn Džaray y[ĭsus]i k'[risdós]i.

Post ingrossationem vero exemplar originale offerenti ab officio est restitutum. Transportationis autem idiomate polonico ex Armenico haractere [!] factae tenor sequitur talis:

«Działo sie we Lwowie, we czwartek, d[ie] 26 Aprilis, a wedlug ormianskiego kalendarza 1076, a od narodzenia Pana Krystusowego a[nn]o 1627, przy bytnosci xiędza Zacharyasza, officiała, y wszystkich kapłanow, do tego przy p[anów] panow starszych – panu Torosie Bernatowiczu, panu Jakobie Zachnowiczu y wszystkich drugich panow collegow, takze tez przy xiędzu Norsesie Woytowiczu, panu Krzystofie Kirkorowicu, panu Jakubie Gogczj – mieszczan kamienieckich, ktorzy byli zesłani tak od swego officiała spolnie z drugą xieżą, iako tesz p[any] pany starszemi, od wszytkiego pospolstwa, tu do Lwowa w pewnych sprawach nizey napisanych.

Ja, xiądz Mikołay, pana Jakuba Torosowica syn, z laski Bozey arcybiskup, wiadomo czynie wszytkim, komu tho będzie należało wiedziec:

Acz wprawdzie dostalem sobie był przywiley od świętey pamięci xiędza patryarchy Melchisedecha na biskupstwo stoleczne lwowskie y po wszytkiey Koronie będących y należących Ormian, lecz ia, widząc ze tho było przeciwko zwyczaiowi tak tuteyszemu, iako kamienieckiemu mieszcze będącemu, ktorym są nadane tak od patryarchow, iako y od krolow ich m[ó]sci świętey pamięci, iako y od terazniejszego swiętobliwie panuiącego krola je[go] m[ó]sci Zygmuntha trzeciego app[ro]bowanemi. Będąc sam tedy obywatelem miesca tego, niechcąc tesz nic zprzecznego zwyczajom dawnym czynic y następowac, y owszem, iako

obywatel y miłosnik miesca tego, od antecessorow moich zachowac, iz iest y bywał taki zwyczaj kogo onie zgodnie przez electyą na biskupstwo sobie obiorą, ten ma bydz ich biskupem, [czemu]⁷ sam nie chcąc bydz zprzeciwny i owszem na wszytko pozwoliłem. Tamze wzwysz mianowani tak xiężą, yako y panowie miasta Lwowa zpolnie xiężą y pany starszemi kamienieckimi zezwoliwszy sie, wezwali wszytko pospolstwo, zgodnie sobie obrali mnie biskupem.

A ze u niekto[r]ych była nieiaka suspitia o moiej niedoskonałosci wierze, y potrzebowali zebym dał im oblig na sie, y o niektore insze sprawy, tedy niechcąc bydz zprzeciwny, ale y owszem z miłosci przeciwko wierze swej, uczyniłem tho:

Naprzod szlubeie tak kapłanom, panom starszym, iako pospolitem pod poświęceniem biskupstwa mego, na ktorym przysiągł w kościele świętym, ze mam bydz swoiey wierze prawdziwej doskonały y posłuszny świętemu Eczmiadziniowi y stolicy Grzegorza świętego y wszytkie ceremonie koscielne y porządki według starego zwyczaju zachował. A gdziebym swoiey wierze y przykazaniu Grzegorza świętego chciał bydz zprzeciwny, tedy z tey katedralney stolicy precz mam odpadac, y zadney władzy tak nad xiężą, iako y nad pany starszemi y nad wszytkiem pospolitym więcey miec.

Druga. O kaznodzeie mam pilne staranie uczynic, abym iako nairychlej swoim sumptem przywoził, aby ich słowem Bozym posilał.

Trzecia. Ze ich mam tak xięży, iako y pany starsze przy starych paktach antecessorami memi uczynionemi w pewnych sprawach y dochodach zachowawszy ich, mam na tym przestac tak tu we Lwowie uczynionemi, iako w Kamiencu, nie mam więcey wyciągać od nich, ani oni ze mnie.

Czwarta. Skoro by ni ich m[oš]ci panowie starszy confirmatię od je[go] krolewskiej m[oš]ci na moie biskupstwo wyprawili, tedy powinien będe swoy przywiley od patryarchy dostany ich m[oš]ciom panom starszym do sequestru dac tą condytią, kiedy mi będzie potrzeba, aby mi bez zadnej wymowki dali. A ia zas powinien będe im wrocić.

A dla lepszego umocnienia tej moiej obligaty, kazalem przycisnąć pieczęć swoje biskupią y swoią własną ręką czerwonym pismem podpisałem sie.

Działo sie we Lwowie, zwysz mianowany dacie, a[nn]o 1076, d[ie] 26 Aprilis. Ja, Mikolay, arcybiskup ormianski lwowski, sluga Jezusa Christusa».

В транскрибированном тексте сохранены большие и малые буквы, согласно оригиналу. Из знаков препинания сохранена только точка (арм. :).

Кыпчакский текст договора переводится на русский язык следующим образом:

⁷ Слово «czemu» в тексте зачеркнуто.

«Состоялось во Львове, в четверг, 26 апреля 1076, а от рождения Христа 1627 [года]. В присутствии Дер Закария, аваkereца, и всего духовенства и господ ереспоханов барона Тороса Бернатовича, сына господина Задика, и барона Якуба, сына господина Захно, и всех благородных старшин. Также и Дер Нерсеса, сына войта Холуба, господина Хачко, сына Киркора, господина Якуба Гогча – каменецких мещан, посланных сюда, во Львов, как от своих аваkereцов вместе с духовенством, так и от всей старшины и от всей общины по некоторым делам, ниже записанным.

Я, Дер Ниголайос Торосович, сын барона Якуба, по милости Бога архиепископ, объявляю всем, кому следует знать:

Несмотря на то, что я получил для себя от святейшего в Духе Господнем Дер Мелькизета [!], католикоса, привилегию на епископство на этот львовский престол и на все принадлежащие ему епархии, я, увидев, что это было противно порядку как здешнему, так и [существующему] в городе Каменце, им самим предоставленному как от патриархов, так и от святой памяти королей и утвержденному его величеством ныне благочестиво господствующим королем Сигизмундом III. Итак, став гражданином этой земли и не желая наступать на их порядок и сопротивляться каким-либо способом, но, наоборот, как гражданин и поклонник этой земли я [хочу сохранить] унаследованный от моих предков существующий обычай, что тот, кого на выборах согласно изберут для себя на епископский престол, станет их епископом. Чему я, не воспротивляясь, наоборот, все разрешил. Там же, как вышеупомянутое духовенство, так и совет старейшин города Львова вместе с каменецким духовенством и тамошним советом старейшин сговорились [? = *zèzvoličsja bolup*], созвали всю общину и в согласии с ней избрали меня и возвысили в епископы.

Однако же, поскольку у некоторых была некая подозрительность по поводу моего непостоянства [во вере] и некоторые потребовали от меня, чтоб я дал им обязательство также и в связи с другими делами, так я в этом не хотел им сопротивляться и я сделал это из своей любви и для своего утверждения во вере.

Прежде всего, я даю обет как духовенству, так и совету старейшин и всей общине под моей епископской властью, которой я поклялся в святом храме, что я буду стойким в своей вере, буду послушен святому Эчмиадзину, престолу святого Лусаворича, и сохраню все церковные церемонии и порядок согласно древнему обычаю. А если [букв. – где] я захотел [бы] воспротивиться своей собственной вере и закону святого Лусаворича, я буду отвержен от этого престола и потеряю всю власть как над духовенством, так и над советом старейшин и над всей общиной.

Во-вторых. Я буду усиленно стараться насчет проповедника [вардапета], пытаюсь скорее заполучить его за свой счет, чтоб он обмывал их словами Господа Бога.

Во-третьих. Согласно договорам, заключенным с моими предшественниками, я должен сохранить их – как духовенство, так и старшин – в некоторых делах и доходах, и на этом остановиться – это касается тех во Львове и в Каменце; и с этого времени ни я не буду вымогать от них [денег], ни они от меня.

Во-четвертых. В случае если бы их милости старшины получили от его величества короля подтверждение на мое архиепископство, я должен буду свою привилегию, полученную от католика, отдать их милостям в секвестр при условии, что, если она будет мне нужна, они мне [снова] дадут ее без всякой отговорки. Аминь. Затем я буду обязан вернуть ее им.

А для вящей силы этого моего обязательства я повелел приложить мою собственную епископскую печать и подписал сам, своею рукою, обыкновенными красными письменами.

Состоялось во Львове, в вышеупомянутое время 1076 года, 26 апреля.

Я, Ниголайос, архиепископ Львова, слуга Иисуса Христа».

Необходимо отметить, что, кроме опубликованного выше польского перевода договора 1627 г., существует также латинский перевод (напечатанный ранее З. Обертыньским⁸), который перепечатывать здесь мы считаем излишним. Латинский перевод договора 1627 г. был выполнен одним из видных представителей львовской армянской общины – Габриелем Капрусевичем⁹.

В 1641 г. перевод этот был внесен (также путем обляты) в королевскую метрику¹⁰.

Некоторые соображения о значении публикуемого документа с исторической точки зрения сводятся к следующему.

Подписавший договор Николай Торосович (по-армянски подписывавший себя *Nikolos Torosyanč*; по-польски – *Mikołaj Torosowicz*; годы жизни 1605-1681), львовский армяно-григорианский (с 1630 г. – армяно-католический) епископ, позже архиепископ – чрезвычайно колоритная и противоречивая фигура. Его деятельность, направленная на установление унии Ар-

⁸ *Obertyński Z.* Die Florentiner Union der polnischen Armenier und ihr Bischofskatalog. – Roma, 1934. – S. 61-63.

⁹ О нем как о переводчике с армянского и латинского языков на польский см., например: *Pidou L. M.* Krótka wiadomość o obecnym stanie, początkach i postępie misji apostołskiej do Ormian w Polsce, Wołoszczyźnie i sąsiednich krajach ... aż do 1 kw. 1669 r. // *Źródła dziejowe.* – Warszawa, 1876. – Т. 2. – S. 34. Л.-М. Пиду де Сент-Олон упоминает в вышеуказанном источнике о Капрусевице под именем «Капрувского». В документах и других источниках он фигурирует также под именами Капрусь, Капручо.

¹⁰ *Archiwum Główne Akt Dawnych.* – *Metryka koronna. Księga wpisów.* – Т. 187. – К. 171.

мянской Церкви в Польше с Римом неоднократно была объектом исследования историков¹¹. В связи с этим стоит указать только на некоторые моменты, предшествовавшие составлению договора, а также на причины, вызвавшие необходимость внесения кыпчакского текста в львовскую городскую книгу.

Согласно установившейся вековой традиции, львовский армянский епископ (в таком сане он утверждался польским королем; в армянской церковной иерархии он считался, по крайней мере в XV–XVII вв., архиепископом) должен был избираться или утверждаться (если он был ниспослан «сверху», т. е. армянским католикосом) на совместном собрании местного армяно-григорианского духовенства, львовского армянского совета старейшин и представителей армянских общин – львовской, каменецкой, а возможно, и других, расположенных на территории Польского королевства. Одно из условий избрания или утверждения сводилось к тому, что кандидат в епископы обязывался придерживаться определенных, выдвинутых советом старейшин, условий, практически ограничивавших власть епископа даже в церковных делах. Письменный договор, фиксирующий эти ограничения, был заключен, например, в 1478 г. между епископом Христином (он же Христофор, по-армянски *Хачатур*) и львовским советом старейшин, а также в 1557 г. между епископом Григорием (по-армянски *Grigor*) и старейшинами. Договор 1557 г., в частности, в дальнейшем стал предметом спора между обеими сторонами. Во время разбирательства в королевском суде в 1569 г., король подтвердил законность соглашения 1557 г. и обязал придерживаться его как епископа, так и львовский совет старейшин¹².

Конфликт между Н. Торосовичем, с одной стороны, и львовским советом старейшин (по крайней мере – его большинством), а также львовской

¹¹ Главной работой, посвященной этой теме, нужно считать опубликованную диссертацию: *Petrowicz G. L'unione degli Armeni di Polonia con la Santa Sede (1626-1686)*. – Roma, 1950. Ср. также новейшую литературу вопроса: *Билецкий С. Т.* Борьба львовских армян против унии и Ватикана // Исторические связи и дружба украинского и армянского народов. – К., 1965. – С. 89-92; *Пингірян Г.* З історії боротьби українських вірменів проти насильницького запровадження унії в 30-х рр. XVII ст. // Науково-інформаційний бюлетень Архівного управління УРСР. – К., 1963. – № 5. – С. 46-51; *Ее же.* «История» Аракела Даврижеци и ее источники об антиуниатском движении в армянских колониях на Украине в 20–50-х гг. XVII в. // Исторические связи и дружба армянского и украинского народов: Тезисы докладов. – Ереван, 1967. – С. 51-54.

¹² Тексты договоров 1478 и 1557 гг. не сохранились, они упоминаются, однако, в решении короля Сигизмунда Августа от 16 мая 1569 г., изданном в связи с упомянутым выше спором. Решение это публиковалось дважды. См.: *Wagilewicz J.* Król Henryk potwierdza przywilej Zygmunta Augusta, wydany biskupowi ormiańskiemu // Dodatek tygodniowy przy Gazecie Lwowskiej. – Lwów, 1857. – № 44-46; *Obertyński Z.* Die Florentiner Union... – S. 54-57.

армянской общиной, с другой стороны, возник в момент рукоположения этого священнослужителя епископом. Н. Торосович, молодой 22-летний монах, втайне от совета и общины, был возведен в сан львовского епископа армянским католикосом Мелхиседеком 3 января 1627 г.¹³ Оппозиция против Н. Торосовича и католикоса была столь сильной, что оба были изгнаны из Львова¹⁴. Только после того, как католикос 25 февраля (т. е. 15 февраля старого стиля) 1627 г. направил львовской общине письмо, угрожая анафемой¹⁵, Н. Торосович возвратился во Львов и начал переговоры с советом. Переговоры эти и кончились составлением договора от 6 мая 1627 г., который опубликован выше.

Если бы не дальнейшие конфликты между епископом и советом старейшин, текст этого документа 1627 г. никогда бы не был внесен во львовскую городскую книгу. Что же привело к этому? Имеются основания считать, что, несмотря на договор, взаимоотношения между епископом и советом старейшин продолжали оставаться натянутыми. В конце 1628 г. на Н. Торосовича, во время его пребывания в Каменце, из-за теологического спора, бросил анафему кесарийский армяно-григорианский архиепископ Григорий¹⁶. В связи с этим, король Сигизмунд III 20 февраля 1629 г. запретил Н. Торосовичу выполнять обязанности епископа¹⁷. Положение осложнилось тем, что почти одновременно Н. Торосович получил из королевской канцелярии утверждение в епископском сане (датированное 6 марта 1629 г.)¹⁸.

¹³ Г. Петрович датирует рукоположение 8 января 1627 г.: *Petrowicz G. L'unione...* – Р. 19. Как свидетельствуют документы (протестации львовских армян, внесенные в львовские городские книги 4 и 7 января 1627 г.), Н. Торосович был рукоположен 3 января 1627 г. (см.: ЦДДА. – Ф. 9. – Оп. 1. – Спр. 378. – С. 1735-1737, 1765-1768).

¹⁴ На это указывает протестация львовского бургомистра, райцев, войта, лавников и всей католической общины, направленная против католикоса и внесенная в бускую городскую книгу 9 марта 1627 г. (см.: ЦДДА. – Ф. 52. – Оп. 1. – Фасц. 396. – № 72. – Л. 207).

¹⁵ Копия текста этого письма на армянском языке хранится во Львове (см.: ЦДДА. – Ф. 9. – Оп. 1. – Спр. 378. – Вкладка между с. 2390-2391).

¹⁶ Г. Петрович определяет события концом 1627 г.: *Petrowicz G. L'unione...* – Р. 24. Однако протестация Н. Торосовича, направленная против как духовных, так и светских каменецких армян, внесенная в львовскую городскую книгу 20 января 1629 г. (см.: ЦДДА. – Ф. 9. – Оп. 1. – Спр. 380. – С. 1938-1939), разрешает датировать конфликт с архиепископом Григорием концом 1628 г. Кроме того, сам Н. Торосович в репротестации от 4 марта 1631 г. (ЦДДА. – Ф. 9. – Оп. 1. – Спр. 382. – С. 272) упоминает, что его, Торосовича, протестация против архиепископа Григория внесена в книгу (по-видимому, каменецкую городскую) 27 января 1629 г. – что также подтверждает нашу датировку.

¹⁷ Текст королевского мандата см.: ЦДДА. – Ф. 9. – Оп. 1. – Спр. 380. – С. 2767-2769. Сравни также: *Petrowicz G. L'unione...* – Р. 29-30.

¹⁸ Утверждение от 6 марта 1629 г. было издано как следствие договора от 6 мая 1627 г. (в нем упоминается о том, что старейшины будут добиваться королевского утвержде-

Под давлением общины Н. Торосович совершил поездку на Восток для того, чтоб добиться отмены анафемы. Формального прощения он не получил, но видные представители армяно-григорианской церковной иерархии, с которыми встречался по пути – эчмиадзинский архиепископ Асатур, себастьянский архиепископ Аристарх, смиренский епископ Христофор, кафийский Хачатур и адрианопольский Ованнес¹⁹, заверили его, что анафема недействительна. Н. Торосович возвратился во Львов и продолжал выполнять обязанности епископа. Враждебная ему группировка однако (возможно, под влиянием слухов или даже конкретных действий, свидетельствующих о том, что он склоняется к унии с Римом) передала дело об анафеме Н. Торосовича на духовный суд епископа Хачатура, который приехал во Львов 20 сентября 1630 г.²⁰ как посол эчмиадзинского католика Мовсеса III. Хачатур выступил против Н. Торосовича. В ответ на это Н. Торосович 24 октября 1630 г. объявил о принятии католичества. Хачатур предал Н. Торосовича вторичной анафеме (текст ее прибили на двери львовского армянского кафедрального собора). Старейшины немедленно воспользовались этим и фактически отстранили Н. Торосовича от выполнения обязанностей, связанных с его саном, – перед ним закрыли двери армянского кафедрального собора во Львове (это случилось 29 октября или один день раньше)²¹. 4 ноября 1630 г. указанный храм, при поддержке львовского магистрата и старосты, был захвачен силой и передан Н. Торосовичу²².

4 ноября 1630 г. в львовском городском совете начался судебный процесс старейшин против епископа²³. Старейшины одновременно обратились к королю Сигизмунду III с жалобой на действия Н. Торосовича, городского совета, старосты. В связи с этими событиями, 23 ноября 1630 г. армянский совет старейшин внес текст договора 1627 г. в львовскую городскую книгу.

ния для Н. Торосовича). Текст утверждения см.: ЦДІА. – Ф. 9. – Оп. 1. – Спр. 380. – С. 2516-2519; Ф. 52. – Оп. 3. – Спр. 45. – С. 2224-2225. Сравни: *Petrowicz G. L'unione...* – P. 31-32.

¹⁹ Этих архиепископов и епископов перечисляет Н. Торосович в своей репротестации от 4 марта 1631 г. (ЦДІА. – Ф. 9. – Оп. 1. – Спр. 382. – С. 273).

²⁰ *Petrowicz G. L'unione...* – P. 36.

²¹ 29 октября 1630 г. Н. Торосович жаловался перед львовским городским советом на то, что дверь храма закрыта (ЦДІА. – Ф. 52. – Оп. 3. – Спр. 45. – С. 2212-2213).

²² Описание захвата собора внесено 4 ноября в книгу львовского городского совета (ЦДІА. – Ф. 52. – Оп. 3. – Спр. 45. – С. 2234-2241).

²³ Материалы процесса см.: ЦДІА. – Ф. 52. – Оп. 3. – Спр. 45. – С. 2260-2271 (заседание от 6 ноября 1630 г.); с. 2290-2293 (9 ноября); с. 2325-2332 (13 ноября); с. 2353-2366 (16 ноября); с. 2397-2398 (18 ноября); с. 2437-2438 (23 ноября); с. 2494-2501 (2 декабря) и т. д.

Этим исчерпываются исторические комментарии к договору и к обстоятельствам, послужившим причиной внесения его текста в гродскую книгу.

Публикуемая рукопись имеет еще одно второстепенное значение. Недавно возник вопрос, знал ли Н. Торосович, и в какой степени, армяно-кыпчакский язык²⁴. Правда, было известно, что был он сыном богатого купца, родился во Львове и кое-какое образование получил в армянском монастыре в Константинополе²⁵. Можно было также предполагать, что сановник, занимающий столь высокий пост в церковной иерархии, должен был знать разговорный язык большей части своих прихожан. Однако, с другой стороны, не решал вопроса и недавно установленный факт, что один из армяно-кыпчакских словарей (рукопись № 311 собрания венских мхитаристов) принадлежал библиотеке архиепископа²⁶. И только публикуемый договор, составленный на кыпчакском и переведенный на польский и латинский (но не переведенный ни на один из видов армянского языка), ярко свидетельствует не только о том, что кыпчакский язык был близок той группе львовских и каменецких армянских сановников, которые заключили договор с Н. Торосовичем, но также и о том, что он сам, как договорная сторона, хорошо знал упомянутый язык.

В языковом отношении документ заслуживает пристального внимания прежде всего как текст чрезвычайно тщательно отредактированный. Нет сомнения в том, что обе участвующие стороны сделали все возможное для внесения ясности и точности в формулировки²⁷. При этом документ по своему существу имеет собственный индивидуальный характер, отличающий его от других юридических текстов, опубликованных до сих пор. Об этом свидетельствует язык договора, представляющий собой (несмотря на всю краткость текста) своеобразную смесь стилей: декларативно-торжественного, канцелярско-юридического, церковного и ежедневной речи. Сразу же бросаются в глаза многие речевые украшения в господствующем уже в то время стиле барокко, а с другой стороны – прозаические обороты.

²⁴ Tryjarski E. Dictionnaire arméno-kiptchak d'après trois manuscrits des collections viennoises. – Warszawa, 1968. – Т. 1. – Fasc. 1. – P. 16-17.

²⁵ Petrowicz G. L'unione... – P. 14.

²⁶ Tryjarski E. Dictionnaire... – P. 16-17. О захвате Н. Торосовичем библиотеки Львовского армянского собора см.: Дашкевич Я. Армянская книга на Украине в XVII ст. // Книга. Исследования и материалы. – Москва, 1962. – Т. 6. – С. 164-165.

²⁷ Несмотря на все стремления, составителям не удалось избежать некоторых мелких ошибок, главная часть которых принадлежит писарю или переписчику. Таким образом ошибочно передается имя самого патриарха *m̄ielk'is̄et* (17) вместо *M̄ielk'is̄ied̄ieg*. Ошибкой, по-видимому, является также *priviyimni* (63) вместо *privilyimni*, *k'undiya* (65) вместо *k'undiya*, *paktari* (55-56) вместо *pak'tlari*.

В словарном составе четко различаются три слоя. Первый – церковная терминология, базирующаяся – как теперь нам уже хорошо известно – на армянском языке (*at'ór*, [*ya't'ór*], *awakèrèç*, *dadžar*, *hayrabjed*). Кроме чистых армянских заимствований, мы находим здесь группу гибридных, сильнее укоренившихся в языке слов, как, например: *aračnortlux* или *hasdadsizlx*. Второй слой – это юридически-административная терминология, заимствованная, главным образом, из польских и латинских терминов польской администрации и юстиции: *do sèk'vjestru*, *èlèk'çiaj*, *k'onfirmaçia*, *k'undi[ç]ja*, *oblig*, *obligaçia*, *pakt*, *sumptum bila*, *zviž mjanovani*. Этот слой особенно насыщен элементами разговорного языка. В тех случаях, когда договорные стороны желали подчеркнуть особенно жгучие практические вопросы, обычные разговорные польско-украинские обороты оказывались самыми подходящими: *bèz žadnī vīmuk'i* – «без всякой отговорки», *viťahat èt' – «вымогать у кого [денег]»*.

Интересную семантическую группу, лишь частично известную нам из опубликованных ранее текстов, представляют собой термины, касающиеся социальных групп армянской общины и городского самоуправления львовских и каменецких армян. С одной стороны, мы имеем: *k'ahanalx* – «духовенство», *šaharlilar* – «мещане», а с другой – *ačalar*, *ačalx* – «старшины, старшина» (в польском переводе – *pany starsze*, род. п. мн. ч.), *ieriesp'oçanlar* – «ереспоханы»²⁸ (в польском переводе – также *pany starsze*²⁹), *k'ijet'çoyalx* – «старейшины, присяжные»³⁰ (в польском переводе снова – *pany starsze*). Для обозначения членов армянской общины (кроме членов совета старейшин, в польском переводе – *pospólstwo*) употребляется армянское слово *žoxóvurt* или польское *pospolit'i*.

²⁸ Первый и второй ереспоханы возглавляли львовский совет армянских старейшин, состоящий из двенадцати членов (вместе с ереспоханами). С 1671 г. кыпчакскому термину «ереспохан» соответствовал польский термин «dyrektor». В кыпчакских документах этого времени (XVII в.) имена ереспоханов даются обычно вместе с титулом «барон». Остальным членам совета старейшин, как и вообще членам общины, полагался только титул «пан». Вопросы, связанные со структурой армянского самоуправления во Львове, более подробно рассматриваются в статье: *Дашкевич Я.* Армянское самоуправление во Львове в 60–80-х гг. XVII в. (Протоколы армянского совета старейшин как исторический источник) // *Banber Matenadarani*. – Erevan, 1969. – Nr. 9. – P. 213-240.

²⁹ Ср. *erspohan* – «délégué»: *Deny J.* L'arméno-coman et les «Ephémérides» de Kamieniec. – Wiesbaden, 1957. – P. 52.

³⁰ Т. е. члены совета старейшин. С точки зрения структуры армянского самоуправления во Львове, мы не видим разницы между терминами *ačalx*, *ačalar* и *k'ijet'çoyalx*. Так как члены львовского совета старейшин являлись одновременно членами польско-армянского суда, возглавляемого городским войтом, их судебные функции полностью определяются термином «присяжные».

Сравнительно короткий текст договора не обнаруживает полностью нового материала в области морфологии и, в особенности, имени существительного. Также временные формы не отклоняются от нормы, нам уже известной.

Из содержания документа следует, что широко употреблялись прошедшие времена, регистрирующие факты в прошлом, и особенно формы будущие и желательные, согласно декларативному характеру документа, содержащего много обещаний. Рядом с прошедшим категорическим на *-dî* (*éttim, tangladîlar, k'oturduklar*) встречаются сравнительно часто деепричастия на *-îp* и основанные на них прошедшие формы: *étîp édim, îçîp mên*. Что касается форм будущего времени, то, с одной стороны, мы встречаем будущее должностное время (по терминологии Грунина) на *-sar* (*étsarmên*) и его редкую отрицательную форму *étmisarmên* (60), с другой – будущее желательное (по терминологии Еганяна) на *-gay, -k'ay* (*bérgaymên, êtk'aymên, suvargay, bérgaylar*). Эта форма по частоте употребления занимает, пожалуй, первое место. Обращает на себя внимание деепричастие на *-miyin* (*gérondif de carence*, по терминологии Дени): *bolmiyin, klamiyin*.

Глоссарий*

<i>a a</i> 47	<i>ařařnortluř</i> епископство, епископская власть 17, 29
<i>abrîl</i> апрель 1, 72	<i>arhiĵe[bis]g[ôbô]s</i> архиепископ 14
<i>aĉk'ôlvjek'</i> несмотря на, хотя 15	<i>ař'ôř, yař'ôř</i> престольный город, престол 18, 45, 73
<i>adad</i> обычай 46	<i>awakêrêç</i> официал, прелат 3-4, 10
<i>aya</i> господин, вельможа, благородный, старшина, барин 7	<i>bastîr</i> повелеть приложить 68-69
<i>ayaľuř</i> господин, дворянин; старшина 11, 55, 61	<i>bêk'lik'</i> мощь, сила 68
<i>a iř</i> поскольку 36	<i>biyl[ik']</i> величество, благородство 23, 61, 62, 64
<i>ařrařľuř</i> епископство 62	<i>bitnost</i> присутствие 3
<i>amên</i> аминь, да будет так 66	<i>ĉêrêmonĵa</i> церемония, обряд торжественный 46
<i>ani</i> ни, даже 49	<i>dadřar</i> храм, церковь, святылище 43
<i>antêĉêsor</i> предшественник, предок 57	<i>do sêk'vĵestru bêr-</i> дать в секвестр 64-65
<i>ant iĉ-</i> присягать, клясться 43	<i>dzařay</i> слуга 73
<i>aprobovanĵ</i> затвержденный 24	
<i>ařařnôrt</i> епископ, прелат; начальник, голова 30, 35-36	

* В глоссарии не приводятся имена лиц и некоторые общеизвестные слова, достаточно документированные ранее изданными текстами.

- éctiadzin* Эчмиадзин 45
èlèk'č̣iay избрание, выборы 28
gark порядок, духовная власть 43
gaṭ'uḡgós католикос, патриарх 17, 64
hasdadlχ постоянство, непоколебимость 40
hasdadsizlχ непостоянство 37
hayrabjed патриарх, католикос, архиепископ 21
ilóv Львов 1, 32, 58, 71; см. также *ilóv*
lóva
iχov церковь, храм 46
ipam вера 47
išk'illik недоверчивость, подозрительность 37
jan бок; около, рядом 58
jana потом, затем, опять 67
jazil- быть написанным 71
jazóv буквы, письма 70
jeb[isgóbó]sagan архиепископский 42, 69
iergalik' порядок 19, 25, 46
ierjesróχan руководитель совета старейшин 4-5
k'ahanalχ духовенство, священники 4, 10, 32, 55
k'aménec Каменец 9, 20, 33, 59
k'ič̣iayna k'un четверг 1
k'ielir доход, прибыль 56
k'jeri tuš- оторваться, быть отверженным 49
k'jet'χóyalχ, k'jet'χóyialχ старейшина, присяжный 32, 33, 42, 50
k'la- хотеть, просить, желать 48-49
k'onfirmacija утверждение (в чине) 61
k'orol король 61
k'un см. *k'ič̣iayna k'un*
k'undiya ошибочно вместо: *k'undi- [ç]ya* условие 65
χat сторона; *χatina* согласно, на основании 56
χaytar- вернуть 67
lóva Львов 73; см. также *ilóv*
Lusawór Hóki djeaṭn Святейший Дух Господа 16
milosnik' поклонник, любитель 26
tohur печать 69
padanī пожалованный 21
nalježonč̣i принадлежащий 18
nastupovat ét- наступать 25
njejak'is некоторый, некто 36
njekturi, njekturi некоторый 36, 39
obivatél обыватель, гражданин 24, 26
oblig облиг, письменное обязательство 38
obligacija облигация, обязательство 68
orenk' закон, духовный устав 48
pak't пакт, договор 55-56
rapovat ét- господствовать 22-23
podpisat ét- подписать, подписаться 70-71
pospolit'i община 34
pot'rebni bol- быть нужным 65-66
rovinjen bol- быть обязанным, должным 67
prestat ét- престать, довольствоваться, не требовать больше 58
priviliy, priviyi привилегия 16, 63
prodék' предок 27
sék'vjestr см. *do sék'vjestru*
sovóragan обыкновенный, согласный обычаю 70
sprečivni bol- сопротивляться 30
spulñe вместе, совокупно 10
staranié ét- старание, хождение за 52
sumpt издержка, счет 53
suvar- обмыть, обмывать 54

<i>svientoblivi</i> вместо <i>svientoblivje</i> ? бла- гочестивый; Его Величество 22	<i>vlađza</i> власть 49-50
<i>šaharli</i> мещанин 9	<i>vóyt</i> войт 7
<i>ťouyš</i> рождение, рожденство (Хрис- това) 1-2	<i>yaťóř</i> см. <i>aťóř</i>
<i>viďzag</i> провинция, область, епархия, дieceзия 18	<i>zařovanĭ</i> сохранный 27
<i>viťiahat ět-</i> вытягивать, вымогать от к. 59-60	<i>zařovat ět-</i> сохранить 57
<i>vĭadomo ět-</i> делать известным, уве- домлять 14	<i>zaman</i> время 71
	<i>zėzlanĭ ědil-</i> быть посланным 9-10
	<i>zvičau</i> обычай 28
	<i>žouóvurt, zóřóvurt</i> община 42, 51

Опубл. за: Дашкевич Я., Грыарский Э. Договор Н. Торосовича с львовскими и каменецкими армянами 1627 г. как памятник армяно-кыпчакского языка // Дашкевич Я. Вірмени в Україні: дорогами тисячоліть: Зб. наук. праць. – Львів, 2012. – С. 496-516.

Інші публікації: Дашкевич Я., Грыарский Э. Договор Н. Торосовича с львовскими и каменецкими армянами 1627 г. как памятник армяно-кыпчакского языка // Rocznik Orientalistyczny. – Warszawa, 1969. – Т. 33. – Z. 1. – S. 77-96.

1

• զօրտու իրավանքի փոխադրուածն. Վարդիւնիկ
 Իրան. ոչնչ արմա թիւքերնիկ: Վասն նունի Թաղաշուա
 տան: ոչքիւ սիւն: զբերուորուն տա: Վր Զապորիա Վե
 ափերեցնիկ. տա պարսա առհանախնիկ. տա օրն երեւ

Факсимиле текста договора Н. Торосовича
 с львовскими и каменецкими армянами 1627 г.
 (ЦДА. – Ф. 9. – Оп. 1. – Спр. 381. – С. 1901-1906).
 F° 1901 (нижняя часть)

երիմ: զօրտու իրավանքի փոխադրուածն Կաթուղի
 Թաղաշուա արմա Վարդիւնիկ. Իրան. եւ նիկոզա
 Վրա երիւնկոպոս լաւա: Վր Թաղաշուա. Զապորիա Վե սի:

F° 1904 (верхняя часть)

բոլոր պատար երդուր սիրելիս զն ձեռնարքն օրին զն
 40 անկարգութե օրն իշար ուշումն և անարատ արեւելիկ
 պարսիկն եկեղ զհիսուսի պէս և աս զաստուածըն ուշումն երեմանը
 45 անարատ շուրջովոր երդեցիրն. զայ քահանայիս և զիս
 անկարգութե և աս զարքա ժողովարդսն. Եղանկոն. կար
 քը՞ դիպեալ, խայտնատ ան թշխման օր աս շար և աս
 քիսեւոյ ինանքն աստուած զարկայսն. զն թուրքսն
 50 օր Էջմիածնիկ. զՊատուոն արևաստ արիշնիկ. և աս
 զարքա իրաւ շեքեմեկարքն. զն կրկայնի. կարճատ աս
 արաւ զախովոր երկայսն. զխայտատ անեւ ինանքն
 և աս օրն Էջմիածնիկ արեւելիկ զօրն արա
 կայսն. և աս յաստուած ան զուշիս զն. զնի պիտ վը
 55 ճաւ. զայ քահանայի. և զիս ան անկարգութե և աս զար
 քա ժողովարդ ուն ան շեքեմեկայ. կարնի թի ժարդարեւ
 ուշում թիկն արարանիկ կարարնեւ. ան զիս աս զարկ
 անեւ աստուած զիս ան զիտ կայսն. քի պիտ Բեկիթիկ
 60 աս զարկ պիտ անեւ զարքն աս ժարկայ. 1 և զուշի զիս ան
 սիլարն զայ քահանայի. և զիս. զայիկն. կար թա
 դար խարն. թիկն իշար աս. և աս անկարգութե. ան զի
 զիտ արքա զիտ ան զիտ զախովոր երդե անեւ աս
 ան զիտ ան զիտ. քիտ զարկ զայսն. զայ արանատ իրովոր
 70 զարկան. և զիտ ան զիտ և աս արդի զիտ և աս. կ
 անարքն. և աս իտարն ան. և օրդուն զիտ ան զիտ
 կա. զարքն զիտ. զայի զօր զիտ ան զիտ ան զիտ
 ան. զարքն զիտ և աս զիտ ան զիտ ան զիտ ան զիտ
 կար ասար. և աս զիտ ան զիտ ան զիտ ան զիտ ան զիտ
 կար ան զիտ ան զիտ ան զիտ ան զիտ ան զիտ ան զիտ
 65 և աս զիտ ան զիտ ան զիտ ան զիտ ան զիտ ան զիտ
 արքն ան զիտ ան զիտ ան զիտ ան զիտ ան զիտ ան զիտ
 արքն ան զիտ ան զիտ ան զիտ ան զիտ ան զիտ ան զիտ
 70 իտար ան զիտ և աս զիտ ան զիտ ան զիտ ան զիտ ան զիտ

ПЕРЕЯСЛАВ 1654 РОКУ: НАСЛІДКИ ДЛЯ КИЇВСЬКОЇ ЦЕРКВИ

До історії українських Церков (Православної та Католицької – Унійної) існує чимала наукова література. На ній, однак, відбилася конфесійна – чи взагалі антирелігійна – заангажованість авторів, що ставить перед сьогоднішніми дослідниками досі не реалізовану вимогу підготувати об'єктивну, побудовану безпосередньо на комплексі джерел, українську церковну історію. Такий принцип особливо актуальний для періоду кінця XVI – початку XVIII ст., вивчення якого відбувається в наш час майже без залучення нових історичних джерел, зокрема архівних (крім т. зв. ватиканських, і то в обмеженому обсязі, та окремих знахідок).

Своєрідне «відзначення» Переяславської ради 1654 р. знову привернуло увагу науковців до історії України XVII ст. Частина дослідників намагається шукати нові шляхи аналізу джерельного матеріалу, а також синтетичного осмислення тих процесів у духовному житті, які відбувалися в Україні в періоді Української революції (відомої під назвою Хмельниччини) та Руїни.

Уже в 1648-1649 рр. склалася така ситуація, що на території, на якій після збройного повстання виникло козацьке самоврядування (його ототожують з Українською державою Богдана Хмельницького, очевидно, лише державою де-факто), припинили свою діяльність інституції української Католицької Церкви, а в межах земель, звільнених козацькою шаблею від польської, згодом і литовської влади, утвердилася юрисдикція православної Київської митрополії, підпорядкованої Константинопольському патріархатові. Поза цією територією – на західноукраїнських землях – діяли українська Унійна Церква з власною церковною адміністрацією та Православна Церква, залежна від Київської митрополії, що була під контролем польської влади. Це дуже ускладнило становище митрополії, особливо тоді, коли частина підлеглої їй території в 1654-1655 рр. опинилася безпосередньо в межах Московської держави (поза українською Гетьманщиною). У зв'язку зі збройним конфліктом Польсько-Литовської держави з Україною та, пізніше, з Московщиною, на західноукраїнських землях посилювалися релігійні переслідування Православної Церкви.

Залишаючи на боці хронологічний виклад подій у зоні діяльності Київської митрополії (це основна частина українських та чимала частка білоруських земель), аналіз її становища веде до висновків, які стосуються періоду від 1654 р. (Переяславська рада) до 1685 р. (виведення митрополії з-під юрисдикції Константинопольського патріархату та підпорядкування Московському).

Висновки

1. Через натиск політичних і церковних чинників Москви відбулося зменшення тієї частини території під юрисдикцією Київської митрополії, що опинилася в межах Московської держави практично без санкції Константинопольського патріархату, а тим більше Київської митрополії (та й її реального спротиву). Відірвано було три білоруські єпархії (Могилівську, Смоленську, Полоцьку), Білгородську єпархію й Чернігівську архиєпархію та підпорядковано їх безпосередньо Московському патріархатові.

2. Негативно впливали світські політичні й церковні чинники Москви та зорієнтовані на Москву українські світські: цар Олексій, московські патріархи Никон та, особливо, його наступник Йоаким, а також промосковські гетьмани (якийсь час Юрій Хмельницький, крім нього, Іван Брюховецький, Іван Самойлович). Вони висували своїх кандидатів на київських митрополитів та їхніх місцеблюстителів. Це були митрополит Гедеон (князь Святополк-Четвертинський (1685-1690 рр.)), місцеблюстителі митрополита – чернігівський архиєпископ Лазар Баранович (1659-1661, 1670-1685 рр.) та мстиславський єпископ Мефодій Филімонович (1661-1668 рр.).

3. З порушенням прав Константинопольської патріархії особисто піддалися Московському патріархатові місцеблюстителі митрополита єпископ Мефодій Филімонович 1661 р. та митрополит Гедеон (князь Святополк-Четвертинський) 1685 р.

4. Одночасно існувало й діяло кілька київських митрополитів (по суті, антимитрополитів) у 1659-1679 рр.: Діонісій Балабан (1657-1663 рр.), Йосиф Нелюбович-Тукальський (1663-1675 рр. – для Правобережжя, певний час також для Лівобережжя (1668 р.)), Антоній Винницький (1663-1679 рр. – для західноукраїнських земель); місцеблюстителі митрополита Лазар Баранович (1659-1661, 1670-1685 рр.), Мефодій Филімонович (1661-1668 рр.). Це збільшувало церковний хаос та підривало авторитет Київської митрополії.

5. Відбувалося насильницьке усування високих єрархів. Митрополит Йосиф Нелюбович-Тукальський перебував у польській в'язниці в Марієнбурзі (1664-1666 рр.); митрополит Діонісій Балабан, усунений московською владою 1659 р., опинився в екзилі на українських землях під Польщею;

місцєблѹститєль митрополита єпископ Мефодій Филімонович, засланий спершу 1668 р. митрополитом Йосифом Нєлюбовичем-Тукальським до Уманського монастиря, потім 1688 р. московським патріархом – за антимосковську діяльність – до Новоспаського монастиря.

6. Виник розкол православного духівництва на промосковське, пропольське та проконстантинопольське, який виявився вже 1654 р. на рівні низових священників, коли одні з них присягли на вірність московському цареві, а інші відмовилися присягати, вважаючи, що Київська митрополія має зберегти вірність польському королеві, бо територія митрополії залишалася також у межах Польсько-Литовської держави. Розкол відбувся ще й у середовищі церковної верхівки.

7. Виявилися непослідовність і хитання на позиціях вищої єрархії, здатної лише на імпульсивні емоційні реакції на московський натиск, але не здатної продовжувати цю лінію поведінки довший час. Митрополит і екзарх Константинопольського патріаршого престолу Сильвестр Косов (митрополит у 1647-1657 рр.) рішуче виступив 1654 р. перед думним дяком Ларіоном Лопухіним та піддячим Плакидином проти вимоги, щоб його прибічники і челядь присягали на вірність цареві, а через два дні це дозволив. Він тоді ж, у 1654 р., опирався («буду з вами битися») будівництву московської фортеці в горішньому Києві на ґрунтах церков Св. Софії та Десятинної, а також Михайлівського й Микольського монастирів, але незабаром погодився на це. І хоча митрополит був цілком певно ворогом Московського патріархату, підданства Москві, не брав участі в переговорному процесі напередодні Переяслава 1654 р. та посилав на Захід духовних осіб для переговорів на Варшавському сеймі та для запису протестацій у гродських книгах (що не хоче бути з Москвою), послідовно цієї лінії в практичних діях назовні не дотримувався. Місцєблѹститєль митрополита єпископ Мефодій Филімонович різко протестував 1666 р. перед київським воєводою Петром Шереметьєвим проти наміру прислати київського митрополита з Москви, заявляючи, що краще хай цар засудить його на смерть, але вже наступного дня поспішив вибачитися. Серед причин цих хитань почав відігравати роль страх перед засланням до закритого московського монастиря або навіть до Сибіру.

8. Хоча Московський патріархат в особі патріарха Никона (якого вважали українофілом), духівництво та чернецтво назовні демонстрували московсько-українську єдиновірність (тобто не вимагали, наприклад, перехрещування українців на «московську» віру, що траплялося раніше, до 1654 р.) і згоду, але й одночасно стимулювали, також шляхом «подарунків», поступове усування київських звичаїв і обрядів з української церковної практики.

9. Виявилася й непослідовність Константинопольського патріархату, який то займав антимосковську позицію (анафема 1661 р. на промосковського

мстиславського єпископа Мефодія Филімоновича), то міняв її на промисковську (зняття анафема 1663 р. з цього ж єрарха). Остаточно вирішила справу підпорядкування Київської митрополії продажність константинопольського патріарха Діонісія та єрусалимського патріарха Досифея 1685 р. Вони спершу не погоджувалися на виведення Київської митрополії з-під юрисдикції Константинополя, але, отримавши три сороки соболів і двісті червоних дукатів (Діонісій) та ще двісті червоних дукатів (Досифей), погодилися віддати Київську митрополію Московському патріархатові. Те, що незабаром патріарха Діонісія скинули з престолу, в основному – за неканонічну передачу Київської митрополії Москві, вже нічого не змінило.

Незважаючи на тиск Москви, яка викликала хаос і розколи та інші негативні явища в середовищі Київської церкви, відносно самостійне й незалежне становище (бо зв'язки зі Стамбулом – Константинополем часто через політичні обставини обривалися) вона зберігала ще 41 рік після Переяслава. Це свідчить про наявність сил опору в Церкві, також у намаганні зберігати в ній українські звичаї, зокрема обирати митрополита вільними голосами, а не приймати його за царськими настановами й затвердженнями. Механізм дії цього опору ще необхідно досконаліше вивчити не тільки на рівні вищої єрархії Київської митрополії, а й також – якщо джерела це дозволяють – на рівні рядового білого та чорного духівництва.

У зв'язку з історією Київської церкви в другій половині XVII ст. потрібно звернути увагу й на деякі ширші загальноукраїнські проблеми.

Останнім часом наша історіографія (як світська, так і церковна) значно перебільшує значення релігійного фактора – православної єдиновірності – в історичних процесах середини – другої половини XVII ст., що відбувалися в Україні. Аналіз документальної бази, безпосередньо пов'язаної з Переяславом 1654 р., доводить, що цю єдиновірність підкреслювала переважно лише московська сторона (хоча б масивною маніфестацією єдиновірності в січні 1654 р. в Переяславі), застосовуючи цю ідею з явно пропагандистською метою в дусі доктрини «Москва – третій Рим». Саме виходячи з таких принципів, Москва опрацювала стратегічний план свого просування через Україну на Балканський півострів («звільнення християн від турецького гноблення»), щоб потім об'єднати всіх православних на цьому шляху під московською єгідою. Україна мала стати важливою ланкою у цьому плані, й тому так інтенсивно підкреслювали тотожність віри московської редакції з українською православною рецепцією та, згодом, з варіантами, прийнятими в Молдові, Волощині, Болгарії, врешті в Греції. Така концепція відіграла велику роль у московських імперських планах (у сучасній науці для таких проєктів поширюється не дуже вдала назва «православний інтернаціоналізм»). Одночасно щодо України, Білорусі пропагувалася політична ідея

«збирання руських земель» (орієнтуючись на ту територію, якою колись володів св. Володимир Святославович), для якої релігійний чинник мав також чимале значення.

Приділяючи стільки уваги єдиновірності (може, це також своєрідна реакція на атеїстичні радянські часи), сучасні історики забувають про цілковиту залежність Московської Церкви від влади царя (що виявилось, наприклад, у засудженні патріарха Никона, який хотів зробити владу Церкви реальною та незалежною від царської, а може, й вищою від неї). При цьому релігійний фактор легко розшифровується як політичний.

Українське козацтво не було таким фанатичним, як його деколи і дехто хоче показати. Участь козаків у Тридцятирічній війні на боці чи то католиків, чи протестантів, часто коректні відносини з мусульманським світом (Туреччина, Крим, навіть Персія), з протестантськими державами (Трансильванія, Швеція) засвідчують, що на першому місці в козацькій свідомості були не єдність православ'я, його захист як віри, а національні інтереси України. Можна також пригадати, що гетьман Петро Сагайдачний ходив з козаками на єдиновірну Москву, а єдиновірних болгар і греків не дуже щадили під час морських походів козаків на західне й південне побережжя Чорного моря.

Якщо на прапорі боротьби козацтва з Польсько-Литовською державою були написані релігійні гасла (також згідно з європейськими тенденціями того часу), то під ними досить легко прочитуються національні ключі, щоб підкреслити свою національну окремішність та зберегти самобутність перед загрозою асиміляції та інтеграції. Саме це бачимо також у боротьбі з уніатством. Бо коли Мелетій Смотрицький писав уже як уніат, що після прийняття унії русин залишається русином, то козацтво в це не вірило. Те, що релігійні гасла ототожнювалися з національними, легко довести словами Богдана Хмельницького. У Переяславі 8 січня 1654 р. він проголосив, що козаки воюють з «гонителями й ворогами нашими, які хочуть винищити церкву Божу, аби ім'я руське не згадувалося в землі нашій». А ніжинський протопіп Максим Филімонович (пізніше єпископ Мефодій) заявив 7 жовтня 1654 р. перед царем у таборі біля Смоленська, що народ «не тільки православно в святу Східну Церкву хоче вірувати, але преславно іменем руським називатися», за що їм від поляків «сором, наруга, кайдани, в'язниця».

Опубл. за: *Дашкевич Я.* Переяслав 1654 року: наслідки для Київської Церкви // *Історія релігій в Україні: Наук. щорічник.* – Львів, 2004. – Кн. 1. – С. 224-228.

ВІРМЕНСЬКІ МЕТРИЧНІ КНИГИ В УКРАЇНІ XVII–XVIII ст.

До метричних книг як до важливого історичного – і не лише історичного – джерела в українській науці почали придивлятися уважніше ще на початку ХХ ст.¹, але до охоплення проблематики в цілому навіть сьогодні ще далеко, хоча важливість студій над метриками вже ні для кого з серйозних дослідників не є таємницею. Протягом останнього десятиріччя вивчення цього напрямку активізувалося. Напрацьовано добрі результати в різних наукових ділянках (правда, вони часто ще мають вузькоспоживацький характер), але багатство позаукраїнської літератури про метрики так чи інакше позитивно відображається (чи повинно відобразатися) також на методиці українських досліджень. Відчувається відгомін дискусій (зокрема генеалогічного, історико-демографічного характеру), що ведуться в закордонній науці. Можливо, що вони будуть поштовхом для подібних обговорень в Україні.

Широку акцію – у світовому масштабі – мікрофільмування метричних книг провадить Генеалогічне товариство Церкви Ісуса Христа святих останніх днів у Солт-Лейк-Сіті (Юта, США), що колекціонує також протягом низки останніх років мікрофільми метрик з України. Великим стимулом для розгортання не лише просто пошукової (в генеалогічному аспекті) роботи стане завершення праці над каталогом – чи каталогами – метричних книг

¹ Можна згадати хоча б на сьогодні призабуті: *Барвінський Б.* Метрики в сільській практиці XVIII ст. // *Його ж.* Історичні причинки. – Жовква, 1908. – Ч. 1. – С. 112-114; *Гагенмейстер В.* Прикраси подільських метрик XVIII ст. – Кам'янець-Подільський, 1930. Можливо, було видано ще кілька таких випусків, літографованих у Кам'янець-Подільському художньо-промисловому технікумі. У 1922-1925 рр. архіваріус (пізніше – завідувач) Архівного управління в Кам'янці-Подільському, відомий поет Володимир Свідзінський виявив не менше 337 метричних книг унійних парафій (чи були серед них вірменські – невідомо), які стали підставою для названих видань. Працю над метриками планувала Науково-дослідча кафедра історії та економіки Поділля Кам'янець-Подільського інституту народної освіти. Див.: *Рибалко О.* Знайдено в архівах. Шкіц до життєпису В. Свідзінського // *Вітчизна.* – К., 1989. – № 1. – С. 144-147. Пор. також: *Сосенко П.* Правно-історичний розвиток людських імен та назов і значіння метрикальних книг для історії права... // *Праці Комісії для виучування історії західно-руського та українського права.* – К., 1929. – Вип. 6. – С. 493-500.

у наших національних сховищах². Українські дослідники починають виходити на широку наукову арену³.

Вірменськими метриками з різних міст України дослідники почали цікавитись у першій половині – середині XIX ст. (їхні прізвища подаються в підрядкових примітках). У літературі зафіксовані переважно окремі згадки про метричні книги. Деколи їх використовували як джерело у вузькоутилітарному плані. Докладніше описували в каталогах рукописів, публікуючи при цьому окремі уривки, а в історичних працях – друкуючи хронікерські нотатки, що деколи траплялися в метриках. Труднощі використання полягали в мовній сфері: церковні метрики у вірменських парафіях у різних місцевостях та в різні часи велися вірменською, вірмено-кипчацькою, латинською, польською мовами. Врешті, вивчення історії вірменських колоній на українських теренах, незважаючи на те, що вони в минулому (до свого остаточного занепаду в XIX – на початку XX ст.) відігравали чималу роль в економічному та культурному житті України та власного народу в діаспорі, то активізувалося, то майже цілком пригасало, що також вплинуло на залучення метрик як історичного та параісторичного джерела.

На підставі відносної сукупності відомостей про вірменські книги з України XVII–XVIII ст. можна мислити собі їхнє використання в кількох аспектах. При цьому студії метрик виходять своєю специфікою поза звичну і менш-більш усталену в загальному методикі. Метрики дають інформацію в таких сферах:

- біографістика;
- генеалогія;
- історична демографія – певні можливості підрахунку кількісного складу колоній, дослідження історії сімей (у кількісному, а не лише генеалогічному плані), народжуваність, смертність, міграція вірмен на територію України;
- історична медицина – аналіз смертності з погляду хвороб;
- етнічна та конфесійна історія – на підставі мовного оформлення книг, переходу від внутрівірменської ендогамії до екзогамії, асиміляційні процеси з визначенням їхнього характеру (зокрема, шлюбна асиміляція через мішані шлюби – амальгамація), зміна конфесії, яка дорівнювала зміні національності;

² Такий каталог для бл. 10 500 метричних книг складається в Центральному державному історичному архіві України у Львові (далі – ЦДІА України у Львові).

³ *Skochylas I. Metrical Books in the Ukrainian Parishes of Halychyna in the First Half of the 18th Century // East European Genealogist: Journal of the East European Genealogical Society Inc. – Winnipeg, 1999. – Vol. 7. – № 4. – P. 6-14.*

- лінгвістика – вивчення вірменської мови метрик (співвідношення класичної, тоді вже богослужбової мови – грабару – з нововірменською розмовною – ашхарабаром – та її діалектів), вірмено-кипчацької з її складовими елементами – тюркськими, вірменськими, українськими, польськими;
- антропонімія – її питомо вірменське наповнення та акультурація й інтеграція з антропонімією невірменського оточення;
- мистецтвознавство – художні елементи оформлення книг, включаючи їхні палітурки;
- історична фактографія – хронікерські нотатки в книгах.

До цього переліку можна додати ще інші аспекти.

Найскладнішим виглядає використання метричних книг у ділянці історичної демографії⁴ та етнокультурної історії (що безпосередньо стосується генеалогії). Йдеться про те, щоб охопити масовий матеріал, а не лише ілюструвати окремі випадки. В ідеалі треба було б мати для певного періоду і для окремої вірменської колонії метрики всіх типів – хрещення, шлюбів, смертей. Існує добре опрацьована естонська методика вивчення історії сімей за метричними записами, до застосування якої нам ще досить далеко⁵. Щодо етноконфесійної історії, то мусимо мати на увазі, що мішані шлюби (з вірменином чи вірменкою як партнерами) могли реєструватися також у парафіях інших конфесій – православних, україно-католицьких, римо-католицьких (до речі, в XVII ст. мішаних подружжів було ще мало).

Запровадження метричних книг у вірменських парафіях Західної та Правобережної України відбувалося поступово протягом XVII ст. і пов'язувалося з просуванням на схід унії місцевої Вірменської Церкви з Римом. У доунійний період, наскільки вдалося дослідити (отже, в часи підпорядкування

⁴ Див. дискусію, яка свого часу відбулась у польській історичній науці: *Szczyplorski A.* Badania ksiąg metrykalnych a obliczenia ludności Polski w wieku XVII–XVIII // *Kwartalnik Historii Kultury Materialnej.* – Warszawa, 1962. – Nr. 1-2. – S. 53-75; *Vielrose E.* Kilka uwag o natężeniu ruchu naturalnego ludności w Polsce w wieku XVII i XVIII // *Ibid.* – S. 77-80; *Sulkowski Z.* O właściwą metodę wykorzystywania metryk kościelnych dla badań demograficznych // *Ibid.* – S. 81-101; *Gieysztorowa I.* Badania demograficzne na podstawie metryk parafialnych // *Ibid.* – S. 103-121; *Ejusz.* Niebezpieczeństwa metodyczne polskich badań metrykalnych XVII–XVIII w. // *Ibid.* – 1971. – Nr. 4. – S. 557-603; *Hoszowski S., Sulkowski Z.* Ewidencja ruchu naturalnego ludności oparta na dawnych metrykach parafialnych. (Projekt zjednoczonego systemu gromadzenia danych) // *Przeszłość demograficzna Polski. Materiały i studia.* – Warszawa, 1971. – T. 4. – S. 3-20; *Gieysztorowa I.* Wstęp do demografii staropolskiej. – Warszawa, 1976.

⁵ *Палли Х.* Методика использования метрик в историко-демографических исследованиях // *История СССР.* – Москва, 1982. – № 1. – С. 87-93. У цій публікації найбагатша література питання.

львівського вірменського архієпископства католикосові у Сісі та пізніше – в Ечміадзіні), метричні книги у вірменських парафіях не велися. Їх, до певної міри, могли заступити книги передшлюбних умов та духівниць, що були, по суті, переважно книгами вірменських духовних судів, але прирівнювати їх до метрик немає підстав⁶.

Уперше вірменські метричні книги було запроваджено у Львові 1636 р., тобто після того, як львівський вірменський архієпископ Нікогос Торосянц (Микола Торосович) у 1630 р. погодився на унію з Римом. Ця найдавніша пам'ятка збереглася до сьогодні у Бібліотеці ордену мхитаристів у Відні (докладніше про неї далі). І хоча М. Торосович похвалявся, що в 1631 р. йому підпорядковувалися парафії в Замості, Луцьку, Києві, Кам'янці-Подільському, Язлівці, а також у Молдавії⁷, все це не відповідало правді: метрики в цих вірменських позальвівських колоніях з'явилися тільки після їхнього фактичного переходу на унію та під юрисдикцію львівського вірмено-католицького архієпископства, тобто значно пізніше – більш ніж на 30 років. Наприклад, 1648 р. у Замості (тепер – на території Польщі) ще не було метричних книг⁸. Монахи-театинці, послані 1664 р. в Україну для реального запровадження унії у вірменських колоніях, заснування навчальної колегії для вірмен, цензури богослужбових книг тощо, підтвердили, що вірмени у своїх церквах не ведуть метричних записів, у т. ч. і книг хрещення, тому ніколи не можна довідатися про чий-небудь вік⁹. Перебуваючи в Кам'янці-Подільському 1668 р., місіонер-театинець Луї-Марі Пиду де Сент Олон зазначив, що метрик там немає¹⁰. Їх запровадили в Язлівці та в Кам'янці-Подільському лише після переведення парафій на унію¹¹.

У кожному разі львівська вірмено-католицька парафія почала вести метричні записи раніше від Львівської україно-католицької єпархії, в якій єпископ Йосиф Шумлянський видав інструкцію про запровадження метрик

⁶ Про книги передшлюбних умов та духівниць див.: *Дашкевич Я. Р.* Адміністративні, судові і фінансові книги на Україні в XIII–XVIII ст. // *Історичні джерела та їх використання.* – К., 1969. – Вип. 4. – С. 161-164; *Его же.* Львовские армяно-кыпчацкие документы XVI–XVII вв. как исторический источник // *Patma-banasirakan handes / Историко-филологический журнал.* – Erevan, 1977. – № 2 (77). – С. 159-162.

⁷ ЦДДА України у Львові. – Ф. 9 (Львівський гродський суд). – Оп. 1. – Спр. 382. – С. 282 (скарга М. Торосовича до львівського гроду 4 березня 1631 р.).

⁸ *Zakrzewska-Dubasowa M.* Ormianie zamojscy i ich rola w wymianie handlowej i kulturalnej między Polską a Wschodem. Rozprawa habilitacyjna. – Lublin, 1965. – S. 284.

⁹ *Pidou L. M.* Krótka wiadomość o obecnym stanie, początkach i postępie misyi apostolskiej do Ormian w Polsce, Wołoszczyźnie i sąsiednich krajach ... aż do 1 kw. 1669 r. // *Źródła dziejowe.* – Warszawa, 1876. – T. 2. – S. 11.

¹⁰ *Ibid.* – S. 94.

¹¹ *Ibid.*

народжень, шлюбів і смертей та надрукував відповідні формуляри для книг лише 1687 р.¹² Зате в Перемишльському україно-католицькому владичтві таку практику запроваджено швидше, бо, наприклад, досі збереглися книги перемишльської кафедральної парафії, починаючи від 1667 р.¹³

Життєві обставини, однак, примушували вірмен деколи подавати свідоцтва про народження за відсутності метричних записів. Згідно зі статутом сап'яницького братства у Львові 1620 р., підтвердженим пізніше королем Яном-Казимиром (цей статут перероблений у XVIII ст. для Могилева-Подільського і запроваджений власником міста 14 травня 1745 р.), «той, хто стає майстром, повинен показати в братстві свідоцтво легітимного народження» (стаття 4 у могилівському варіанті)¹⁴. До запровадження метрик свідоцтво про народження видавалося за потреби на підставі зізнань свідків. У Замості 1648 р. було виготовлено «List urodzenia Dominika Buniatowicza, Ormianina zamojskiego» на підставі свідчень хрещеного батька та хрещеної матері¹⁵.

Після запровадження метричних книг з них робили витяги. Кілька таких витягів зі Львова збереглося до нашого часу. Метрику смерті львівського вірменина Христофора Касіана, який помер 1721 р., було видано 1737 р. з позначенням, що відповідний запис зроблений «in libro mortuorum ecclesiae metropolitanae Armenae (quo in archivo eccles[iae] eiusd[em] asservat)». Підписав цей документ кустос митрополичої церкви Григорій Фарухович¹⁶. 1742 року кустос видав витяг про хрещення та конфірмацію Адальберта-Григорія Латиновича, який народився 1722 р., з подібною формулою «ex libro baptisatorum seu metrica ecclesiae metropolitanae Armenae (quae in archivo eiusdem ecclesiae asservat)»¹⁷.

У 1772 р. Австрія захопила Галичину й у справі ведення метричних книг було запроваджено ригористичні порядки. На це вказує багате листування львівського вірмено-католицького архієпископа з Галицьким намісництвом та з окремими парафіями, починаючи від 1791 р.¹⁸

¹² *Петрушевичъ А. С.* Сводная Галицко-Русская лѣтопись съ 1600 по 1700 годъ. – Львовъ, 1874. – Т. I. – С. 659. Відповідне видання: *Метрика албо реєстръ для порядку церкви святой.* – Львовъ, 1687.

¹³ *Krochmal A., Proksa M.* Akta metrykalne w zasobie Archiwum Państwowego w Przemyślu. – Przemyśl, 1998. – S. 8.

¹⁴ *Barącz S.* Rys dziejów ormiańskich. – Tarnopol, 1869. – S. 158.

¹⁵ *Zakrzewska-Dubasowa M.* Ormianie... – S. 284.

¹⁶ ЦДІА України у Львові. – Ф. 52 (Магістрат міста Львова). – Оп. 2. – Спр. 587. – С. 1347.

¹⁷ Там само. – С. 1525.

¹⁸ Там само. – Ф. 475 (Вірменська митрополича консисторія, місто Львів). – Оп. 1. – Спр. 560-562.

Протягом низки років, збираючи матеріали про історію вірменських колоній в Україні, я намагався комплектувати дані про такий вид джерел, як церковні метрики вірменських парафій. Таким чином виник перелік, що публікується далі. У ньому подано як збережені досі метричні книги, так і відомості про їхню наявність (та використання істориками, пізніші переміщення книг) у минулому. Подальша доля джерел цього типу часто невідома, але деякі з них ще можуть виринути в різних сховищах – архівних, бібліотечних, музейних, або в приватних руках. Так чи інакше цей, уперше складений, список, хоч і не претендує на повноту, дає уявлення про окрему ділянку джерелознавства історії вірмен в Україні та водночас може стати підставою для дальших пошуків.

Перелік укладено за алфавітом назв міст. У ньому, по можливості, фіксуються відомості про тип метрик – реєстрації народжень (це, одночасно, і хрещень), шлюбів, смертей; роки, які вони охоплюють (деколи наводяться дані також про метричні книги XIX–XX ст.); назва парафії, що вела метрики; мова записів. Очевидно, якщо такі відомості (хоча б і неповні) вдалося розшукати. Крім цього, зазначається обсяг, місце зберігання в минулому й тепер. Додаткова інформація стосується назв книг, імен осіб, які записували метрики, хронікерських нотаток, елементів біографістики, інших даних, що трапляються в джерелах цього типу. Подаються також покликання на літературу.

Бережани (Тернопільської обл.). Метрики народжень – дві книги за 1785-1827 та 1828-1899 рр., шлюбів (роки неясні), смертей – за 1829-1906 рр. Записи польською мовою, лише 1788 р. один підпис вірменськими літерами. Від 1961 р. в Матенадарані ім. Маштоца в Єревані¹⁹. До ліквідації вірменокатолицької парафії (після Другої світової війни) зберігалися в ній²⁰. Ймовірно, існували метричні книги також за давніші роки, які знаходилися в римо-католицькій парафії, – сьогодні їхня доля невідома. Померлих вірмени ховали спершу на кладовищі біля римо-католицького храму, пізніше – біля власної церкви Непорочного зачаття Пресвятої Богородиці²¹.

¹⁹ Інститут давніх рукописів Матенадаран ім. Маштоца. – Архівний відділ. – Фонд «Вірменська церква Львова» [Մեսրոպ Մաշտոցի անվան հին ձեռագրերի ինստիտուտ: – Արխիվիվային բաժին: – Ֆոնդ «Հայկական եկեղեցին Լվովում»]. – Спр. 246. Пор.: Григорян В. Р. История армянских колоний Украины и Польши. (Армяне в Подолии). – Ереван, 1980. – С. 155. Тут подаються також деталі про ведення книг, деякі історико-демографічні дані.

²⁰ [Kajetanowicz D.] Schematismus archidioecesis Leopoliensis ritus Armeno-catholici pro A. D. 1928. – Leopoli, [1928]. – P. 20; Schematismus... pro A. D. 1939. – Leopoli, [1938]. – P. 23.

²¹ Barqcz S. Rys... – S. 79.

Жванець (Хмельницької обл.). Метрики народжень, шлюбів і смертей – книга із записами всіх трьох категорій за 1718-1733 рр.²²; книга народжень від середини XVIII ст. до 1820 р.²³ Провадилися спершу тільки вірменською, згодом – вірменською й польською, далі лише польською мовами. У XIX ст. зберігалися в римо-католицькій парафії – подальша їхня доля невідома.

Була окрема книга померлих членів церковного братства²⁴.

Замость (Замостя, тепер територія Польщі). Книги народжень за 1694-1785 рр. (але без записів за 1723-1727 рр.) та шлюбів за 1698-1751 рр. (формально розпочата 1694 р. (згідно із заголовком), фактично – 1698 р.; інформація за 1713-1715 рр. відсутня) церкви Вознесіння Пресвятої Діви Марії. Записи латинською мовою. Обидві метрики – у Львівській науковій бібліотеці ім. В. Стефаника Національної академії наук України²⁵.

Назва книги народжень: «Liber metryces seu cathalogus baptistorum et sacro confirmationis sacramento unctorum in quo nomina sacro baptismatis [...] conscripta». У метриці подано формуляри, за якими треба було записувати хрещених і видавати свідоцтва «легітимного народження». Є 107 записів. Назва книги шлюбів: «Liber metryces seu cathalogus sacrorum legitimorumq[ue] connubiorum in quo rite benedicta confirmata nata matrimonia parochianorum ecclesiae istius Zamoscensis Armenorum [...] adnotetur». У ній також знаходимо інструкцію про спосіб записування і видавання свідоцтв. Загалом 27 записів. Ці книги почав вести замойський вірмено-католицький священник, луцький декан Григорій-Петро Давидович, який мав почесне звання королівського секретаря²⁶.

Золочів (Львівської обл.). Книги народжень від невідомого року до 1787 р., шлюбів – до 1784 р., смертей – до 1783 р. Зберігалися в Золочеві до Першої

²² Шоврян М. [псевдонім Х. Кучук-Говганнісянца, також Йовганнісянца, Йоаннесова]. Залишки вірменів у південно-західних губерніях Росії // Arjagank'. – Tıp'lis, 1896. – P. 107. [Շուվրյան Մ. Հայուրյան բեկորները Ռուսիայի հարավ-արևմտյան նահանգներում // «Արձագանք». – Թիֆլիս 1896]. Публікуються витяги з книги.

²³ Мазірянц Л. Велике переселення вірменів у XII ст. і становище переселенців у Польщі // Arak's. – S. Peterburg, 1889. – Girk' I. – P. 134. [Մազիրյանց Լ. Հայոց մեծ զարթալանությունը ԺԲ դարում և նորա վիճակը Լեհաստանում // «Արարք». – գիրք Ա, հունիս. – Ս. Պետերբուրգ, 1889]. Пор.: Григорян В. Р. История... – С. 142, 144.

²⁴ Bžškeanc' М. Տարարհորդութ'իւն 'ի Lehastan ew yayl kołmans bnakeals 'i haykazanc' sereloc' i naչneac' Ani k'alak'in. – Venetik, 1830. – P. 133.

²⁵ Львівська наукова бібліотека ім. В. Стефаника НАН України (далі – ЛНБ НАН України). Відділ рукописів. – Ф. 45 (Дідушицьких). – Спр. 116 (231).

²⁶ Там само. – С. 1.

світової війни, пізніше на деякий час зникли²⁷. Несподівано виринули в Державному архіві в Перемишлі, звідкіля їх (неясно, чи всі три) передали 1993 р. до Архіву давніх актів у Варшаві²⁸. Докладніше про зміст цих метрик довідатися не вдалося²⁹.

Кам'янець-Подільський (Хмельницької обл.). Книги народжень, шлюбів і смертей за 1699-1800 (або 1805) рр. трьох парафій – церков Св. Миколая, Св. Богоматері та Св. Григорія Просвітителя. Ці метрики в літературі не диференційовані, їхня кількість неясна³⁰. Є згадки про якусь метричну книгу, що починалася 1713 р.³¹, про книгу смертей за 1735-1772 (?) рр.³² Доля всіх цих пам'яток невідома (особливо, якщо зважити на катастрофічну пожежу Кам'янець-Подільського міського архіву 10 квітня 2003 р.). Певний час книгу смертей вів український католицький священик – вікарій вірмено-католицького храму Данило Левицький (пом. 1810 р.)³³.

На сьогодні в Кам'янці-Подільському є в приватних руках книга шлюбів парафії церкви Св. Миколая за 1776-1801 рр. (ксерокопія цієї метрики є серед моїх наукових матеріалів)³⁴. Мова латинська. Обсяг – 30 арк. Назва книги: «*Liber metrices in ecclesia parochiali Camen[ecensis] Armen[orum] tituli sancti Nicolai pontificis & confessoris copulatorum [...]*». Метрику почав вести вірмено-католицький парафіяльний священик Бернард Пірзадович, який мав почесне звання апостольського нотарія.

²⁷ *Uranowicz Z. Zarys dziejów miasta Złoczowa. – Złoczów, 1929. – S. 4; Charewiczowa L. Dzieje miasta Złoczowa. – Złoczów, 1929. – S. 4.* Пор.: *Кривонос Н.* Армянская колония в г. Золочеве. (Из материалов армянских поселений Западной Украины) // *Telekagir, Nasarakakan gitut'unner / Известия Академии наук Армянской ССР. Общественные науки. – Erevan, 1960. – № 3. – P. 91.*

²⁸ *Krochmal A., Proksa M. Akta metrykalne... – S. 9.*

²⁹ Як не дивно, але ці книги не згадуються у виданні: *Laszuk A. Księgi metrykalne i stanu cywilnego w archiwach państwowych w Polsce. Informator. – Warszawa, 1998.*

³⁰ *Antoni J. [Rolle J. A.] Pamiętniki szlacheckich delegatów kamienieckich na sejm 1789 r., poprzedzony ogólnym poglądem na wewnętrzne dzieje miasta w XVIII stuleciu // Ejust. Sylwetki historyczne. – Kraków; Warszawa; Petersburg, 1892. – Ser. 8. – S. 22, 44.*

³¹ *Barącz S. Rys... – S. 92.*

³² *Antoni J. [Rolle J. A.] Zameczki podolskie na kresach multańskich. – Wyd. 2-e, przerob. i popraw. – Warszawa; Kraków, 1880. – T. 2. – S. 114.*

³³ ЛНБ НАН України. Відділ рукописів. – Ф. 141 (О. Чоловського). – Спр. 2285 III. – С. 13.

³⁴ За можливість ознайомитися з книгою в 1995 р. висловлюю подяку тогочасному голові Подільського братства Мирославі Мошаківі. Метрика буде предметом окремого дослідження.

До нашого часу дійшли також нотатки, зроблені на підставі книги народжень (невідомої парафії) за 1700-1826 рр. та книг смертей (також невідомої парафії) за 1699-1889 рр. й виготовлені вірменським істориком Йосипом Ролле або на його замовлення. Обсяг нотаток – 27 с. Метрики до 1826 р. велися латиною, до 1847 р. – польською, згодом – російською мовами. У нотатках є інформація про визначних осіб, суддів вірменського суду, священників, місце поховання (кладовище біля храму Св. Григорія Просвітителя, в передсінку церкви Св. Миколая). Записи стосуються також епідемії 1738 р. (ховали померлих на цвинтарях біля церков Благовіщення і Св. Катерини та за містом, наприклад – у Кадійовецькому лісі), а також 1770 р. Від 1790 р. метрика була спільною для уніатів українців та вірмен. В оригінальних книгах смертей за 1699-1889 рр. був 2131 метричний запис³⁵.

Львів. Метрики народжень і смертей, переплетені в одній книзі, із записами за 1636-1732 рр. (народжень – за 1636-1704 та 1690-1732 рр. – мабуть, з різних вірмено-католицьких церков, смертей – за 1690-1732 рр. з кафедрального храму Успення Пресвятої Богородиці); є окремі записи шлюбів³⁶. Велися вірмено-кипчацькою (1636-1680 рр.³⁷, з окремим записом по-вірменськи), польською (1681-1704 рр.), польською та латинською (1671-1704 рр.), латинською (1690-1732 рр.) мовами. Обсяг: арк. 2-30 (1636-1680), 31-46 (1681-1704), 47-51 (1671-1704), 53-120 (1690-1732). Книга зберігається в Бібліотеці ордену мхітаристів у Відні³⁸.

У першій частині (1636-1680) записи робили священники Сімон, Гакоб, Погос та ін.; в останній (1690-1732) – Йоан-Товія Августинович. У цій же (останній) частині подано вірець свідoctва про народження, підписаний кустосом Христофором Фаруховичем у 1690 р.

Метричну книгу львівський вірмено-католицький архієпископ Ісаак Ісакович подарував 1895 р. Бібліотеці ордену мхітаристів у Відні. Раніше вона

³⁵ ЛНБ НАН України. Відділ рукописів. – Ф. 141 (О. Чоловського). – Спр. 2285 III. – С. 1-27.

³⁶ *Barącz S.* O rękopisach kapituły ormiańskiej lwowskiej // *Dziennik Literacki*. – Lwów, 1853. – Nr. 34. – S. 266.

³⁷ Про вірмено-кипчацьку частину книги див.: *Дашкевич Я. Р.* Львовские армяно-кыпчацкие документы... – С. 164.

³⁸ Бібліотека ордену мхітаристів у Відні. Відділ рукописів [Մխիթարյան վիճակագրական գրադարանը Վիեննայում: Ձեռագրերի բաժին]. – Т. 440. Автор мав змогу оглянути книгу під час перебування у Відні 1993 р. Див.: *Dashian J.* Katalog der armenischen Handschriften in der Mechitharisten Bibliothek zu Wien. – Wien, 1895. – S. 209 (короткий опис німецькою), 907-908 (ширший опис вірменською мовою). Я. Дашян про записи шлюбів, які згадував Садок Баронч, не пише.

зберігалася в архіві львівської кафедральної церкви (чи у львівській вірмено-католицькій капітулі)³⁹.

У метриці вміщено чимало хронікерських нотаток за 1663-1704 рр., лише частково опублікованих дослідниками⁴⁰ (деякі залишилися невикористаними⁴¹). Виділимо такі події:

- 1663 р., 23 грудня – львівський вірмено-католицький архієпископ М. Торосович наказав священикам під час богослужіння розводити водою вино в чаші;
- 1669 р. – львівський вірмено-католицький єпископ-суфраган Йоан Керемович висвятив на єпископа (?) Онуфрія Аслановича;
- 1670 р., 18 грудня – єпископ-суфраган Йоан Керемович посвятив нову ризницю в кафедральному храмі;
- 1671 р., 16 липня – біля Єзуїтської вежі вибухнуло криваве джерело як передвісник війни;
- 1672 р., 22 вересня – 6 жовтня – турецьке військо Каплан-баші облягло місто;
- 1690 р. – відновлення церкви Успення Пресвятої Богородиці заходами Августиновича при львівському вірмено-католицькому єпископові Варданові Гунанянові;
- 1695 р., 10 лютого – татари підійшли під Краківське передмістя Львова; була битва біля вірменського монастиря; коли ж пострілом з вірменської церкви Св. Хреста вбили татарського султана і татари зразу відійшли;
- 1698 р., 13 грудня – цар Петро і король Август II зустрічалися в Раві й уклали вічний мир;
- 1698 р., 16 грудня – король Август II з тріумфом в'їхав до Львова;
- 1702 р., 3 квітня – помер коронний гетьман Станіслав Яблоновський;
- 1704 р., 6 вересня – шведський король і три генерали (о год. 9 «на великому годиннику») захопили Львів з боку Босацької фіртки. Генерала Стеенбока призначили для здобичі й контрибуції, генерал Велінг

³⁹ Лист вірмено-католицького священика (від 1817 р. – львівського архієпископа) Кастана Вартересевича до історика Франциска Сярчинського, без дати // ЛНБ НАН України. Відділ рукописів. – Ф. 5 (Оссолінських). – Спр. 1087 III. – С. 228. У листі (очевидно з початку XIX ст.) К. Вартересевич звернув, зокрема, увагу на метрики, писані «по-татарськи», як тоді називали вірмено-кипчацьку (за теперішньою термінологією) мову.

⁴⁰ Див., наприклад: *Barącz S. O ękorisach...* – S. 266; *Петрушевич А. С. Сводная Галицко-Русская лѣтопись...* – С. 167, 170; *Dashian J. Katalog...* – S. 907-908.

⁴¹ «Записна книжка» Садока Баронча: ЛНБ НАН України. Відділ рукописів. – Ф. 141 (О. Чоловського). – Спр. 307. – С. 52-53.

і Кляусбунд командували військами. Велінг «з оголеною шпагою» та вояками увірвався на вірменське кладовище; він мешкав у вірменського архієпископа п'ять днів, потім від'їхав до табору біля Ляшок.

Зроблені сучасниками й очевидцями подій хронікерські нотатки є важливим історичним джерелом.

Книга народжень за 1777-1893 рр. Мова латинська. Загальний обсяг – 65 арк. (роки 1777-1800 займають арк. 3-11). Згідно з друкованим вступом латинською й польською мовами (це інструкція про заповнювання книги), назва метрики «*Liber natorum*». Зберігається в Центральному державному історичному архіві України у Львові⁴². Книгу почав вести священик Марко Никорович, у 90-х рр. XVIII ст. цим займались оо. Самуїл Стефанович, Микола Туманович, Йоан Симонович та ін. За 1777-1800 рр. зроблено 87 записів. З покрайніх нотаток виходить, що існував ще *tom[us] II* – можливо, це метрика за 1733-1776 рр.

У середині XIX ст. в архіві львівської вірмено-католицької кафедральної церкви була ще інша книга смертей («*Liber mortuorum ecclesiae Arm[enorum] Leopoliensis*») за пізніші – після 1732 р. – роки, доля цієї метрики невідома. Нею свого часу користувалися дослідники⁴³.

Характерно, що польські науковці, намагаючись визначити кількість населення Львова у XVI–XIX ст. на підставі метричних записів, ігнорували вірменський матеріал⁴⁴.

Могилів-Подільський (Вінницької обл.). Книга народжень, шлюбів і смертей за 1743-1826 рр. і далі. Записи до 1826 р. вірменською мовою, пізніше – польською. Наприкінці XIX ст. зберігалась у могилів-подільській вірмено-католицькій церкві⁴⁵. Подальша доля невідома.

Було опубліковано кілька записів з метрики⁴⁶.

⁴² ЦДІА України у Львові. – Ф. 475. – Оп. 1. – Спр. 286.

⁴³ Для прикладу: *Barącz S. Żywoty sławnych Ormian*. – Lwów, 1856. – S. 11. Цей історик у своїй книжці розрізняє окремо «*Liber mortuorum...*» та окремо метрики за 1636-1732 рр. (*Ibid.* – S. 39). Це дає підстави вважати, що було дві різні метричні книги.

⁴⁴ *Morawicka D. Ludność miasta Lwowa od XVI–XIX wieku na podstawie metryk kościoła parafialnego we Lwowie*. – Lwów, 1935. Текст у: ЛНБ НАН України. Відділ рукописів. – Ф. 132 (Львівський університет). – Спр. 112.

⁴⁵ Див.: *Шоврян М. [Х. Кучук-Йоаннісянц]. Залишки вірменів... – № 151. Пор.: Григорян В. Р. История... – С. 166-167.*

⁴⁶ *Кучук-Йоаннесов Х. Старинные армянские надписи и старинные рукописи в пределах Юго-Западной Руси и в Крыму // Древности восточные*. – Москва, 1903. – Т. 2. – Вып. 3. – С. 34; див. також: *Шоврян М. Залишки вірменів... – № 151. Пор.: Григорян В. Р. История... – С. 249.* У збереженому в Єревані особовому фонді Х. Кучук-Йоаннісянца є чимало неопублікованих матеріалів; можливо, що серед них і нотатки про знайдені

Рашиків (тепер територія Молдови). Книга народжень. У 1820-х рр. зберігалась у рашиківській вірмено-католицькій церкві. Подальша доля невідома.

Було опубліковано уривок з цієї метрики⁴⁷.

Снятин (Івано-Франківської обл.). Книги народжень, шлюбів, смертей від 1701 р. (з прогалинами за 1711-1718 рр., коли парафія не діяла). У 1920-х рр. зберігались в снятинській вірмено-католицькій церкві⁴⁸. Подальша доля невідома.

У метриках були також хронікерські нотатки (наприклад, про тимчасовий вихід вірмен із Снятина 1711 р.) – їх опубліковано⁴⁹.

Станіславів (тепер – Івано-Франківськ). Книга народжень за 1703-1783 рр.⁵⁰, позначена як «друга»⁵¹. Вірменською, пізніше латинською мовою. У 1930-х рр. зберігалась у вірмено-католицькій парафії. Подальша доля невідома.

Назва метрики: «Liber baptisatorum». У ній уміщені й хронікерські нотатки, наприклад, про те, що в період захоплення Станіслава російськими військами 1707 р., після смерті парафіяльного священика Захновича, не було кому вести метричні записи⁵².

Книга шлюбів за невідомі роки⁵³. У 1718-1739 рр., за часів пароха Степана Рошкяна (Степаноса Рошки), відомого вірменського історика⁵⁴, велася, мабуть, вірменською мовою. Зберігалась у вірмено-католицькій парафії. Подальша доля невідома. Назва метрики: «Liber coniugatorum».

цим дослідником метричні книги з Поділля та Південної України. Див.: *Непомнящий А.* «Україніка» за кордоном. Документи фонду Х. Оганесяна у Центральному історичному архіві Республіки Вірменія // *Студії з архівної справи та документознавства.* – К., 1997. – Т. 2. – С. 90-92.

⁴⁷ *Bžškeanc' M.* Čanaparhordut' iwn... – P. 164.

⁴⁸ *Kajetanowicz D.* Na historycznym szlaku. – Lwów, 1920. – S. 2.

⁴⁹ *Ibid.* – S. 25.

⁵⁰ *Chowaniec Cz.* Ormianie w Stanisławowie w XVII i XVIII wieku. – Stanisławów, 1928. – S. [35], [58], [61]; *Zieliński J.* Z dziejów parafii ormiańskiej w Stanisławowie // *Wystawa zabytków ormiańskich we Lwowie.* – Lwów, 1933. – S. 39.

⁵¹ *Chowaniec Cz.* Ormianie... – S. 61.

⁵² *Ibid.* – S. 35.

⁵³ *Zieliński J.* Z dziejów... – S. 39.

⁵⁴ Про С. Рошкяна як історика див.: *Dachkévytch Ya.* Les historiens arméniens en Ukraine au XVIIIe siècle // *Дашкевич Я.* Вірменія і Україна. – Львів; Нью-Йорк, 2001. – С. 190-195.

Книга смертей за 1715-1827 рр.⁵⁵ У 1930-х рр. зберігалась у вірмено-католицькій парафії⁵⁶. Подальша доля невідома. Назва метрики: «Liber mortuorum», також «Liber defunctorum ecclesiae Arm[enorum] Stanislaviensis». У книзі знаходимо біографії видатних осіб, написані по-вірменськи С. Рошкяном (зокрема, Якова Вартересевича, пароха Тисмениці й Кам'янця-Подільського (пом. 1732 р.)⁵⁷).

Тисмениця (Івано-Франківської обл.). Книга смертей за невідомі роки, в якій були записи принаймні за 1713-1727 рр.⁵⁸ Від 1713 р. до невідомого часу вела по-вірменськи⁵⁹. У середині XIX ст. зберігалась у вірмено-католицькій парафії. Подальша доля невідома.

Вірменською мовою вів метрику Григорій Амірович, колишній вікарій з Городенки. У цій книзі С. Рошкян подав також кілька біографій⁶⁰. Її використовували дослідники, публікуючи окремі записи⁶¹. Існували й інші метрики, що згоріли під час пожеж 1748 та 1763 рр.⁶²

На сьогодні вдалося зібрати відомості про бл. 25 метричних книг XVII–XVIII ст. різного типу вірмено-католицьких парафій у Бережанах, Жванці, Замості, Золочеві, Кам'янці-Подільському, Львові, Могилеві-Подільському, Рашкові, Снятині, Станіславі й Тисмениці, а також про книгу витягів з метрик Кам'янця-Подільського. Зрозуміло, що це лише невелика частка з колись існуючого. Зі звіту львівського вірмено-католицького архієпископа Якова Августиновича знаємо, що на підлеглих йому теренах у межах Австрійської монархії діяли у 1782 р. парафії в Бережанах, Городенці, Золочеві, Лисці, Снятині, Станіславі, Тисмениці; парафія в Кутах обслуговувала також римо-католиків; недіючими (через відсутність вірменської громади) вважалися парафії в Замості, Обертині, Язлівці⁶³. А крім них, були ж ще парафії на Буковині та, здається, в Закарпатті, а також на території Російської

⁵⁵ *Chowaniec Cz.* Ormianie... – S. [58].

⁵⁶ *Zieliński J.* Z dziejów... – S. 39.

⁵⁷ Пор.: *Barącz S.* Żywoty... – S. 357; *EjUSD.* Pamiętki miasta Stanisławowa. – Lwów, 1858. – S. 86. Про рукописні книги зі Станіслава див. також: *Akinean N.* Katalog der armenischen Handschriften in den Bibliotheken zu Lewow und Stanislawow. – Wien, 1961.

⁵⁸ *Barącz S.* Dzieje Tyśmienicy // *EjUSD.* Pamiętnik dziejów polskich z aktów urzędowych lwowskich i z rękopismów. – Lwów, 1855. – S. 237.

⁵⁹ *Ibid.*

⁶⁰ *Barącz S.* Dzieje... – S. 237; *EjUSD.* Żywoty... – S. 9.

⁶¹ *Barącz S.* Dzieje... – S. 238-239.

⁶² *Ibid.* – S. 237, 243.

⁶³ ЦДІА України у Львові. – Ф. 475. – Оп. 1. – Спр. 635. – Арк. 2.

імперії⁶⁴. Це відкриває певні можливості для подальших пошуків. Цілком ймовірно, що в літературі є згадки і про інші, не враховані мною метрики, не кажучи про те, що в різних сховищах (архівних, бібліотечних, музейних), у приватних руках в Україні та поза її межами можуть ще сьогодні зберігатися метричні книги вірменських парафій, навіть неідентифіковані.

Для досліджень нині доступні якихось десять книг (з Бережан, Замостя, Золочева, Кам'янець-Подільського, Львова) – у сховищах Єревана, Львова, Варшави, Відня та у приватній колекції в Кам'янці-Подільському, а також книга витягів з метрик Кам'янець-Подільського – тепер у Львові. Цього дуже мало, але на їхній підставі, беручи до уваги опубліковані витяги та фрагменти, можна дійти до певних висновків, до ще не відомої науці інформації з різних ділянок, про які згадано у вступі статті. Варто підкреслити ще раз два моменти. Перший: уживання вірменської мови в діловодстві парафій пересуває час повної асиміляції (мовної насамперед) вірмен України на другу половину XVIII ст. (досі вважалося, що така асиміляція відбулася раніше). Другий: матеріал метрик має велике значення для генеалогічних студій, зокрема тому, що йдеться не лише про питому вірменські родоводи (а серед вірмен були великі купці, діячі культури і Церкви, nobilitовані шляхтичі, навіть політичні особистості), – не треба забувати, що чимало вірмен стали (по чоловічій або жіночій лінії) предками також українських та польських родів.

Опубл. за: *Дашкевич Я. Р.* Вірменські метричні книги в Україні XVII–XVIII ст. // Генеалогічні записки Українського геральдичного товариства. – Львів, 2004. – Вип. 4. – С. 33-40.

Інші публікації: *Дашкевич Я.* Вірменські метричні книги в Україні XVII–XVIII ст. // *Його ж.* Вірмени в Україні: дорогами тисячоліть: Зб. наук. праць. – Львів, 2012. – С. 851-862.

⁶⁴ Див. перелік парафій: *Dachkévytch Ya.* L'établissement des Arméniens en Ukraine pendant les XI^e – XVIII^e siècles // *Дашкевич Я.* Вірменія і Україна. – Львів; Нью-Йорк, 2001. – С. 103-141.

ЛЬВІВСЬКА ВІРМЕНСЬКА КОЛЕГІЯ

Львівська вірменська колегія (повна назва – Львівська вірменська папська колегія (Collegium pontificum Leopoliensis Armenogum), вищий навчальний заклад у Львові 1664-1783 рр.) була заснована з метою готувати духовних діячів для розповсюдження уніатства у вірменських громадах у Польщі, Україні, Криму, Молдові та Трансильванії. Перебувала у підпорядкуванні ордену театинців і підкорялася Конгрегації у справах віри в Римі. У Львівській вірменській колегії викладали вірменську та латинську (іноді італійську) граматику, риторику, поетику, катехизис, логіку, філософію, богослов'я, фізику та метафізику. На початковому періоді (1664-1678 рр.) частина предметів викладалася вірменською мовою. У 1668 р. студенти поставили театральну виставу «Мученицька смерть св. Ріпсіме», а згодом інші драматичні твори, ознаменували новий розквіт вірменського театру. З 1701 р. у цю колегію для навчання брали й студентів інших національностей, у т. ч. українців та поляків. Унаслідок цього навчальний заклад було перейменовано й він отримав назву «Львівська папська вірмено-українська колегія» (Collegium pontificum Leopoliensis Armenogum atque Ruthenogum). Спільне навчання сприяло зміцненню дружніх відносин вірменського, українського та польського народів. За час існування Львівської вірменської колегії її закінчили 140 вірмен, більш як 200 українців та представників інших національностей. Колегія припинила своє існування через те, що на Західній Україні стало менше вірмен.

Опубл. за: *Дашкевич Я.* Lvovyan haykakan kolegia // *Haykakan sovetakan hanragitapan.* – Erevan, 1978. – Нат. 4. – Р. 672–673. (Переклад з вірменської на українську Мкртчян Рузанни Вазгенівни.)

ПОСТАТІ НАУКИ, КУЛЬТУРИ, РЕЛІГІЇ XVI–XX ст. (біограми)

Захария Бернатович

Бернатович Захария – армянский общественный деятель в Украине (год рождения неизвестен, умер в 1638 г. во Львове). Выходец из мещанской семьи, сын старейшины львовской армянской общины Тороса Бернатовича. Получил высшее духовное образование, вардапет.

Один из наиболее влиятельных представителей армянской общественности Львова в начале XVII в., приверженец сохранения духовного и культурного единения с Арменией. В 1627 г. – один из кандидатов на архиепископский престол во Львове. После утверждения в этом сане Николая Торосовича (Торосянца), ставленника прокатолических кругов, согласившегося в 1630 г. на унию Армянской Церкви в Украине с Римом, упорно боролся против полонизации армян и латинизации Армянской Церкви в Западной Украине, за что подвергался гонениям. Поддерживал тесные связи с католиком Мовсесом III, которому систематически сообщал о внутреннем положении в армянских общинах Украины и Польши. В 1634 г., в связи с глубокими знаниями восточных языков, получил от польского короля Владислава IV титул королевского секретаря.

Источники: Украинско-армянские связи в XVII в. Сб. док. / Сост. Я. Р. Дашкевич. – К., 1969. – С. 54-55; Центральный государственный исторический архив УССР во Львове (архивные материалы); *Barącz S. Żywoty sławnych Ormian w Polsce.* – Lwów, 1856. – S. 70-71, 333; *Petrowicz G. L'unione degli Armeni di Polonia con la Santa Sede (1626-1686).* – Roma, 1950. – S. 16, 52.

Опубл. за: *Дашкевич Я.* Бернатович Захария // Меморіальна бібліотека-архів Ярослава Дашкевича. – VI/3: Вірменська енциклопедія. – Арк. 80 (копія, машинопис, рос. мова).

Матеуш Бембус

Бембус Матеуш (народився 1567 р. у Познані – помер 30 липня 1645 р. у Кракові) – польський церковний діяч, викладач філософії та богослов'я у Вільнюській академії, ректор Познанської академії. З 1612 по 1617 рр. був королівським проповідником при дворі Сигизмунда III. Один із організаторів ордену єзуїтів у Польщі та представник Контрреформації. У 1630 р. в Кракові опублікована його книга «Вірменські богослужіння і звернення до поважних представників цього народу заради єдності віри і любові до Святого Римського Престолу» [«Ormiańskie nabożeństwo i wzywanie ludzi narodu tego zasnego do jedności w wierze i w miłości kościoła św. katolickiego rzymskiego»]. У цій книзі Матеуш Бембус здійснив спробу розірвати духовні зв'язки вірмен, які живуть в Україні та Польщі, з «еретичною» Вірменією й підпорядкувати їх папі римському. Діяльність М. Бембуса сприяла об'єднанню Вірменської та Католицької Церков України та Польщі (1630 р.)¹.

Джерела: *Дашкевич Я. Р.* Армянские колонии на Украине в источниках и литературе XV–XIX веков. – Ереван, 1962. – С. 61–62.

Опубл. за: *Дашкевич Я.* Bembus Mateuš // *Наукakan sovetakan hanragitaran.* – Erevan, 1976. – Nat. 2. – P. 387. (Переклад з вірменської на українську Мкртчян Рузання Вазгенівни.)

Клементе Галяно

Клементе Галяно (1610, Соренто – 14.05.1666, Львів) – італійський богослов, філософ та вірменознавець. Свою діяльність вів у вірменському середовищі, вивчив вірменську мову, працював над тим, аби повернути вірмен до католицизму. З 1636 до 1641 рр. з метою проповідництва перебував у Грузії, а з 1641 по 1644 рр. був у Константинополі, де займався педагогікою, фармацевтично-лікарською діяльністю. У Константинополі заснував свою школу, де вірменським учням викладав релігію, іноземні мови (в т. ч. вірменську). З 1648 по 1663 рр. в Римі, у вірменському колегіумі – ордену поширення святої віри (Урбаніанська школа), викладав вірменську мову та інші

¹ Замість цього речення у рукописі статті, який зберігається у Меморіальній бібліотеці-архіві Ярослава Дашкевича, є таке: «Діяльність М. Бембуса була однією з причин, яка підштовхнула львівського вірменського єпископа М. Торосовича погодитися в 1630 р. на унію Вірменської Церкви в Україні з Римом». (*Дашкевич Я.* Бембус Матеуш // Меморіальна бібліотека-архів Ярослава Дашкевича. – VI/3: Вірменська енциклопедія. – Арк. 44) (*Упоряд.*).

предмети. З 1664 р. до кінця свого життя працював у Польщі (Львів). За філософськими поглядами був прихильником Томи Аквінського, віру вважав вищою за розум, а богослов'я – вищим за науку. Спробував очистити логіку від світських наукових та логічних принципів. Він також є автором твору «Основи філософії за логікою грецької та латинської мови та за логікою тлумачення вірменською...» (1645 р.). Це перший посібник логіки, написаний вірменською мовою, що мав дуже важливе значення для нас у вивченні та розвитку логіки як самостійної науки. У вірменських колах відомий як автор праці «Граматична та логічна передмова...» (Рим, 1645 р.), яка написана згідно з граматичними принципами С. Джухаєці. Клементе Галяно, виходячи із заasad латині, застосував для грабара низку штучно створених понять: для іменників та для деяких займенників – граматичний артикль, 10 відмінків, 6 дієслівних артиклів, запровадив форми однини для іменників, які вживаються лише в множині. Найважливішим твором К. Галяно є «Чернецтво Вірменської Святої Церкви під Великою Святою Церквою Риму» (Рим, Т. 1-2, ч. 1-2, 1650-1661 рр.) латинською та вірменською мовами, де, використовуючи вірменські, грецькі та латинські джерела, взявши в основу стан відносин Вірменської та Римської Церков, він описав історію вірмен та показав себе як завзятий проповідник, що бажав підпорядкувати Вірменську Церкву Римській. Цим самим автор сприяв поширенню в Західній Європі неправдивої інформації про політичну та церковну історію Вірменії. Свідомо хибні твердження К. Галяно ввійшли в літературу під назвою «Помилки вірмен» та були розкриті як неправдиві наприкінці XVIII ст. На даний час, ця праця отримала статус джерельної, оскільки частина джерел, згаданих у ній, загублені.

Джерела: *Ձեռնարկի Գ. Դ. Գրքերի բերվածությունն անվերջն.* – Ե., 1974 (*Джагуян Г. І. Історія граматики грабара.* – Єреван, 1974); *Дашкевич Я.* Армянские колонии на Украине в источниках и литературе XV–XIX веков. – Єреван, 1962. – С. 83-86.

Опубл. за: [*Дашкевич Я., Царукян В.*] Galanos Klemente // *Наукakan sovetakan hanragitaran.* – Erevan, 1976. – Nat. 2. – P. 652. (Переклад з вірменської на українську Мкртчян Рузання Вазгенівни.)

Луи-Мари Пиду де Сент-Олон

Пиду де Сент-Олон Луи-Мари (Pidou de Saint Olon, Louis Marie) – французський арменовед, дипломат и церковный деятель. Родился 8 сентября 1637 г. в Париже, умер 20 ноября 1717 г. в Исфахане. С 1659 г. монах-театинец, изучал восточные языки, особенно армянский. С 1664 г. преподаватель Армянской коллегии во Львове, в 1666-1671 и 1674-1678 гг. ее ректор, а также ру-

ководитель миссии театинцев для распространения католицизма среди армян Украины и Польши. Осуществил фактически унию Армянской Церкви на этой территории с Римом, занимался т. наз. исправлением армянских литургических книг. 1668-1669 гг. организовал армянский школьный театр при коллегии, чем способствовал возрождению армянского театра. Написал на армянском языке трагедии «Св. Рипсиме» (1668), «Св. Пульхерия» (1669) и другие, поставленные во Львове. Автор двух отчетов о своей деятельности среди армян Украины – «Краткой реляции о состоянии, начале и развитии апостольской миссии» (Львов, 1669, на итал. языке) и «Святой реляции об унии» (Львов, 1676, на лат. языке; реляция анонимна, но авторство Пиду считается доказанным). Отчеты Пиду – ценный источник, отражающий борьбу армян против насильственной унии (опубликованы в польском переводе в 1876 г., в армянском – в 1884 г.). После 1678 г. миссионер среди армян в Турции (в Константинополе). С 1687 г. епископ Вавилона (т. е. Ирана), пребывал в Хамадане и Исфахане, где, однако, пропаганда католицизма среди армян не принесла заметных результатов. По 1712 г. являлся французским консулом в Персии.

Соч.: Մարտիրոսութիւն սրբոյն Հոփփսիսէի // Բազմավեպ. – Վենետիկ, 1884. – Էջ 329-336; 1885. – Էջ 33-38, 118-123, 211-217; 1886. – Էջ 35-43; Krótka wiadomość o obecnym stanie początkach i postępie misji apostolskiej... // Źródła dziejowe. – Warszawa, 1876. – Т. 2. – S. 1-114. Арм. перевод: Եզյան Կ. Բոնի միութիւն հայոց Լեհաստանի ընդ եկեղեցոյն Հռովմայ. – Պետերբուրգ, 1884. – Էջ 1-135; Obszer-na (!)² wiadomość o połączeniu narodu ormiańsko-polskiego z kościołem rzymskim r. 1676 // Źródła dziejowe. – Warszawa, 1876. – Т. 2. – S. 115-202. Арм. перевод: Եզյան Կ. Բոնի միութիւն հայոց Լեհաստանի ընդ եկեղեցոյն Հռովմայ. – Պետերբուրգ, 1884. – Էջ 137-270.

Лит.: *Pigoń S.* Dramat o bazyliście Pulcherii w teatrze alumnatu ormiańskiego we Lwowie // *Z ogniw życia i literatury.* – Wrocław; Warszawa; Kraków, 1961. – S. 24-59; *Дашкевич Я. Р.* Армянские колонии на Украине в источниках и литературе XV–XIX вв. – Ереван, 1962. – С. 86-89; *Գալստյան Հ. Ե.* Հայ դպրոցական թատրոնը Արևմտյան Ուկրաինայում // *Տեղեկագիր, Հասարակական գիտություններ.* – Երևան, 1959. – № 6. – Էջ 51-64.

Опубл. за: *Дашкевич Я.* Пиду де Сент-Олон Луи-Мари // Меморіальна бібліотека-архів Ярослава Дашкевича. – VI/3: Вірменська енциклопедія. – Арк. 151-153 (копія, машинопис, рос. мова).

Інші публікації: [*Дашкевич Я.*] Pidu de Sent Olon Lui Mari // *Найական советакан ханрагітаран.* – Ереван, 1983. – Нат. 9. – Р. 346.

² Перевод заглавия реляции ошибочный; должно быть Zwięzła (сжатая).

Клеменс Ходыкевич

Ходыкевич (Chodykiewicz) Клеменс – армянский историк. Родился 21 марта 1715 г. во Львове, умер 20 октября 1797 г. в деревне Ходорков (сейчас Житомирской обл. Украинской ССР) или, по другим данным, 3 января 1797 в деревне Мурафа (сейчас Винницкой обл. Украинской ССР). Выходец из армянско-немецкой семьи. Высшее образование получил во Львове и Риме. Монах-доминиканец, известный проповедник. Автор многочисленных агиографических и панегирических сочинений (между прочим, также оды, посвященной львовскому армянскому архиепископу И.-Т. Августиновичу, изданной во Львове в 1752 г.). В 1760-1776 гг. – официальный историк («хронолог») провинции доминиканцев для Руси.

Главные работы: «Историко-критические диссертации об обоих метропольных архиепископствах – киевском и галицком» (Львов, 1770) и «Комментарий к истории провинции ордена доминиканцев для Руси» (т. 1, Бердичев, 1780; т. 2 (рукописный) в Библиотеке им. Ленина в Москве). В связи с разоблачительным содержанием «Комментария» почти весь тираж его был уничтожен самими доминиканцами. Изложенный в работах Ходыкевича большой фактический материал неоднократно использовался последующими историками, он сохранил определенную ценность до сих пор.

Соч.: *Dissertationes historico-criticae de utroque archiepiscopatu metropolitano Kijoviensi et Haliciensis*. – Leopoli, 1770; *De rebus gestis in provincia Russiae ordinis praedicatorum commentarius*. – P. 1. – Berdyczoviae, 1780.

Источники: работы К. Ходыкевича; *Dynowska M. Chodykiewicz Klemens // Polski słownik biograficzny*. – Kraków, 1937. – Т. 3. – S. 376; *Bibliografia literatury polskiej «Nowy Korbut»*. – Warszawa, 1970. – Т. 6. – Cz. 1: *Oświecenie – hasła osobowe P-Ż, addenda A-O*. – S. 568-570.

Опубл. за: *Дашкевич Я.* Ходыкевич (Chodykiewicz) Клеменс // Меморіальна бібліотека-архів Ярослава Дашкевича. – VI/3: Вірменська енциклопедія. – Арк. 104 (копія, машинопис, рос. мова).

Інші публікації: [Дашкевич Я.] *Xodikevič' Klemens // Haykakan sovetakan hanragitaran*. – Erevan, 1979. – Hat. 5. – P. 65.

Франциск-Ксаверій Захаряевич

Де Абгаро-Захаряевич (народився у 1770 р. в Станіславі (тепер – Івано-Франківськ) – помер 12 червня 1845 р. у Перемишлі) – вірменський історик. Навчався у Львівському університеті, де з 1792 р. викладав історію Церкви.

Згодом присвятив себе церковній діяльності. Займався історією середньовічних українсько-польських церковних закладів середньовіччя та історією вірменських колоній. Цінним є твір Ф.-К. Захаряєвича «Відомість про вірмен в Польщі» (Львів, 1842) [«Wiadomość o Ormianach w Polsce»].

Джерела: *Дашкевич Я. Р.* Армянские колонии на Украине в источниках и литературе XV–XIX веков. – Ереван, 1962. – С. 113–116.

Опубл. за: [*Дашкевич Я.*] *Zaxariasevič'Francisk-Ksaverij* // *Haykakan sovetakan hanragitaran.* – Erevan, 1977. – *Nat.* 3. – P. 651. (Переклад з вірменської на українську Мкртчян Рузанни Вазгенівни.)

Грегорио Петрович

Петрович Грегорио – итальянский историк, арменовед. Родился 23 декабря 1916 г. в с. Стецева (сейчас Ивано-Франковской области Украинской ССР) в армянско-украинской крестьянской семье. С 1931 г. в Италии. В 1941 г. закончил Грегорианский университет в Риме, 1948 г. – Институт востоковедения там же. С 1972 г. профессор Института востоковедения. Автор около 20 работ, посвященных истории армянских колоний Польши и Украины – особенно их церковной организации. Его монографии «Уния армян Польши с Священным престолом 1626–1686» (Рим, 1950) и «Армянская церковь в Польше», ч. 1 (Рим, 1971) ценны фактическим материалом, однако написаны с устарелых методологических позиций.

Соч.: *L'unione degli Armeni di Polonia con la Santa Sede (1626–1686).* – Roma, 1950; *La chiesa armena in Polonia.* – P. 1: (1350–1624). – Roma, 1971.

Опубл. за: *Дашкевич Я.* Петрович Грегорио // Меморіальна бібліотека-архів Ярослава Дашкевича. – VI/3: Вірменська енциклопедія. – Арк. 150 (рукопис, рос. мова; копія, машинопис, рос. мова).

Здислав Обертыньский

12 мая 1978 г. в Отвоцке, недалеко от Варшавы, умер видный польский историк Здислав-Марьян Обертыньский, профессор Варшавского университета. В его научном творчестве (около 80 печатных работ) заметное место занимают оригинальные исследования, посвященные прошлому армянских колоний средневековой Польши и Украины.

З. Обертыньский родился 1 декабря 1894 г. во Львове. В 1913–1914 и 1919–1924 гг. он учился в университетах Кракова, Инсбрука, Рима и Львова.

Докторскую диссертацию защитил в 1926 г. во Львове. В 1930-1933 гг. был доцентом Львовского университета; в 1933-1954 гг. – заместителем профессора, в дальнейшем (с 1935 г.) – профессором Варшавского университета. Годы войны провел в рядах польского войска, участвовал в боях с гитлеровскими захватчиками в Польше и на Западе. В 1954 г. вышел на пенсию, не прекращая, однако, научной деятельности.

В научном наследии профессора Обертыньского армянская тема занимает прочное место. Ей посвящено более десяти его работ, печатавшихся на польском, армянском, немецком и французском языках. Наиболее плодотворными, в арменоведческом плане, являлись для ученого 30-е годы. Тогда, одна за другой, увидели свет, например, следующие статьи: «Фундационная грамота польских армян XIV в.» (журнал «Collectanea Theologica», Львов, 1932; впервые опубликованная автором грамота 1401 г., учреждающая армянское епископство в столице Молдавии Сочаве, а также заметки о древнейшей грамоте каменецких армян 1398 г.); «Польские армяне и их отношение к Риму» (во II томе работ польских историков, изданном к VII Международному конгрессу исторических наук, Варшава, 1933); «О жертвователе армянского евангелиария XII в.» (журнал «Biuletyn Historii Sztuki i Kultury», Варшава, 1934; важный экскурс из истории знаменитого скевского Евангелия 1197/8 гг., хранившегося до Второй мировой войны во Львове); «Польские армяне на Флорентийском соборе» (журнал «Przegląd Historyczny», Варшава, 1935). В двух статьях – «Происхождение первого польского епископа» («Sprawozdanie Towarzystwa Naukowego we Lwowie», Львов, 1937) и «Томас, первый епископ Львова» (журнал «Collectanea Theologica», Львов, 1937) – З. Обертыньскому удалось довольно убедительно доказать армянское происхождение первых представителей римско-католической иерархии на западноукраинских землях в XIX в., указать на явление, все еще не нашедшее удовлетворительного объяснения в историографии.

Высшими достижениями З. Обертыньского в области изучения прошлого армянских колоний нужно считать монографию «Die Florentiner Union der polnischen Armenier und ihr Bischofskatalog» («Флорентийская уния польских армян и перечень их епископов»; Рим, 1934), а также большое по объему исследование «Լեհահայերը և անոնց Անդրեաս արքեպիսկոպոսը Եազովիցի մեջ» на армянском языке (в журнале «Հանդես ամսօրյա», Вена, 1962-1963; первоначальный немецкий текст – в этом же журнале, 1961; окончательный польский вариант – «Язловецкая легенда. К вопросу о критике народных легенд в XVI–XVIII вв.» – в ежегоднике «Studia Źródłoznawcze», т. 7-8, Варшава – Познань, 1962-1963). В монографии 1934 г. он критически рассмотрел бытовавшую тогда хронологию армяно-григорианской иерархии во Львове в XIV–XVIII вв., внес в нее существенные

изменения. В приложении к работе был опубликован ряд важных документальных источников 1356-1627 гг. Во второй монографии, посвященной истории армян Язловца в XVI–XVII вв., автор обратил внимание на ранее неизвестный эпизод из борьбы украинских армян против унии (призвание в 40-х гг. XVI в. в Язловец из Молдавии епископа-григорианца Андрея, противопоставляемого львовскому архиепископу-униату Н. Торосовичу). Хотя незнание армянских источников и армянской историографии наложили отрицательный отпечаток на работы З. Обертыньского, тем не менее ни один серьезный исследователь прошлого армяно-польских и армяно-украинских взаимоотношений не может обойтись без их внимательного и вдумчивого изучения. Глубокая эрудиция, обильная насыщенность фактами, искусное владение методикой критического анализа источников характерны для научного творчества З. Обертыньского. Отличительные черты его исследований – стремление избирать предметом изучения сложные и слабоизученные вопросы, рассматривать их на широком фоне исторических событий – всегда вызывали симпатию и уважение. Они также закрепили за ним заметное место в истории польского арменоведения XX в.

Опубл. за: *Дашкевич Я.* Здислав Обертыньский // *Його ж.* Вірмени в Україні: дорогами тисячоліть: Зб. наук. праць. – Львів, 2012. – С. 1197-1198.

Інші публікації: *Дашкевич Я.* Здислав Обертыньский (1894-1978) // *Patma-banasirakan hands.* – Erevan, 1978. – № 2. – Р. 283-284; *Ejusd.* Awbertinski Zjislav Marian // *Наукakan sovetakan hanragitaran.* – Erevan, 1986. – Nat. 12. – Р. 507–508.

РОЗДІЛ 5
НЕХРИСТИЯНСЬКІ СПІЛЬНОТИ
В ІСТОРІЇ
ТА КУЛЬТУРІ УКРАЇНИ

КРИМСЬКІ ТАТАРИ: ЕТНОКОНФЕСІЙНИЙ АСПЕКТ

Кримські татари – тюркський етнос, який заселяє в Україні переважно Кримський півострів (за межами України – скупчення в Узбекистані, а також діаспора давнішого походження в Румунії, Болгарії, Туреччині). Самоназва – «кырым татарлар» (кримські татари), яку останнім часом вони намагаються замінити на «кырымлы», «кырымлар» (кримці). Монгольський за походженням етнонім «татар» уперше зафіксований 732 р. в Монголії; назва племені, наприкінці XII ст. винищеного майже до тла монголами, у XIII ст. перейшла на кочові племена монголів та тюрків, які у 1220–1240-х рр. здійснили агресію на Східну та Центральну Європу, захопивши у 20–30-х рр. XIII ст. також Крим. Етнонім «кырым татарлар» поширився особливо від 1475 р. (після захоплення турками південного побережжя Криму). У Криму, за неофіційними даними, живе 267 тис. кримських татар (на грудень 2001 р.) – за останнім переписом населення (на цей самий час), 245,2 тис., тобто 12,1% усіх мешканців півострова (із Севастополем включно).

Етнічна та конфесійна історія кримських татар охоплює період від середини XIII ст. до сьогодні та поділяється – залежно від політичної історії – на кілька періодів:

1. Монголо-татарський і золотоординський (1223-1437 рр., бл. 1261 р. утворено окремий Кримський юрт зі столицею в Солгаті, тобто Киримі, тепер Старий Крим).
2. Період Кримського ханства – самостійного після виходу зі складу Золотої Орди (1437-1478 рр.), залежного від Османської імперії (1478-1772 рр.), від Росії (1772-1783 рр.).
3. У складі Російської імперії, пізніше РРФСР (1783-1944 рр.; до тотальної депортації кримських татар 1944 р. в Середню Азію).

Новий (четвертий) період етнічної історії триває з моменту поступового повернення кримських татар в Україну – спершу до Української РСР та Кримської області в її складі (початки рееміграції – кінець 70-х рр. XX ст.), пізніше до незалежної України з Автономною Республікою Крим включно.

Визначальним для етногенезу кримських татар є те, що після приходу монголо-татар у Крим там поступово здійснювалася (частково добровільна,

частково – насильницька) асиміляція місцевого дотатарського населення (греків, готів, решток хозар і половців – останніх татари масово винищували як зрадників), яка пізніше поширилася на генуезців, черкесів, українців (полонені з ясиру), інші народності, що відбилося на антропології та етнографії кримських татар. Рано завершилася тюркізація монгольської верхівки Золотої Орди. Поширені в сучасній кримськотатарській ідеології етнологенетичні конструкції, що відносять початок етносу ледве не до VII–VIII ст. – до появи перших тюрків у Криму, а навіть до II–IV ст., позбавлені наукового ґрунту. Практично до 1944 р. існував поділ на субетноси:

- 1) південнобережні («ялы-бойлю») з помітними явищами османізації (частково це кримські турки, що поселялися на території колишніх генуезьких колоній, захоплених Туреччиною 1475 р.);
- 2) гірські («татлар», тати) – значною мірою татаризовані греки, готи, інші народності;
- 3) центральнокримські («орта-юлак»);
- 4) степові («ногайлар», ногайці або «мингат», «мангит», мангити) – недавні кочовики, переважно ногайці за походженням.

Субетнонім «тати» мав у Криму подвійне значення. Крім тюркізованого й ісламізованого нетюркського населення в гірському Криму та, частково, на південному побережжі півострова, яке ввійшло до складу кримських татар, субетнонім означав також кримських греків, що зберегли християнство, вживаючи грецьку або кримськотатарську мову (останні – т. зв. уруми). Цю частину татів-греків – еллінофонів та тюркофонів – вивели росіяни з Криму 1778 р. Назва «тати» не була принизливою – кримський хан офіційно титулував себе також ханом татів. (Татів Криму не треба змішувати з татами Закавказзя, що мають іншу етнічну історію та інший етнічний склад).

Кримськотатарська мова, як одна з мов кипчацької групи тюркських мов, пройшла велику еволюцію, починаючи від другої половини XIII ст. Найдавніша пам'ятка – «Codex Cumanicus» (XIV ст.).

З XIV ст. відбувалася значна османізація кримськотатарської літературної та актової мови.

Кримськотатарську мову – на різних стадіях її розвитку – прийняли як розмовну та письмову, крім частини греків (тюркофони-уруми), вірмени, що в XIV–XVIII ст. користувалися – також в Україні – т. зв. вірмено-кипчацькою мовою; частина євреїв, які утворили субетнос кримчаків; караїми, що у XVIII–XIX ст. втратили свою давню тюркську мову, замінивши її тогочасною кримськотатарською.

У XIX – на початку XX ст. виділялося три діалекти кримськотатарської: – південний, по суті, кримський діалект османської мови з огузької групи тюркських мов та незначною кількістю кипчацьких елементів;

- середній, що остаточно став основою літературної мови;
- північний, близький до ногайської мови.

Після депортації кримських татар діалектні відмінності нівелювалися. До 1929 р. вживалася арабська графіка, до 1938 р. – латинська, з того часу – кирилична. Від 1997 р., згідно з ухвалою Верховної Ради Криму, здійснюється поступовий перехід на латинську графіку («яналіф») у турецькому варіанті.

На момент приходу в Крим (середина XIII ст.) монголо-татари були шаманістами-тенгріанцями (Тенгрі – верховний бог); пережитки шаманізму зберігалися до XV ст. і пізніше. Проникнення ісламу відбулося в другій половині XIII ст., а інтенсивна ісламізація (мусульманство проголошено державною релігією Золотої Орди) – сунітського напрямку – була проведена в 20–40-х рр. XIV ст., значною мірою насильницькими методами з винищенням еліти, що не хотіла переходити на іслам. Виникла розгалужена релігійно-адміністративна система на чолі з ханом, одночасно халіфом, та муфтієм, релігійними суддями (каді), великою кількістю монастирів дервішів (очолювалися шейхами), мережею шкіл (медресе, мектебе) при мечетях. На початку XIX ст. (без Ялтинського повіту) було 1 556 мечетей, мектебе, медресе, текіє, дюрке, а 1890 р. – лише 275. На сьогодні основну масу татар охоплює Муфтіат (духовне правління) мусульман Криму, заснований 1991 р.; небагато вірних підпорядковується Муфтіатові мусульман України, що виник 1992 р. Обидва муфтіати конфліктують між собою. 1996 року серед кримських татар було 78% віруючих, але лише 25% – серед молоді до 25 років.

Релігійна ситуація в мусульманському середовищі ускладнюється перш за все імпортом з-за кордону різних, нетрадиційних для кримських татар, конфесійних напрямів і вчень, хоча вони й вкладаються в межі сунітського ісламу, який сповідував і сповідує цей народ. Ваггабізм (засновник Мугаммад бен Абу аль-Ваггабі, діяч середини XVIII ст.) проникає із Саудівської Аравії, еміратів Перської затоки. Він проповідує не лише соціальну гармонію та єдність усіх мусульман, збереження морально-етичних принципів, але також екстремістську ідею джигаду проти мусульман-«багатобожців», тобто прихильників інших напрямів. Ваггабізм поволі здобуває вірних, так само, як і шафіїзм. Його дотримуються послідовники мазгабу (теологічно-правової школи), заснованого Абу Абдаллахом Мугаммадом бен Ідрісом аш-Шафії на переломі VIII–IX ст. Згідно з цим вченням, Коран і сунна розглядаються як джерело для вирішення справ з одночасною відмовою від складного логічного їх аналізу. Рішення приймаються за прямою аналогією з попередніми рішеннями. Завдяки своїй спрощеності, шафіїзм поширився найбільше в Сирії, Лівані, Палестині, Йорданії, Ірані, Ємені. Студенти з цих країн намагаються трансплантувати його в Крим (також за допомогою пожертвувань, літератури, аудіо- та відеопродукції).

Місіонери нових – для Криму – релігійних напрямів ведуть пропаганду, що при ісламі немає націй, національної державності, що досягнення Заходу шкідливі, заперечують досягнення ісламу в Криму в минулому. Під час похорону, мовляв, не треба дотримуватися давніх звичаїв, не читати сури Корану на кладовищі, не співати на поминках духовних пісень. Жінки повинні носити чадру.

Поширення нових течій суперечить панівному серед мусульман Криму колись і тепер ханафітському мазхабові (від імені Абу Ханіфи, VIII ст.), згідно з яким Коран вважається абсолютним джерелом права, а сунна трактується як джерело іншої категорії, що підлягає докладній експертизі. Остаточне судження можна виносити за аналогією, однак тільки після глибокого логічного обґрунтування. Ханафіти Криму в минулому були досить толерантними до інших немусульманських конфесій, що ускладнювало збереження елементів народних звичаїв. За існуючою в мусульманському світі практикою, прихильники шафіїзму, опинившись у середовищі ханафітів, мали б приймати принципи цього вчення, але в Криму це не здійснюється.

На практиці конфесійний різнобій призвів до того, що з понад 300 релігійних громад лише трохи більше 270 підпорядковано Муфтіатові мусульман Криму. Понад 30 громад, які називають себе автономними або незалежними, є зареєстровані (як і попередні) в Республіканському комітеті для справ релігій при Раді Міністрів Автономної Республіки Крим, але Муфтіатові Криму не підпорядковуються. Деякі громади залежні від Муфтіату України в Києві, інші перебувають під впливом уже згаданих неханафітських течій, ще інші не є задоволені Муфтіатом Криму.

Серед інтелігенції спостерігається відродження тенґріанства, яке вона вважає виявом віри в єдиного Бога, чого, однак, у давньому шаманізмі-тенґріанстві не було.

Сьогодні в користуванні мусульман є кілька десятків культових споруд (серед них понад 60 мечетей), переважно в поганому стані, будуються нові мечеті. Діють три медресе, в яких духовну освіту отримують 170 осіб. Імами мають проповідувати по-кримськотатарськи з елементами арабської мови.

Традиційний спосіб господарювання та побут у XVIII–XIX ст. формувався таким чином. На південному березі – житла з нетесаного каменю, з плоскими дахами, неправильним розташуванням кімнат, оточені стінами; заняття – садівництво (персики, груші, яблуні, черешні, горіхи), виноградарство (більше 50 сортів винограду), городництво, вирощування тютюну, рибальство. У горах і передгірському та центральному регіонах – житла у формі вузьких приземних будівель з дерева і глини, також із нетесаного каменю; заняття в селах – садівництво, товарне городництво, вирощування тютюну, вівчарство, птахівництво (кури), зернове господарство (спершу

просо, ячмінь, потім пшениця), лісові промисли (деревне вугілля, дрова), лісове бджолярство (бортництво); заняття в містах – золотарство, токарство, виготовлення повсті, кованого мідного посуду, обробка сталі (ножі, раніше кинджали, вогнепальна зброя), чинбарство, виправлення сап'яну, юхту, також виготовлення селітри, пороху. У степу – житла з саману, черепашнику, глини; заняття – тваринництво (коні, вівці, кози), землеробство. Великі центри культури були розвинуті в містах: Солгат (Ескі Кирим – Старий Крим), Бахчисарай (столиця ханства від другої половини XV ст.; вже тоді до 2 тис. будинків, 25 тис. населення), Гезлев (Кезлев – Євпаторія; головний порт ханства, у XVI ст. 2 тис. будинків, понад 20 тис. населення), Карасубазар (Білогорськ; ремісничий і торговельний центр), Перекоп (фортеця для захисту перешийка, купецькі склади, у XVI ст. до 500 будинків). На захопленому турками південному побережжі столицею намісника було місто Кефе (Кафа; Феодосія).

Перехід кочовиків до осілості (седентаризація) почався ще в золотоординську епоху, хоча елементи кочового господарства існували в північній частині півострова до середини XVIII ст. У XIV ст. – на початку XV ст. зберігався чіткий, успадкований з кочового періоду, воєнізований поділ на тисячі, сотні та десятки, який вписувався у панівний родоплемінний лад. У ханстві сформувалася досить стійка соціальна структура та цивільна адміністративна система, очолювана ханом (виключно з династії Гіреїв, якого затверджував або садив турецький султан), капга-султаном (спадкоємцем хана), нуреддін-султаном (переважно брат хана, другий його спадкоємець), каймаканом (хан-агаси, візир, великий бей), мурзами (старші родів) та іншими цивільними сановниками. Зберігався родоплемінний лад; півострів поділявся на бейліки окремих могутніх родів (Ширін, Барін, Кипчак, Мансур, Сіджеут, Яшлав, Аргін). Ремесло мало цехову організацію. У кримськотатарському середовищі слабо розвивалися торгівля, мануфактура. Земля була власністю феодалів, релігійних об'єднань (вакуфні землі), особисто вільного селянства. Широко використовувалася праця рабів (здебільшого – полонянників з України). У XVIII ст. виникає нове службове дворянство. Сильними залишалися релікти патріархального ладу, з характерною полігамною родиною. Правова система будувалася на поєднанні залишків домусульманського права («тере») з мусульманським шаріатом; і надалі існувала кровна помста. До початку XVIII ст. ханство було сильною у військовому плані автономною державою в складі Османської імперії, воно могло давати навіть понад 100 тисяч воїнів для далеких походів. Татарські набіги, що мали здобичницький характер різного масштабу й передбачали також захоплення ясиру, в окремі періоди здійснювалися великими силами щороку або й двічі-тричі на рік, дуже турбували Литву, Польщу, Московію-Росію, винищуючи

їхні людські ресурси. Рейди кримських татар охоплювали Молдавію, Угорщину, доходили навіть до Данії. Україна була дуже часто об'єктом набігів, джерелом ясиру, який, виведений у Крим, значною мірою асимілювався з кримськими татарами (особливо після звільнення з неволі). Напружені через воєнні походи взаємини ханства із сусідами відбилися на його долі та на ставленні до кримських татар, що довело до їхньої дискримінації після захоплення Криму Росією та масової еміграції під час загострення міжетнічних відносин. Ці стереотипи відчуються ще досі.

У містах ханства розвивалася наука – теологія, філософія, право, історичне хронікарство, лексикографія; помітними були арабські, пізніше турецькі впливи. Високого ступеня розвитку досягла архітектура (під впливом мавританського та сельджуцького стилів), художня обробка каменю (архітектурні деталі з рослинним і геометричним орнаментом, надгробки), дерева (орнаментована різьба), металу (прикрашання зброї), шкіри (сідла).

Духовна культура відобразилася в писемних пам'ятках, що поширювались у копіях, в основній своїй масі досі не опублікованих друком. Це твори золотоординського періоду (т. зв. хорезмійсько-тюркські) «Нехджуль-ферадіс» («Шлях до неба»), «Кітаб-уль-масабіх фі-тгесауфі» («Книга світочів чуфізму»), «Хадіс-і масабіх» («Світочі хадісів»); поетичні збірки різних жанрів – «ханської поезії» (твори кримських ханів XVI–XVIII ст.), «ностальгічної поезії» (твори виходців з Криму після 1783 р.), релігійної та містичної поезії, а також антології поем – пісень «дженк», переважно фольклорних, на історичні й побутові теми (XVIII–XIX ст.). В останній чверті XIX ст. виникає авторська художня література в загальноприйнятому значенні.

Захоплення Криму Росією 1783 р. призвело до великого занепаду культурного життя: по-варварському було спалено багато давніх рукописів (1833 р.), зруйновано чимало пам'яток історії та культури. Почалося заселення Криму росіянами, українцями, чужоземними колоністами (від 1802 р.), посилилася груба русифікаторська політика. Нищили мечеті, медресе, караван-сараї, кладовища і т. ін. Рештки давньої традиційної забудови збереглися в небагатьох містах (наприклад, в Євпаторії).

Культурне відродження розпочинається в другій половині XIX ст. – на цей час припадає формування художньої літератури, журналістики. У 80-х рр. XIX ст. в кримськотатарському середовищі з'являються ідеї пантюркізму (головний ідеолог І. Гаспрінський, він та його прихильники пропагували утворення загальнотюркської мови «тюркі», своєрідної мішаної мови, складеної пів-на-пів з огузьких (турецьких) та кипчацьких (татарських) елементів. «Тюркі» не набула поширення та розвитку. Замість релігійного фундаменталізму пропагувалося реформоване мусульманство – джадидизм. Як реакція на пантюркізм виникла течія татаризму, що орієнтувалася на татарські

духовні цінності та кипчацькі мови. У таких ідеологічних протиріччях формувалася молодотатарський рух (1880-1905 рр.), що довів до консолідації модерної нації. Серед політичних течій значний вплив здобувають ідеї індепендентизму (1909-1917 рр.). У 1917 р. (25 березня) було створено Курултай, який висунув Мусульманський виконком (уряд), взяв участь в організації кримськотатарських військових ескадронів. Національно-визвольний рух ускладнювався внутрішньою боротьбою між соціалістами та націоналістами, переслідуванням цього руху як російськими монархістами, так і більшовиками. Кримські татари становили меншість на півострові (не більше ніж 25% населення), що й вирішило долю індепендентистських тенденцій. У період після утворення Кримської автономної радянської республіки в складі Російської Федерації хвилі патрунування над кримськими татарами («татаризація», згідно з ухвалою Ради народних комісарів Кримської автономної соціалістичної радянської республіки з 10 лютого 1922 р., виданою відповідно до політики коренізації в Радянському Союзі; «татаризація» закінчилася 1928 р.) змінювалися терором і репресіями, насамперед щодо інтелігенції, котра втратила 35-40 тис. осіб з 1928 р. і далі, особливо в 1937-1938 рр. Цей процес логічно завершився депортацією 1944 р. В період «татаризації» було організовано шість татарських районів та 144 татарські сільради; 1936 р. діяло 386 національних шкіл.

Починаючи з середини XVIII ст., демографічна ситуація в Криму поступово, але невпинно мінялася не на користь кримських татар. Уже під час походів російських військ на Крим 1727, 1738, 1739 рр. проводилося фізичне винищування татарського населення, дуже криваво придушували опір і повстання 1772, 1777, 1781 рр. Періодично виникали хвилі еміграції. Якщо до 1787 р. емігрувало лише 8 тисяч, то 1792 р. це вже були десятки тисяч. Друга велика еміграція відбулася в 1850–1860-х рр. (пік – 1863 р.), коли перестало існувати 784 татарські села, а кількість переселенців становила до 150 тисяч (більше ніж половина пропало в морі, де їх топив російський флот). Частину кримських татар ошуканчими обіцянками переселили на Приуралля та Урал. Третя велика еміграція 1893-1900 рр. досягла бл. 80 тисяч осіб. У зв'язку з цим падає в процентному співвідношенні кількість кримськотатарського населення: 1860 р. – 51%, 1897 р. – 34%, 1921 р. – 21%. Кримські татари зазнали великих втрат і в час голодів 1921-го (до 100 тис. осіб) та 1932-1933 рр.

Кримськотатарські емігранти в Туреччині спершу опинилися в злидених умовах. Після стабілізації заснували окремі села, принесли вдосконалену агротехніку. У містах активізували суспільне і культурне життя, по-новому підійшли до жіночого питання (татарки ходили з відкритим лицем, вимагали рівноправності).

Депортація кримських татар була проведена 18 травня 1944 р. (в основному) й завершена в червні того ж року. За офіційними даними (т. зв. числа Л. Берії), депортовано 183 155 кримських татар; за татарськими джерелами – 238 500, з яких за перших півтора року померло бл. 110 тисяч. Безсумнівно, що було здійснено акт гено- та етноциду, бо звинувачення цілого народу в державній зраді (нібито на користь німецьких окупантів) і застосування принципу колективної відповідальності говорить саме про це. У період німецької окупації Криму кримськотатарські емігранти намагалися поширювати ідеї пантуранізму (об'єднання тюркських та угро-фінських націй у єдине ціле), але це не дало помітних результатів. 1942 року було сформовано шість татарських стрілецьких батальйонів під німецьким командуванням. Вимогу емігрантів надати кримським татарам національне самоврядування відкинено. Входження кримськотатарського полку до складу дивізії Східнотюркське формування зброї СС (осінь 1944 р.) та утворення в Берліні Кримськотатарського центрального національного комітету (квітень 1945 р.) не відіграли реальної ролі, оскільки кримських татар уже на цей час депортували. Після переведення Криму до складу Української РСР (1954 р.) у 1956 р. видано указ (не опублікований друком) про реабілітацію кримських татар, однак, на практиці, без права повернення до Криму. Протягом 60–80-х рр. ХХ ст. вони – спираючись при цьому також на підтримку українських дисидентських кіл – вели вперту боротьбу за повернення на півострів. Лише 1989 р. Верховна Рада СРСР формально засудила депортацію. Повернення почалося наприкінці 1970-х рр., набирало динаміки, хоча й натрапляло на сильний опір, провокації, контрпропаганду на місці. За кримськотатарськими даними, 1979 р. в Криму мешкало 5 тис. кримських татар, 1988 р. – 17,5 тис., 1989 р. – 38 тис. (що відповідає офіційному переписові 1989 р., згідно з яким у СРСР було тоді 272 тис. представників цього народу, більшість в Узбекистані – 189 тис., в Україні – загалом 47 тис.; для 93% кримськотатарська мова декларувалася рідною; загальносоюзні дані, ймовірно, суттєво занижені), 1990 р. – 70 тис., 1991 р. – 113 тис., 1992 р. – 154 тис., 1993 р. – 204 тис., 1994 р. – 201,6 тис., 1995 р. – 202 тис., 1996 р. – 220,5 тис., 1997 р. – 249,6 тис., 1998 р. – 253 тис., 1999 р. – 253 тис. офіційно, а 263,7 тис. – за інформацією на місцях; 2000 р. – 261 тис., тобто 12,3% населення Криму. Коливання кількості кримських татар у Криму пов'язане з частковим поверненням до Узбекистану. Відомості з різних джерел трохи відмінні від щойно наведених. Числа за 1997-1999 рр. – Крим без Севастополя. Основна маса репатріантів походить з Узбекистану (72%) і Російської Федерації (16%). Для поліпшення демографічної ситуації пропагується багатодітність сімей. Головні райони розселення сьогодні – це Сімферопольський, Білогорський, Бахчисарайський, Джанкойський. Компактно заселено

кримськими татарами бл. 260 поселень. Матеріальну підтримку реемігрантам здійснює тільки уряд України, неофіційно також Туреччина, Іран, арабські країни. Діє українська «Програма влаштування і соціально-культурного розвитку депортованих громадян» та – під егідою ООН – «Програма розвитку й інтеграції Криму». Вони не дуже ефективні через непрозорість використання коштів. Уряди Росії й Узбекистану відмовилися надавати допомогу. Вважається, що до Криму повернулося трохи більше як половина кримських татар із Середньої Азії, але частина представників цього народу в Криму не має українського громадянства. Темпи повернення сповільнювалися через невлаштованість поворотців (75% безробітних, 25% без житла, 48% хворих – дані 1995 р.), фактичну заборону повертатися на давні місця проживання, сутички – часом збройні – з російськими шовіністами, анти-татарську пропаганду, руйнування жител, погроми, загальну криміногенну ситуацію.

Кримські татари сьогодні – відносно консолідована нація зі значною політичною активністю та високим рівнем організованості й дисциплінованості. З іншого боку, націю розмивають мішані шлюби (до 38% – дані 2000 р.) та втрата – фактична, хоча назовні декларується навпаки (95,2% – за переписом 2001 р.) – рідної мови середнім і молодим поколінням.

Основні політичні організації: Кримськотатарський національний рух (організований 1989 р. в Узбекистані) – центристського характеру, орієнтується на українські національно-демократичні сили; Національний рух кримських татар (від 1987 р.) – крайньо лівий, виступає за відновлення СРСР, співпрацює з російськими прокомуністичними силами в Криму; Організація кримськотатарського національного руху – права, добивається кримськотатарської державності. Крім них, є ще радикальніші праві й ліві політичні організації, опозиційні до України та Росії. На початку XXI ст. посилюються впливи правих, зокрема партії «Адалет» («Справедливість»), заснована 1994-1995 рр.), що творить парамілітарні загони аскерів для самооборони. Це проісламська партія, але вона не підтримує фундаменталізму. Ідеологічно вона близька до афганських талібів; проукраїнська. У Криму діють також: Партія мусульман України та Ісламська партія Криму (Къырым ислям фиркаси) з фундаменталістським крилом. Кримськотатарські центристи виступають проти релігійних основ формування партій. Усі партії офіційно не є зареєстрованими.

Роль виборного парламенту відіграє Національний конгрес (Къурултай) кримськотатарського народу; від 2001 р. – Четвертий (Перший – 1917 р.), який проголосив декларацію про національний суверенітет, затвердив прапор і гімн. Постійне представництво Курултаю – Національна рада (Меджліс) кримськотатарського народу, до якої, однак, входять представники не всіх

політичних блоків, партій та організацій (для обрання до Курултаю встановлено чотирипроцентний бар'єр). Меджліс офіційно не є визнаним. Проте фактично Меджліс – повноважний представницький орган, фактично уряд, який керує національним самоврядуванням. На Третньому Курултаї (1996-1997 рр.) відбувся розкол, виникла опозиційна фракція – Організація кримськотатарського національного руху. У грудні 1997 р. Третій Курултай вирішив блокуватися з Народним рухом України. Кримські татари мають – згідно з виборами 2002 р. – своїх депутатів у Верховній Раді України (двох) та у Верховній Раді Криму (вісім). Крім цього, Меджліс творить (від 1999 р.) Раду представників кримськотатарського народу при Президенті України та входить (від 2002 р.) до Ради представників суспільних організацій національних меншин України при Президенті. У складі Меджлісу є Релігійне управління; також він має свого представника при Муфтіаті мусульман Криму. Меджліс сформував мережу регіональних меджлісів. Основні політично-економічні вимоги кримських татар: політична реабілітація в Україні, національно-територіальна автономна форма державності, реалізація права на землю та на частину приватної власності, відновлення довоєнної топонімії Криму. У Сімферополі діють Кримськотатарський національний музично-драматичний театр, Кримськотатарська національна галерея, Кримськотатарський фонд культури, Республіканська кримськотатарська бібліотека ім. І. Гаспрінського, Кримськотатарський музей, Товариство для вивчення археологічних й історико-архітектурних пам'яток кримськотатарського народу «Азізлер» та низка асоціацій, утворених за професійною ознакою. Є кримськотатарські засоби масової інформації (радіо- та телепередачі, правда, з обмеженою програмою, газети, серед них також селищні, журнали).

Професійна структура кримських татар після депортації кардинально змінилася – тепер це переважно міське населення з різноманітними робітничими (технічними, будівельними і т. п.) спеціальностями, дрібні підприємці, працівники сфери послуг. З огляду на це, про обмежене відродження традиційних професій може йтися перш за все в сільських місцевостях. Процес гальмується штучно; лише невелика кількість кримських татар отримала земельні ділянки (бо раніше вони не працювали в колгоспах чи радгоспах Криму), де займаються городництвом, садівництвом. Є спроби відновити деякі традиційні ремесла, наприклад, ювелірство (філігрань срібною ниткою). Відродження питомої духовної культури – також за допомогою системи навчальних закладів, підготовка кадрів власної інтелігенції перетворюється в одне з першорядних завдань кримськотатарського руху. Поступово зростає культурно-освітня мережа – дошкільні установи, середні школи, запроваджено навчання кримськотатарської мови як обов'язкового предмета або як факультативу в загальноосвітніх навчальних закладах. Для цього

створено державну структуру – Управління освіти кримськотатарською мовою при Міністерстві освіти Автономної Республіки Крим.

Список використаної літератури

1. *Возгрин В. Е.* Исторические судьбы крымских татар. – Москва, 1992.
2. *Губогло М. Н., Червонная С. М.* Крымскотатарское национальное движение. – Москва, 1992-1997. – Т. 1-4.
3. Депортовані кримські татари, болгари, вірмени, греки, німці: Зб. док. (1941-1998) / Упоряд. Ю. Білуха та ін. – К., 1999.
4. Депортовані кримські татари, болгари, вірмени, греки, німці: Матеріали урядових комісій (1989–2009) / Упоряд. Ю. Білуха та ін. – К., 2001.
5. Депортовані кримські татари, болгари, вірмени, греки, німці: Статистичні матеріали (1989-1999) / Упоряд. Ю. Білуха та ін. – К., 2000.
6. *Дехтярьова Н. А., Кузнецова Є. Г., Македон Н. Л.* Татари в Україні: Наук.-допоміж. бібліогр. показник 1917-1941. – Вид. 2-ге. – К., 1999.
7. Деятели крымскотатарской культуры: Библиогр. словарь. – 2-е изд. – Симферополь, 1999.
8. *Зінченко Ю. І.* Кримські татари: Іст. нарис. – К., 1998.
9. Кримські татари. Історія і сучасність. (До 50-річчя депортації кримськотатарського народу): Матеріали міжнар. наук. конф. (Київ, 13-14 травня 1994 р.). – К., 1995.
10. Кримськотатарське питання: Бюлетень Кримського центру незалежних політичних дослідників і журналістів про проблеми кримськотатарського народу в Україні. – Симферополь, 1998.
11. *Кричинский А.* Библиографические материалы о татарах Польши, Белоруссии и Украины. – Петроград, 1917.
12. Крымскотатарская энциклопедия / Авт.-сост. Р. Музафаров. – Симферополь, 1993-1995. – Т. 1-2.
13. *Куртмиев Р.* Крымские татары: этническая история и традиционная культура. – Симферополь, 1998.
14. *Урсу Д. П.* Очерки истории культуры крымскотатарского народа (1921-1941 гг.). – Симферополь, 1999.
15. *Червонная С.* Крымскотатарское национальное движение и этнополитическая ситуация в Крыму. – Москва, 1994.
16. *Червонная С. М.* Искусство татарского Крыма. – Москва, 1995.
17. *Bukharaev R.* Islam in Russia: The Four Seasons. – London, 2000.
18. *Fisher A.* The Crimean Tatars. – Stanford, 1978.
19. Islam in Post-Soviet Russia / Ed. by H. Pikington, G. Yemelianova. – London, 2002.
20. *Kirimal E.* Der nationale Kampf der Krimtürken mit besonderer Berücksichtigung der Jahre 1917-1918. – Emsdetten, 1952.
21. Kirim bibliografyasi; Turkiye Cumhuriyeti Dönemi (1923-1986) / Haz. H. Kirimli, Ü. Aktaş. – Ankara, 1986.

22. *Kryczyński A.* Bibliografia do historii Tatarów polskich. – Zamość, 1935.
23. *Wilson A.* The Crimean Tatars. A. Situation Report on the Crimean Tatars for international Alert. – Sidney; Cambridge, 1993.

Опубл. за: *Дашкевич Я.* Кримські татари. Етноконфесійний аспект // Історія релігій в Україні: Праці XIII Міжнар. наук. конф. (Львів, 20-22 травня 2003 р.). – Львів, 2003. – Кн. 2. – С. 24-34.

ІСЛАМ В УКРАЇНІ: ЛЬВІВСЬКІ САРАЦЕНИ

Для середньовічних та ранньоновочасних міст України, особливо тих, що були розташовані на континентальних і міжконтинентальних шляхах, а також міст – морських портів, був характерний неоднорідний етноконфесійний склад населення. Поруч із місцевим панівним (з погляду державної влади) населенням розміщувалися дільниці, часом цілі колонії, заселені прибульцями, які займалися торгівлею, своїм специфічним ремеслом або які, внаслідок зовнішньої агресії, переслідувань (часто на релігійному ґрунті), змушені були емігрувати далеко від своєї батьківщини.

Такий строкатий етноконфесійний склад був типовий для Львова з княжих часів, з тією особливістю, що – згідно з правилами, обов'язковими для міст, розташованих у державах, де панувало візантійське православ'я, – у межах міських укріплень могли мешкати тільки православні (у Львові – русини), а представники інших конфесій мали жити поза цими укріпленнями. Як відомо, Львів 1349 р. був захоплений Польським королівством. Сім років після цього король Казимир 17 червня 1356 р. своєю грамотою про надання місту магдебурзького права (можливо, це було лише підтвердження магдебургії, яку місто мало ще з часів Галицько-Волинської держави) гарантував таким мешканцям міста, як вірмени, сарацени, русини, татари, можливість вирішувати справи за магдебурзьким правом та, одночасно, «відповідно до права своєї нації, однак при головуванні міського вейта на цьому суді».

Навряд чи за сім років окупації етноконфесійний склад населення міста кардинально змінився. Виходить, що сарацени жили своєю громадою ще в княжому Львові, користуючись певною автономією.

1356 рік – це перша згадка про сараценів у юридичному акті. За час від 1356 р. до 1686-го їх згадують у подібних документах принаймні дев'ять разів. Хто ж такі львівські сарацени? Дискусія довкола етноконфесійного змісту етноніма тягнеться вже понад півтора століття.

Львівських сараценів стосуються такі законодавчі акти:

1356 р., червня 17. – Казимир III (уже згадана грамота);

1387 р., березня 8. – Ядвіга підтверджує збереження цих же прав;

- 1444 р., липня 16. – Володислав III вирішує, що купці сарацени, євреї, греки, вірмени, бісурмени, а також італійці мають відповідати перед міським судом і продавати заморські товари у Львові;
- 1509 р., листопада 13. – Сигизмунд I забороняє євреям, сарацинам і татарам продавати м'ясо на щотижневих торгах;
- 1510 р., березня 2. – Сигизмунд I, наводячи привілей 1356 р., зі згадкою про сарацинів, обмежує судові права вірмен;
- 1547 р., березня 28. – Сигизмунд I скасовує право вірмен, русинів, сарацинів, євреїв, татар вирішувати справи за власним правом (тобто відміння ту частину привілею 1356 р., що стосується націй);
- 1552 р., квітня 14. – Сигизмунд I затверджує грамоту 1444 р.;
- 1654 р., серпня 11. – Ян-Казимир забороняє приймати до міського права турків, сарацинів, чужоземних вірмен;
- 1686 р., лютого 13. – Ян III підтверджує заборону 1654 р.;
- (Подаю ці дані за новими – 1998, 2000 рр. – виданнями привілеїв Львова М. Капралю).

Походження етноніма з мовознавчого погляду не викликає сумніву. Арабське «шарк» – це «схід», від цього грецьке «саракенус», середньолатинське «saracenus», староукраїнське «сарацин», «саракинин», «сорочинин» у розумінні «араб», «мусульманин» (М. Фасмер, 1987 р.; І. Коньчак, 2006 р.). Здавалося б, що така етимологія з семантикою «араб», «мусульманин» дуже просто вирішує справу. Але тут виникає ціла низка сумнівів, хоча б виходячи з текстів грамот для Львова. Невже 1686 р. на львівське міське право могли претендувати араби? Та чому як окремі етноконфесійні громади – чи як окремі особи – поруч із сарацинами фігурують татари (1356, 1387, 1509, 1510, 1547 рр.), бісурмени (1444, 1552 рр.), турки (1654, 1686 рр.) – вони ж усі були мусульманами, але в якийсь спосіб відрізнялися від сарацинів.

Один із ранніх хронікерів Львова Й.-Б. Зіморевич у 1665-1672 рр. подав низку відомостей, які він зібрав про сарацинів, котрих уважав окремим народом. За його твердженнями, вони брали участь в обороні Львова у першій половині XIV ст. від польських військ. Жили поруч з євреями в південній частині міста. У новому укріпленому місті мешкали на Сараценській вулиці. Займалися торгівлею рабами, хлопцями, яких відсилали до Палестини. Їх прогнали з Русі за це, а також за вороже ставлення до християн.

«Потрійний Львів» (так називається хроніка Й.-Б. Зіморевича, якому беззастережно вірить багато істориків Львова) вимагає критичного ставлення. По-перше, він плував топографію княжого і т. зв. готичного міста, розташованих на різних місцях. Повідомлення історика переважно стосуються готичного міста. По-друге, тоді, коли Й.-Б. Зіморевич писав свою працю, сарацинів у Львові (як сам зазначає) вже не було, а вулицю Сараценську

він викомбінував з назви вулиці Зарванської (Зерванської). Зрештою, сам автор хроніки, пишучи про пожежу міста 1504 р., поставив знак рівності між вулицею Сараценів та вулицею Зарванською. Така вулиця була відома у Львові принаймні від кінця XV ст.; вона існувала в межах міської єврейської ділянки. Її назва походить від слова «зарваниця», тобто дуже галасливе торговище.

Королівські грамоти теж розглядали сараценів як окремий народ. Згідно із західноєвропейською традицією (зрозуміло, відомою в королівській канцелярії, в якій виготовляли привілеї, а також знаною у Львові), сарацени – це араби ще з часів походів хрестоносців на Близький Схід (останній похід відбувся 1270 р., отже, менше як за століття до грамоти 1356 р.), не згадуючи вже про панування арабів у Північній Африці та на Піренейському півострові. Пізніше під цим етнонімом розуміли також турків, беручи до уваги те, що турки теж мусульмани. За українською традицією в XVII ст. сарацени (сарацени і т. п.) – це турки, очевидно, тому, що вони сповідували іслам.

Починаючи від середини XIX ст. і практично досі, між істориками точиться дискусія про етнічний зміст назви «сарацени». Цього питання торкалося багато авторів – називаю лише частину з них, не претендуючи на повноту. Сараценів уважали татарами та одночасно сурожанами-генуезцями (Д. Зубрицький, 1844, 1845 рр.), циганами (В. Рудлицький, 1819 р.; Ф. Сярчинський, 1857 р.), виключно сурожанами (М. Смірнов, 1860 р.), караїмами (І. Вагилевич, 1872 р.; С. Кунаевич, 1874, 1878 рр.; Й. Мацейовський, 1878 р.; Н. Соколов, 1882 р.; Л. Каро, 1894 р.; О. Чоловський, 1896 р.; А. Галеві, 1957 р.; С. Шишман, 1980 р.; І. Вовк, 2006 р.), знову татарами (К. Гек, 1899 р.; О. Бальцер, 1909 р. – виступаючи проти ідентифікації з караїмами та генуезцями), арабами або караїмами (О. Чоловський, 1915 р.), взагалі нехристиянами (Я. Дашкевич, 1994 р.), арабами, пізніше мусульманами різних етносів (Я. Дашкевич, 2003 р. – заперечуючи ідентифікацію з циганами, караїмами та генуезцями).

У запалі дискусії історики забували про те, що етнонім «сарацени» ввійшов у XIV–XVII ст. до юридичних актів, в яких означав певну етноконфесійну спільноту, що, принаймні з першими привілеями для Львова, могла користуватися якоюсь обмеженою судово-адміністративною автономією. Іншими словами, ні караїм (що сповідував Старий Заповіт), ні генуезець (римський католик), ні циган (неясної конфесії, але на шляху до формальної хоча б християнізації) не міг з'явитися до якогось міського уряду, заявляючи, що «я сарацен і користуюся певними привілеями». Не міг цього зробити, бо, за загальними уявленнями, сарацен (а юридичні акти виразно говорили про сараценів) був мусульманином. Що стосується, зокрема, караїмів (така ідентифікація, з легкої руки І. Вагилевича, найпоширеніша), треба зазначити:

у XIV–XV ст. юридичні акти ще не відрізняють євреїв-талмудистів від караїмів – обидва етноси іменуються юдеями.

Щодо Львова XIV–XVI ст. мусимо підкреслити, що етнічний зміст поняття «сарацени» мінявся. До XV ст. включно можна гіпотетично думати, що сарацени – це араби, арабські купці (про купців виразно говорить грамота 1444 р.), на шляху міжконтинентальної торгівлі Схід (Середня Азія, Близький Схід) – Захід (спершу до Іверійського півострова включно), що дотримувалися давньої торговельної традиції з IX–X ст., коли шлях вів також з Месопотамії (як засвідчують нумізматичні джерела – скарби арабських монет). Можливо, у князюму Львові вони мали свою факторію, між іншим, торгували також рабами, а для своїх послуг мали – згідно з джерелами – перекладачів з арабської. Після закриття шляху із Середньої Азії внаслідок завоювань Тамерлана (1395-1396 рр.) арабські купці могли скеровуватися зі Сирії через Чорне море і Крим – аж до часу перетворення Чорного моря у внутрішнє турецьке озеро (1475 р.). Етноконфесійний склад т. зв. турецьких купців від того часу був строкатий. Поруч з турками, можливо, арабами, що сповідували іслам, були також представники християнських конфесій (греки, вірмени) – мешканці Османської імперії (Я. Дашкевич, 1976 р.). Поступово семантичне поле етноніма поширюється на всі східні народи, які дотримувалися мусульманської релігії. У кожному разі, таке розширення семантичного поля не заперечувало існування та вживання таких етнонімів, як половці (що вживався як анахронізм, бо половці не сповідували ісламу, а ті, що мігрували на Захід, були християнізовані), татари, турки, бісурмени (їхній етнічний склад також неясний).

Питання заслугоує на подальше вивчення. Стосовно Львова – ретельного дослідження судово-адміністративних книг різних урядів. Потрібно брати до уваги західноєвропейську традицію (що сарацени – це араби, перси, татари, пізніше турки), а також східноєвропейську – українську (в якій у XVII ст. – це турки: П. Беринда, 1627 р.; «Требник» П. Могили 1646 р.), та, очевидно, залучити велику літературу про семантику етноніма в латинських, візантійських, західноєвропейських, московських, польських джерелах.

Дуже плідним може виявитися використання італійських – причорноморських – джерел XIII–XV ст. Як відомо, араби у 20-х рр. XIII ст. захопили на деякий час Східний Крим (околиці Керчі), а в генуезькому Криму існувала етноконфесійна спільнота під назвою «Saraceni Gothici» (Готією італійці називали Крим – отже, «сарацени Готії»).

У Львові мусульмани могли користуватися духовною опікою – діяв мечет, було окреме мусульманське кладовище – або на пізнішій горі Цитаделі, або біля т. зв. Турецького каменя, розташованого (1607 р.) між горою Стефана та горою Стрільничою (Р. Могитич, 1999 р.). У Львові знаходили намогильні

камені з написами арабською в'яззю (вони ще зберігалися в 20–30-х роках ХХ ст., тексти на них не були прочитані, пізніше камені з т. зв. львівського лапідарію (колекції експонатів з каміння) було втрачено).

Так чи інакше, можна стверджувати, що у ХІІІ–ХVІ ст. представники східних народів, які сповідували іслам, могли бути мешканцями Львова, хоча і їх торкнулася певна дискримінація з етноконфесійних причин.

Опубл. за: *Дашкевич Я.* Іслам в Україні: Львівські сарацени // Історія релігій в Україні: Наук. щорічник. – Львів, 2008. – Кн. 2. – С. 412-416.

З ІСТОРІЇ БУДДИЗМУ В УКРАЇНІ. КАЛМИКИ ПІВНІЧНОГО ПРИЧОРНОМОР'Я І ЛІВОБЕРЕЖЖЯ СЕРЕДИНИ XVII–XVIII ст.

Калмики, що сповідували буддизм-ламаїзм, були останнім кочовим народом, який просунувся з Центральної Азії в південно-східну Україну. Вихідці з Джунгарії, відомі раніше під етнонімом «ойрот-монголи» («оород-монга»), прорвалися з боями 1630 р. до Волги, у 1640-х рр. підкорили ногайців. Тут за ними закріпилася самоназва «калмики» («хальмг»; по-монгольському – «ті, що залишилися», або «суміш»). 1649 року частина калмиків перейшла Дон та опинилася в Північному Приазов'ї над р. Молочні Води. На території сучасної України калмики кочували до початку XIX ст., осідали на постійно в різних регіонах, близько сходилися з українським населенням.

Калмицьке суспільство було чітко стратифіковане, поділене на соціальні класи та групи. У ньому важливу роль відігравали лами – служителі буддизму. Калмики зберегли поділ на племена – по суті, це були великі степові удільні князівства. В Україні кочувало та розселялося двоє племен – дербети та торгути, які послуговувались окремими діалектами калмицької (однієї з монгольських) мови. Над калмиками причорноморського регіону панував великий тайша, пізніше хан (до ліквідації ханства 1771 р.), формально залежний з 1654 р. від Росії. Він часто, однак, проводив самостійну політику, тому шертні грамоти повторювали не раз. Ханові підпорядковувались улуси (на чолі з тайшею, згодом нойоном, що прирівнювався до князя), які поділялися на аймаки (менші уділи, очолювані зайсангом). У їхньому складі бувало до тисячі або й більше кибиток. Нижче були хотони – кілька кочових громад на чолі з демутишем. Своєю чергою, вони ділилися на сотні, сороки й десятки. Суспільство складалося з чотирьох основних класів: 1) «білої кістки», яку становили аристократи, великі й малі пани, відповідно до своїх рангів; 2) духовного стану; 3) «чорної кістки», тобто залежних людей; 4) рабів – лише чужинців-полонених. Калмики утворили чітку високодисципліновану військову організацію з характерною для неї добре опрацьованою тактикою енергійних дій кінноти. Загони калмиків становили грізну

силу – їх дуже боялися, бо калмики в разі перемоги переслідували ворога до повного знищення. Тому їх вважали дуже жорстокими.

Калмики прийняли буддизм незадовго до виходу з Джунгарії; в них ще довго зберігалися пережитки шаманізму. Ламаїстська церква калмиків підпорядковувалася тибетському далай-ламі. Лами, що творили духовний стан («хуврик»), мали великі впливи при владній верхівці. Вони, як правило, були присутні під час дипломатичних переговорів. Їх боялися та виконували їхні вказівки. Вони запроваджували культ обожнювання тайші, проповідуючи, що це діти небожителів (тенгріїв), а володарями стали ще в своєму попередньому житті в нагороду за добрі діла. Релігійна єрархія також була чітко структуризована. Лама був верховним першосвящеником, цорджі – старшим священиком, бакші – наставником, емчі-велюн – священиком-лікарем. Нижчі категорії становили гецули – церковні служителі, заячачі – віщуни і т. д. Лама очолював духовну громаду, мав значні привілеї: між іншим, вони були звільнені від військової повинності, мали земельні ділянки, кріпосних слуг, навчали учнів. Святилища та монастирі рухалися по степу разом з кочовиками. Молилися до статуєток богів, виготовлених зі срібла і позолочених. Кочовики в спеціальних мідних трубках, приторочених до сідел, возили з собою кольорові зображення богів, мальованих на папері. У руках лам була освіта (1648 р. Зая Пандіт винайшов калмицьку азбуку, пристосувавши монгольські літери до калмицької фонетики), книгописання, виготовлення ікон, медицина. Буддизм великою мірою визначав повсякденну поведінку кочовиків. Віра в реінкарнацію зумовила їхню безмежну хоробрість у боях. Релігійний антагонізм між буддизмом та мусульманством спричинив майже безперервні воєнні конфлікти з кримськими татарами та турками. З іншого боку, толерантне ставлення до християнства стало підставою тривалих союзів з українським та донським козацтвом. Вплив буддизму позначився також на калмицькому праві.

Попри переслідування ламаїзмом, пережитки шаманізму існували ще довго. Церемонія присяги полягала в тому, щоб лизати ніж, прикладати голу шаблю до шиї, стрілу – до серця. Дотримувалися обряду трупоспалення.

Поступова християнізація калмиків почалася на території, безпосередньо залежній від Росії, ще в 70-х рр. XVII ст. Вона проходила одночасно із седентаризацією (калмики, що залишили кочовий спосіб життя, – це т. зв. байгучі). Християнізація часто здійснювалася насильницькими методами, внаслідок чого виникла категорія «новохрещених калмиків». При цьому російські православні місіонери та чиновники знищували предмети культу, калмицькі рукописні книжки. Релігійні та політичні переслідування стали причиною того, що 1771 р. значна частина калмиків вийшла з підданства Росії та з боями повернулася до Джунгарії, в межі Китаю. Незважаючи на це

все, «новохрещені калмики» періодично поверталися до буддизму, а в Приазов'ї (на території області Донського війська) ламаїзм зберігався до революції 1917 р., а навіть пізніше.

У степовій частині України калмики протягом середини XVII – XVIII ст. утворили кілька регіонів кочування та седентаризації. Вони кочували в Північному Приазов'ї (від 50-х рр. XVII ст.), на Слобожанщині (від 70-х рр. XVII ст.), у Північному Криму (після 1783 р.). Осідали на постійно в кількох місцях. Біля Чугуєва почали селитися в кінці XVII ст.; 1716 р. в Чугуєві сформовано козацький полк, майже виключно з християнізованих калмиків. Чимало калмиків, звільнених з турецького полону, зібралось у 1746-1747 рр. на Запорізькій Січі; частина з них оселилася на території Запорозьких вольностей. Біля устя Самари, при впадінні її до Дніпра, калмиків поселили в першій половині XVIII ст. у Біляєво для оборони кордону. Їх переселили в 1761-1763 рр. в околиці Ростова, а 1803 р. – біля Маріуполя. Біляївські калмики (ця назва залишилася) утворили 13-ту станицю донських козаків (тепер у межах України). 1911 року з 1 148 біляївських калмиків 569 були ламаїстами. У 80-х рр. XVIII ст. калмики, переважно розпорошено, жили на території Катеринославського та Олександрівського повітів. Починаючи з середини XVII ст., представники цього народу дуже часто брали участь у бойових діях в Україні – як союзники запорозьких козаків, як наймані загони гетьманів (між іншим, разом з І. Мазепою перейшли на бік шведів). Ходили вони і в походи на Польщу та інші країни. Були учасниками гайдамаччини.

Сліди перебування калмиків збереглися в багатій гідро- та топонімії басейну Сіверського Дінця, над Самарою й над Азовським морем (калмицькі: річка, півострів, яр, балка, урочище, ліс, могила, вершина, поселення). В український побут увійшли: кімличка (рід люльки), калмицькі чоботи, капелюхи, сідла, кінська збруя. Калмики згадуються в українському фольклорі.

Близькі й часто повсякденні контакти калмиків з українцями відображені також в українській духовній культурі, що дає підставу говорити про відбиття в ній елементів буддизму. Буддійське мистецтво, носіями якого були монахи-лами, стало джерелом одного з типів народної картини «Козак Мамай» (круглолиций козак, що грає на струнному інструменті). Аналогічні за композицією картини возили калмики з собою в уже згаданих футлярах. Українці стежили за релігійним життям калмиків: тому на українських іконах із зображенням Страшного суду їх, як усіх неправославних, змальовували в пеклі (ікона Марка Домажирського-Шестаковича 1720 р. з Галичини). Приказка, що треба чекати «до кімлицьких заговин» (тобто не дочекатися), виникла як результат спостереження, що в калмиків жодних заговин немає.

Калмицький етап займає помітне місце в історії українських – опосередкованих та безпосередніх – зв'язків зі світом буддизму. Вони, зрештою,

почалися ще десь у X ст. та потребують комплексного вивчення в ділянці української духовної культури.

Опубл. за: *Дашкевич Я.* З історії буддизму в Україні. Калмики Північного Причорномор'я і Лівобережжя середини XVII – XVIII ст. // Історія релігій в Україні: Матеріали ІХ Міжнар. конф. (11-13 травня 1999 р.). – Львів, 1999. – Кн. 1 (А-М). – С. 123-125.

ДЕПОРТАЦІЇ ЄВРЕЇВ З ГЕТЬМАНЩИНИ XVIII ст.: РЕЛІГІЙНИЙ АСПЕКТ РОСІЙСЬКОЇ ВНУТРІШНЬОЇ ПОЛІТИКИ

В історіографії кінця XIX – першої половини XX ст. велася – зрештою, досить млява – дискусія про причини депортацій євреїв з Гетьманської України XVIII ст.: чи вони були економічні, чи релігійні. Ще в середині XVIII ст. німецький історик Е. Геррманн кваліфікував ці явища так, що в Російській імперії «євреїв через релігійну ненависть люто переслідували» і саме тому депортували¹. У 20-х рр. XX ст. подібну думку висловлював в Україні В. Рибинський². Марксистська історіографія, перебільшуючи економічний фактор, вважала, що євреїв з Гетьманщини усували, щоб позбутися конкурентів у торгівлі. Депортаційні укази викликало російське купецтво. М. Слабченко писав: «Шляхом антиєврейської політики російське купецтво і промисловці звільнилися від сильного в торговельній справі конкурента. Українці розуміли причину такого ставлення росіян до євреїв і в своєму кодексі «Права, по которим судится малоросійский народ»... увели статті, за якими євреям дозволяли приїздити»³. Цю тезу намагався спростувати єврейський історик

¹ *Herrmann E.* Geschichte des Russischen Staats. – Hamburg, 1853. – Bd. 5. – S. 171.

² *Рибинський В.* До історії жидів на лівобережній Україні в полов. XVIII ст. (з додатком недрукованих документів) // Збірник праць Жидівської історично-археографічної комісії. – К., 1928. – Кн. 1. – С. 6. – (Збірник Історично-філологічного відділу ВУАН. – № 73).

³ *Слабченко М. Е.* Организация хозяйства Украины от Хмельниччины до Мировой войны. – Одесса, 1923. – Ч. 1 (Хозяйство Гетьманщины в XVII–XVIII ст.). – Т. 3: Очерки торговли и торгового капитализма. – С. 176. Дослідник має на увазі пункт у «Правах», згідно з яким «приезжающим за промыслом купеческим на время наем дворов, амбаров и лавок коморных иміет быть не возбран... на какую маловременную послугу за надлежащую заплату жид или другій невірний християнина либо християнину нанят может». Див.: Права, за якими судиться малоросійський народ 1743 / Упоряд. К. А. Вислобоков. – К., 1997. – С. 487. – (Пам'ятки політико-правової культури України). Проект «Прав» складався в 1728-1743 рр., його узгоджували до 1756 р. і, хоча не затвердили, ним користувалися в судочинстві.

С. Боровой, заявляючи, що «ініціатором єврейського вигнання було, безсумнівно, місцеве (лівобережне. – Я. Д.) купецтво, яке в значній частині складалося з вихідців із Запорозької січі»⁴.

Не заперечуючи значення економічних мотивів, уважаємо, що вони все ж таки не були визначальними. Потрібно підкреслити, що українське купецтво, козацька старшина, шляхта у XVIII ст. неодноразово виступали проти депортації євреїв та, всупереч різним царським заборонам, намагалися оберігати євреїв від виселення й домагалися, хоча б обмежених, дозволів для євреїв з Правобережжя, Західної України, Білорусі торгувати в Гетьманщині та Слобожанщині якраз з економічних причин. Єврейська торгівля потрібна була для пожвавлення товарообігу в Гетьманщині та збільшення власних прибутків. Очевидно, для них (купецтва, старшини, шляхти) релігійний бар'єр не відіграв особливої ролі.

Існує фальшива думка, що після трагічних для українського єврейства подій 1648-1649 рр. воно не швидко повернулося в Україну, зокрема на Лівобережжя. Низка фактів цьому суперечить. За т. зв. Білоцерківською угодою 28 вересня 1651 р., євреї-юдаїсти поверталися в Україну до своїх традиційних професій (перш за все як орендарі). Саме в період Хмельниччини беруть свій початок деякі козацькі старшинські роди (окремі їхні представники доходили до рангів генеральної старшини), предками яких були євреї-перехристи⁵. Напередодні переяславського підданства 1654 р. московська сторона поставила вимогу гетьманові Богданові Хмельницькому «євреям не приділяти уваги і не терпіти їх поміж собою; якщо б хтось десь побачив якогось єврея, то треба за ним плювати. А якщо б хтось щось у нього купував, треба такого на два місяці відлучити від Церкви і [заборонити] до неї ходити»⁶. Гетьман на усунення євреїв не погодився, хоча на них деколи дивилися з підозрою. Бо, згідно з листом з липня 1657 р. одного волинського кореспондента – Ляхочестрицького – до генерального писаря Івана Виговського,

⁴ Боровой С. Я. Евреи в Запорожской Сечи. (По материалам сечевого архива) // Еврейские хроники XVII ст. (Эпоха «хмельниччины») / Исслед., пер. и ком. С. Я. Борового. – Москва; Иерусалим, 1997. – С. 221. – (Памятники еврейской исторической мысли).

⁵ Дашкевич Я. Євреї-конвертити в Гетьманській Україні XVIII ст. // Історія релігій в Україні: Праці X Міжнар. наук. конф. (Львів, 16-19 травня 2000 р.). – Львів, 2000. – Кн. 2. – С. 174-178.

⁶ Цит. за: Irenico-Polemographia sive Theatri Europaei continuati septennium. Das sieben-inhrige historisch aufgefhrte Friedens – und Kriegs-Beschreibung [1651-1658] / Beschrieben J. G. Schlenderns. – Franckfurt am Mayn, 1685. – S. 609-610. Первісно таке повідомлення з'явилося в: Ordinarî Dienstag Zeitung. – Hamburg, 1654. Пор.: Мицик Ю. Джерелознавчі студії з історії Переяславської ради 1654 р. // Україна та Росія. Проблеми політичних і соціокультурних відносин: Зб. наук. праць. – К., 2003. – С. 527, 554-555.

за ним (Виговським) євреї стежать і повідомляють про нього через перехристів і купців полякам. Чернігівський єпископ Лазар Баранович робив з цього висновок: «ненадобно измінников Божіих і людцких живить»⁷. Євреї ж далі легально перебували в козацькій Україні. В Андрусівському договорі про розподіл України між Московщиною та Польсько-Литовською державою, підписаному 30 січня 1667 р., зазначено, що для євреїв є вільний вибір – або виїхати на польський бік, або залишитися на Лівобережжі⁸. Таке становище цього народу в Гетьманщині зберігалось ще приблизно 40 років після угоди в Андрусовому. Відомо, що 1703 р. гетьман Іван Мазепа придушував у корені спроби ініціювати погроми, які виникли в Чернігівському полку, причому підбурювачем («євреї виточують кров з християн») був вихованець Кисво-Могилянської академії, де тоді вже були сильні впливи московських церковних кіл⁹.

Послідовне виселення євреїв з Гетьманщини почалося за панування в Росії царя Петра I, зокрема після 1709 р., тобто після полтавської поразки гетьмана Івана Мазепи. Тоді гетьманом став заляканий і безвольний Іван Скоропадський. Зрештою, ще 1708 р. Петро I назвав Київ центром єврейської торгівлі, що його дуже роздратувало. До речі, і російська, і єврейська історіографії явно неохоче згадують про яскраво виражений антисемітизм Петра Великого (наскільки знаємо, його антиєврейські укази та розпорядження досі не публікувалися повністю, також ті, що стосувалися Малоросії, тобто Гетьманщини). Більше уваги – в такому відношенні – приділяли вірному помічникові царя і фактичному правителю Росії при наступниках Петра I рейхсмаршалові й генерал-фельдмаршалові князеві Олександрові Меншикову. Саме він, уже напередодні свого падіння, оголосив на Верховній таємній раді в Петербурзі 11 квітня 1727 р., що цариця Катерина I вирішила депортувати всіх євреїв з України¹⁰. Перед призначенням 22 липня 1727 р. таємного радника Федора Наумова міністром при новообраному гетьманові (ним став Данило Апостол) Меншиков вніс до інструкції для Наумова доповнення, щоб сотників та інші козацькі чини обирали з добрих людей, «криме жидов». Зі слів самого Меншикова відомо, що вставка

⁷ Акты, относящиеся к истории Южной и Западной России. – СПб., 1879. – Т. 11. – Кол. 768-769.

⁸ Полное собрание законов Российской империи с 1649 г. (далі – ПСЗ). – [СПб.], 1830. – Т. 1. – С. 662.

⁹ Костомаров Н. Жидотрепаніє въ началѣ XVIII вѣка // Киевская старина. – К., 1883. – Т. 5. – Январь. – С. 1-26; Март. – С. 477-492. Текст белетризований.

¹⁰ Протоколы, журналы и указы Верховного тайного совета 1726-1730. – СПб., 1888. – Т. 3 (январь – июнь 1787 г.). – С. 446. – (Сборник Императорского русского исторического общества. – Т. 63).

до інструкції була спрямована передусім проти лубенського полковника Андрія Марковича, хоча ще дід його був євреєм-перехристом. За образним висловом видатного російського історика Сергія Соловйова, «относительно жидов Меньшиков остался верен взгляду Петра Великого»¹¹.

Від початку XVIII ст. до 1744 р. в Петербурзі з'явилося понад 15 імператорських іменних указів, імператорських резолюцій, резолюцій Кабінету міністрів, наказів сенату, інструкцій, скерованих до Малоросії (або до України, бо вживався також такий рівнозначний термін) гетьманам про депортацію євреїв та розшук євреїв, які уникнули депортації¹²; про обмеження термінів їхнього перебування на території Гетьманщини лише часом проведення великих ярмарків. Такі розпорядження різних типів видавали: до 1721 (кілька), у 1721, 1727 (два), 1728, 1731, 1734, 1736, 1739, 1740, 1742, 1743 (два), 1744 рр. Вони практично діяли до 1764 р., коли євреям дозволили селитись у новоствореній Новоросійській губернії (з центром у Кременчугі) – отже, ще за межами Гетьманщини, та до 1773 р., коли можна було вже поселятись в цілій імперії. Така велика кількість антиєврейських розпоряджень, виданих на найвищих рівнях, доводить, що євреї так чи інакше проникали на територію Гетьманщини й тут могли розраховувати на певну опіку. У цих документах вказували також на релігійні причини депортації. Гетьмани змушені були передавати тексти петербурзьких заборон до полків, хоча, з іншого боку, вони зверталися до найвищих інстанцій імперії, щоб такі заборони скасовувати або обмежувати, що деколи давало позитивні результати. Релігійні аргументи було подано в низці документів.

Серію депортаційних указів Петра I поки що розшукати не вдалося, проте петербурзькі релігійні формули легко віднайти в універсалі гетьмана Івана Скоропадського з 15 липня 1721 р. Скоропадський нагадує, що це не перший його універсал, бо «килкакrotnie перед сим видавали в полки укази наши... о висилці и вигнанню за границу жидов з Украйны», які виконані не були. А тепер ним отримано іменний указ Петра I, щоб вислати євреїв з Малої Росії. «Они ж жиди племя богоненавистное... народ христіанскій напаствуют, стараючи з природы и злочестной науки своей всяким образом христіан озлобити, а к тому между людьми вірными міючи жилища и зборища (синагоги. – *Я. Д.*) свои, мерзкими своими ж обхождениями всякіе чинят

¹¹ Соловьев С. История России с древнейших времен. – 2-е изд. – СПб., 1896. – Кн. 4. – Т. 16-20. – Кол. 1052. Там само цитата з інструкції Наумову.

¹² Каманин И. М. Евреи в левобережной Украине в XVIII в. // Чтения въ Историческомъ обществѣ Нестора Лѣтописца. – К., 1891. – Отд. 2. – С. 36-53 (особливо с. 43-53); [Дубнов С.] Перепись евреев в Малороссии 1736 г. (Из архива Еврейского историко-этнографического общества) // Еврейская старина. – СПб., 1913. – Т. 6. – Вып. 3. – С. 400-407; Рибинський В. До історії... – С. 30-68.

соблазни. Зверх зась того наемные у них в службі домової христіане, мужеска и женска пола, в постные седмици им потрави жидовские готуючи, без оксквернення обийтися не могут». Залишитися в Гетьманщині міг лише той, «хто бы жидовское покинувши невіріє, восхотіл до христіанства повернутися»¹³. Скоропадському не просто було виконувати укази Петра I, бо гетьманова жінка Настя (про яку казали, що саме вона тримає булаву в руках) була дочкою орендаря-перехриста, родоначальника Марковичів-Маркевичів.

У 20-х – на початку 30-х рр. XVIII ст. було видано ще три царські укази про депортацію євреїв з Гетьманщини (Катерини I – 26 квітня 1727 р., Петра II – 22 серпня 1728 р., Анни Йоанівни 29 листопада 1731 р.) та, на виконання їх, два гетьманські універсали – Данила Апостола 27 жовтня 1727 р. і 7 грудня 1731 р. Хоча укази стосувалися проживання й торгівлі, тобто назовні подавалися економічні мотиви, зрозуміло, що їхньою підставою була релігійна нетерпимість, бо саме релігія творила той бар'єр, який розділяв євреїв і неєвреїв, тобто диференціював їх за релігійною та національною ознаками. Незважаючи на все це, певна кількість євреїв, що користувалися протекцією козацької старшини, високопоставлених чиновників, магістратів, залишалися на місці, переважно в ролі орендарів, деколи також як ремісники (ювеліри), учителі староеврейської мови. Козацька адміністрація дивилася на це крізь пальці. Були спроби засновувати (очевидно, нелегально) синагоги. На Слобожанщині, у слободі Рокитиній, 1733 р. діяв рабин і був єврейський молитовний дім, до якого приїжджали євреї з усіх малоросійських і слобідських полків. Згідно з розпорядженням Святійшого правлячого синоду в Петербурзі з 18 липня 1733 р., у згаданій слободі, в молитовному домі, євреї «действуют всякие свои богопротивные церемонии, и обрезание, и свадьбы». Крім цього, вони мали ще інший будинок, «в коем содержали скверные свои напитки и беззаконных жен для всякого богомерзского беззакония, и многие де ракитинские жители оное богомерзское дело чинили, и пьтєм их и всяким беззаконием сквернились». Білгородський і обоянський архієпископ Діонісій вважав своїм обов'язком, щоб «в пастве его скверные, проклятые и богомерзские жиды не были, и стада Христова не поврежали и не сквернили»¹⁴. За вказівкою архиєрея євреїв виселили за межі імперії.

Іменним указом з 2 грудня 1742 р. цариця Єлизавета Петрівна ще раз наказувала депортувати євреїв та в жодному разі не допускати до Росії, під-

¹³ Текст універсалу: *Лазаревский А.* Описаніє старой Малороссіи. Матеріали для історії заселенія, землевладдїня и управленія. – К., 1902. – Т. 3: Полк Прилуцкій. – С. 169-170.

¹⁴ Полное собрание постановлений и распоряжений по ведомству православного вероисповедания Российской империи. – СПб., 1898. – Т. 8 (1733-1734 гг.). – С. 113-115.

креслюючи, що від їхнього перебування в Малоросії «не иного какого плода, но токмо, яко от таковых имени Христа Спасителя ненавистников, нашим верноподданным крайнего вреда ожидать должно». Дозволялося пропускати в Україну лише тих, «разве кто из них захочет быть в христианской вере греческого исповедания, таковых крестя в нашей империи, жить им позволить, токмо вон их из государства уже не выпускать. А некрещеных, как и выше показано, ни под каким претекстом никому не держать»¹⁵. Наступного року, коли гетьманська Генеральна військова канцелярія звернулася до Святійшого правлячого сенату в Петербурзі, прохаючи дозволу, щоб євреїв пропускали для торгівлі, яка може принести зиск державі й місцевим купцям, цариця Єлизавета Петрівна наклала 16 грудня 1743 р. резолюцію на доповіді сенату: «От врагов Христових не желаю интересной прибыли»¹⁶. Ця резолюція ввійшла в історію імперії як символ російської релігійної нетерпимості. Урешті-решт сенат 25 січня 1744 р. взагалі заборонив звертатися до нього з проханнями пускати євреїв у межі держави – крім тих, які хочуть перейти на православ'я. При цьому він покликався на вже згаданий указ з 2 грудня 1742 р., повторюючи подане в ньому формулювання¹⁷.

Мало пройти ще понад 20-30 років до часу, коли статус євреїв у Росії та Україні відносно нормалізувався.

Ініціювали вироблення антиєврейського законодавства (з покликанням на релігійні мотиви) та проведення його в життя правлячі кола Росії, віддзеркалюючи традиції релігійної нетерпимості, яка століттями культивувався Московською Православною Церквою. Користало ж насамперед російське купецтво, яке в такий спосіб усувало сильного конкурента.

Якщо шукати причини та джерела державного антисемітизму в Україні за час її перебування в складі Російської імперії та пізніше, то неможливо не брати до уваги наслідків антиєврейської внутрішньої політики Петербурга, що вела не лише до практики насильницьких депортацій, а й – разом з релігійними мотивами – залишила сліди у свідомості населення України.

Опубл. за: *Дашкевич Я.* Депортації євреїв з Гетьманщини XVIII ст.: релігійний аспект російської внутрішньої політики // *Історія релігій в Україні: Наук. щорічник.* – Львів, 2004. – Кн. 2. – С. 10-15.

¹⁵ ПСЗ. – 1830. – Т. 11. – С. 727-728.

¹⁶ Там же. – С. 983.

¹⁷ Там же. – 1830. – Т. 12. – С. 21.

ЄВРЕЇ-КОНВЕРТИТИ В ГЕТЬМАНСЬКІЙ УКРАЇНІ XVIII ст.

Проблема конвертиторства євреїв, тобто переходу з іудаїзму на православ'я, в Гетьманщині (включаючи сюди також територію, підпорядковану Запорозькій Січі) досліджена поверхово й обмежується переважно принагідними згадками. Вивчення ж документального матеріалу XVIII ст. свідчить, що перехристи (або перехрести, рідко вихрести – в українських, польських та російських джерелах, складених в Україні; новокресты, новокрещенцы – в російських, що з'явилися в Петербурзі) становили окрему в правовому та фіскальному відношеннях категорію населення. Перехристи в певних ділянках суспільного життя домагалися привілейованого становища, і тому звучали вимоги, щоб усунути їх з вищих посад. Гетьман П. Орлик 1734 р. в листі до війська запорозького закликав замінити на військових урядах заслуженими козаками «москалів, волохів, сербів й інших чужинців, а також перехристів»¹. Загальну кількість перехристів визначити дуже важко, але деякі з них стали родоначальниками значних козацьких родів (Герциків, Марковичів – з них вийшов генеральний підскарбій Яків Маркович, Крижанівських, Боруховичів), займали старшинські посади полковницького рангу (полковник Перехрист у Бугогардівській паланці 1751 р., який сприяв гайдамакам², Іван Ковалевський – писар Самарської паланки 1762 р., член депутації Запорозької Січі до Петербурга 1764-1765 рр., пізніше священник і протоєрей³). Перехристи посідали високі церковні посади (архимандрит Володимир Крижанівський, ігумен Інокентій), були запорозькими козаками, гайдамаками та, за попередньою етнічною традицією, купцями, шинкарями.

¹ Архів Коша Нової Запорозької Січі. Корпус документів 1734-1775. – К., 1998. – Т. 1 / Ред. І. Л. Бутич. – С. 60.

² Гайдамацький рух на Україні в XVIII ст.: Зб. док. / Під ред. І. Л. Бутича та Ф. П. Шевченка. – К., 1970. – С. 212-213.

³ *Боровой С. Я.* Евреи в Запорожской Сечи (По материалам сечевого архива) // Еврейские хроники XVII ст. (Эпоха «хмельниччины») / Исслед., пер. и ком. С. Я. Борового. – Москва; Иерусалим, 1997. – С. 229; Архів Коша Нової Запорозької Січі. Опис справ 1713-1776. – Вид. 2-ге, доп. і випр. / Відп. ред. І. Л. Бутич. – К., 1994. – С. 21, 72-73, 80.

Залишаючи на дальшому плані питання про роль і місце перехристів у різних ділянках життя Гетьманщини, бо воно заслуговує окремого дослідження, необхідно вивчити причини і сам процес конверсії. У підставу повідомлення покладено досі не використані архівні документи 1729-1776 рр. (Генеральної військової канцелярії в Глухові, Київської губернської канцелярії), що зберігаються в Центральному державному історичному архіві в Києві, відповідно, фонди 51 та 59, а також невелику групу опублікованих джерельних матеріалів.

Причини конверсії. Прийнято вважати, що євреї, які міняли релігію, насамперед намагалися поліпшити свій матеріальний стан, бо, як євреїв-їудаїстів, їх дискримінували чи на території Гетьманщини (що формально проіснувала до 1782 р.), чи на землях Запорозьких Вольностей (до зруйнування Січі 1775 р.). Аналіз джерел вносить значні корективи до таких апріорних тверджень. До указу імператриці Катерини I 1727 р. (цитата з нього: «жидов как мужеска, так и женска пола, которые обретаются на Украине и в других российских городах, так всех выслать вон из России за рубеж немедленно») в Гетьманщині існували єврейські громади, синагоги, процвітала єврейська місцева та закордонна торгівля. Та, незважаючи на цей, а також наступні укази – 1742 р. Єлисавети I (після її ж резолюції, що від євреїв «не иного какого плода, но токмо як от таковых имени Христа-Спасителя ненавистникам, нашим верноподанным крайнего вреда ожидать должно»), 1792 р. Катерини II⁴ про другу та третю великі депортації євреїв (була ще низка проміжних розпоряджень)⁵, певна їхня кількість залишалася на місцях під протекцією козацької старшини. Гетьманський уряд, як за Д. Апостола, так і за К. Розумовського, неодноразово виступав за полегшення долі євреїв, за дозвіл приїздити їм з-за кордону (з Польсько-Литовської держави) для участі в торговельних операціях на ярмарках та незалежно від них. Деколи вдавалося ламати суворі заборони, а кошовий Запорозької Січі П. Калнишевський з власної ініціативи 1772 р. дозволив євреям займатися торгівлею на підпорядкованій йому території. Згідно з переписами євреїв, у Гетьманщині 1736 р. жило 200 осіб цієї національності⁶, 1738-го – 582 особи⁷ (що свідчить

⁴ Див. тексти указів під відповідними роками в багатотомному виданні: Полное собрание законов Российской империи с 1649 г. – СПб., 1830.

⁵ Див.: Слабченко М. Е. Организация хозяйства Украины от Хмельницыны до Мировой войны. – Одесса, 1923. – Ч. 1. – Т. 3. – С. 175-176.

⁶ Каманин И. М. Евреи в Левобережной Украине в XVIII в. // Чтения въ Историческомъ обществѣ Нестора-Лѣтописца. – К., 1891. – Отд. 2. – С. 44-48.

⁷ [Дубнов С.] Перепись евреев в Малороссии в 1736 г. (Из архива Еврейского историко-этнографического общества) // Еврейская старина. – СПб., 1913. – Т. 6. – Вып. 3. – С. 400-407.

про явну заниженість даних у першому випадку). 1792 року тільки в Київському намісництві мешкало 966 євреїв⁸. Так чи інакше, становище євреїв у Гетьманщині (вони були орендарями-шинкарями, майстрами гуралень, дрібними торговцями, золотарями, шмуклерами) було набагато легшим від аналогічного їхнього становища в Росії. З іншого ж боку – ясно, що для проживання на Лівобережжі не вимагалось обов'язково міняти віру. Економічний фактор як першопричина відпадає.

Для з'ясування мотивів конверсії потрібно брати до уваги ментальність людей XVIII ст., в житті яких релігія відігравала дуже велику роль і для яких добровільне віровідступництво могло стати лише результатом глибокої внутрішньої боротьби. Конфесійний індіферентизм у тогочасній Україні не був модним. Релігійне становище в єврейських громадах Правобережної та Західної України, Білорусі було складним. Між собою боролися різні течії. Проти ортодоксального рабинізму виступили месіаністські напрями (прихильники та послідовники месії Саббатая Цві – течії ще з другої половини XVII ст., франкісти – з середини XVIII ст.), містичні вчення (хасидизм). Усе це діялося на тлі економічного занепаду й зубожіння громад. У таких умовах, при суперечливих орієнтаціях релігійного життя, досить просто доходили думки про конверсію. Саме це перетворювалося в першопричину християнізації іудаїстів.

Процес конверсії. Конверсія охопила дві групи євреїв: тих, на яких впливала загроза депортації, а вони раніше зуміли цілими сім'ями вкоренитися в Гетьманщині (таких було дуже мало, досі відомий один випадок з Ніжина), та тих, які спеціально переходили кордон з цією метою із заходу або з півдня (з боку Кримського ханства). Других було багато – документально стверджено не менш ніж 50 випадків, що, очевидно, фактично становлять лише частку явища, бо основну масу архівного матеріалу втрачено. При переході кордону через прикордонний форпост євреї заявляли, що хочуть «восприяти православную кафолическую греческого исповедания веру»⁹. Така заява переважно звільняла від подальшого докладного допиту. Переходили кордон окремі чоловіки (деколи двоє, часом батько з сином); дуже рідко – окремі жінки, чоловік з дочкою. Сім'ями не переходили. Так конвертити повністю розривали зв'язки з минулим. Мойсей Мордухов з Лоєва «приняв

⁸ А[ндрієвский] А. Перепись евреев в малороссийских губерниях в 1792 г. // Исторические материалы. Изъ архива Кіевскаго губернскаго правленія. – К., 1882. – Вып. 1. – С. 151-155.

⁹ Наприклад: Центральний державний історичний архів у Києві (далі – ЦДІА у Києві). – Ф. 59. – Оп. 1. – Спр. 2697. – Арк. 2 (1755 р.); Спр. 1303. – Арк. 33 (1745 р.).

намерение оставить жидовский закон», покинув батьків, жінку, троє дітей і багато цінних товарів у різних містах¹⁰. Серед тих, хто переходив кордон, були також євреї, вже вихрещені на римський католицизм, які бажали прийняти православ'я (для них процедура конверсії була аналогічною).

Сам ритуал конверсії міг відбуватися в різних місцях у Гетьманщині: у Глухові, Запорозькій Січі, Ніжині, у прикордонному селі Цибулеві. Найдокладніші відомості про ритуал конверсії збереглися про Київ. Після усної заяви та короткого допиту на форпості конвертита скеровували разом з рапортом до Київської губернської канцелярії. Канцелярія, також із відповідним рапортом, передавала його в розпорядження київського митрополита. Той призначав конвертитові церкву або монастир, де він проходив навчання «в надлежащих православного восточного исповедания веры догматах»¹¹. Від моменту передачі митрополитові до обряду хрещення минало від кількох днів до кількох місяців (навіть близько року). Після навчання відбувався іспит в архимандрита монастиря або в митрополичій канцелярії. Під час хрещення єврейське ім'я міняли на християнське, яке не нагадувало попереднє: Аврам Лейбович став Антонієм (1745 р.), Берко Шмойлович – Іваном Модестовим (1745 р.), Лейба Тодіусович (Андрусович) – Лукою (1745 р.), Аврам, син Ісака, з сином Іцеком – Євстафієм і Павлом (1746 р.), Арон Волхович – Йосифом (1755 р.), Мордух – Стефаном Федоровим (1755 р.), Сак – Федором Івановичем (1755 р.), Гірш Оврамів – Федором Сергіївим (1759 р.), Юда Чудиків – Никифором (1759 р.), Аврам Лобович – Іллею Григор'ївим (1760 р.), Шатка – Григорієм (1760 р.), Мойсей (Муса) Йосифів Горлинський – Яковом Семеновим (1762 р.), Мойсей Мордухів – Семеном Михайловичем (1762 р.), Мошко – Семеном Григор'ївим (1767 р.)¹². Термін «перехрист» нерідко вживався як прізвище.

Після здійснення обряду хрещення Київська митрополита консисторія повідомляла «про меморією» про це Київську губернську канцелярію, зверталася до неї з проханнями прийняти від конвертита присягу вірності («клятвенное обещание»), що дорівнювало прийняттю російського підданства. Друкований текст присяги конвертований підписував часто єврейськими літерами.

Ціла процедура закінчувалася виданням паспорта, з яким дозволялося пересування в межах Малоросії або цілої Російської імперії, але без права

¹⁰ Там само. – Спр. 4019. – Арк. 2 (1762 р.).

¹¹ Там само. – Спр. 2696. – Арк. 9 (1755 р.).

¹² Там само. – Спр. 1303. – Арк. 17-19, 26-30, 37-42; Спр. 2697. – Арк. 2-3, 5; Спр. 2696. – Арк. 9-10; Спр. 3173. – Арк. 4-5, 11-12, 14; Спр. 3548. – Арк. 6; Спр. 4015. – Арк. 4-8; Спр. 4019. – Арк. 2; Спр. 5321. – Арк. 2, 5.

виїзду за кордон. Ритуал конверсії й отримання паспорта відбувався згідно з указом Єлисавети I 1742 р., в якому було формулювання, що євреїв «не впускать, разве кто из них захочет быть в христианской вере греческого вероисповедания, таковых крестить, в нашей империи жить им позволить, токмо вон их из государства не выпускать».

Статус конвертованих. З переходом на православ'я перехристи без перешкод інтегрувалися в українське суспільство, навіть якщо прізвище Перехрист нагадувало про їхнє походження. Ознак будь-якої дискримінації не спостерігалось, бо, хоча б, за згаданою відозвою П. Орлика 1734 р. козаки не пішли. Та й самих євреїв (отже, іудаїстів) у XVIII ст. і на Гетьманщині, й у Запорозькій Січі не дискримінували. За висновком С. Борового: «Наші матеріали свідчать також з достатньою переконливістю, що євреїв у Січі в цей час не підпорядковували будь-якому особливому режимові й вони не відчували в своїй діяльності будь-яких особливих труднощів. Ми маємо право, таким чином, говорити про єврейську “рівноправність” у Січі...»¹³. Наявність криптоюдаїстів не встановлена. Євреї-перехристи, які обирали військову кар'єру, – козаки, гайдамаки, – органічно вливалися в українське оточення, так само як духовні, купці, шинкарі, ремісники. Статус перехриста гарантував їм також доступ до вільних професій. Вони могли вступати до Києво-Могилянської академії (Іван Долгерт, 1745 р.), продовжувати лікарювати (Іван Узнанський, 1745 р.), бути акторами (Єремія Петров, 1776 р.)¹⁴. Ті, хто посів місце серед вищої козацької старшини, згодом без перешкод отримували дворянство. В умовах XVIII ст. перехристи-православні в Україні українізувалися.

Тема заслуговує подальшого дослідження, зокрема на архівних матеріалах церковних відомств. Так чи інакше, конверсія була передусім наслідком релігійно-ідеологічних суперечок у середовищі єврейських громад України.

Опубл. за: *Дашкевич Я.* Євреї-конвертити в гетьманській Україні XVIII ст. // Історія релігій в Україні: Праці X Міжнар. наук. конф. (Львів, 16-19 травня 2000 р.). – Львів, 2000. – Кн. 2. – С. 174-178.

Інші публікації: *Дашкевич Я.* Евреи-конвертиты в Гетьманской Украине (1729-1767 гг.) // Материалы Седьмой ежегодной международной междисциплинарной конференции по иудаике. – Москва, 2000. – С. 111-112.

¹³ *Боровой С.* Евреи в Запорожской Сечи... – С. 245.

¹⁴ ЦДІА у Києві. – Ф. 59. – Оп. 1. – Спр. 1303. – Арк. 22-29, 34-36; Спр. 8316. – Арк. 3-6.

РОЗДІЛ 6
ДЕРЖАВА ТА РЕЛІГІЙНЕ ЖИТТЯ
УКРАЇНИ В ХХ ст.

ТРИ ЕПІЗОДИ. [ПРО АНДРЕЯ ШЕПТИЦЬКОГО]

На площі «Сокола-батька» у Львові – при вул. Стрийській – щорічно в кінці 1920-х – на початку 1930-х рр. відбувався зліт (як тоді казали – попис) української парамілітарної організації «Луг», замаскованої під спортивне товариство. У період розквіту організації вона нараховувала до 40 тисяч осіб – луговиків та луговичок, переважно робітничої та селянської молоді, яку треба було підготувати до чергового вибуху українських національно-визвольних змагань. Бо в повітрі вже почало пахнути новою війною... «Луг» був поза- і понадпартійною організацією, а її керівник, мій батько Роман Дашкевич, полковник Січових стрільців, неофіційно підтримував контакти з урядом Української Народної Республіки в екзилі. Керівництво «Великого Лугу» (центральної установи для «Лугів») разом з досить міцним ядром з комбатантів 1914-1921 рр. готувало молодь до можливої війни зі східним ворогом – червоною Росією.

Останній – на площі при вул. Стрийській – попис «Лугів» відбувався, мабуть, у 1936 р. (у 1937 р. польська влада остаточно заборонила «Соколів» та забрала площу). Пізніше пописи «Лугів» відбувалися кожного року на Луговій площі при вул. Вулецькій (тепер Сахарова). Цей останній на площі «Сокола-Батька» попис врізався мені в пам'ять не лише масовою участю луговиків і луговичок з цілої Галичини – коли вони ритмічно й чітко виконували гімнастичні вправи, які закінчували традиційним танцем «Аркан», не лише участю представників старшого громадянства, незалежно від вузькопартійної орієнтації (добре пригадую веселого і жартівливого директора Степана Федака, видатного громадського діяча цих часів), але перш за все тим, що саме тоді я вперше побачив митрополита Андрея Шептицького.

Площа була еліпсоподібною. В середині місце для вправ, для спортивних зустрічей. Довкола цього еліпса асфальтована доріжка. А ще далі від центру площі імпровізовані трибуни, по суті, насипані земляні вали, на яких сидючи розміщувалися глядачі. День був сонячним, гарним. Луговики в одностроях – блуза кольору хакі, чорні штани – виконували вправи з палицями, а луговички – з вишиваними рушниками. Відкрилася велика металева брама, і на асфальтовану доріжку повільно в'їхала чорна автомашина з відкритим



Митрополит Андрей Шептицький

верхом. У машині сидів митрополит, біла борода розвівалася, лице було приязно усміхнене. Він вітав усіх піднятою рукою, благословив луговиків і луговичок, що посхоплювались зі своїх місць, вітаючи владику. Машина тричі об'їхала стадіон та зупинилася біля місця, де стояв мій батько, лугова старшина. Батько підійшов до митрополита Андрея, поцілував його в руку, підвів також мене. Владика погладив мене, дев'ятирічного хлопчика, по голові.

Митрополит у чорному авті залишився – немов фотографія – у моїй пам'яті.

Ім'я Андрея Шептицького досить часто виринали під час розмов дома. Для нас він був не лише Князем Церкви, але й духовним провідником народу. Його протести проти т. зв. пацифікації українців, тобто фактично проти погромів українських установ, читалень, кооперативів, проти поголовного побиття активних селян, здобули широкий відгомін серед громадянства. Дома обговорювали інтриги, якими намагалися обплутати митрополита – спроби польської влади і римо-католицького духовництва усунути митрополита Андрея зі Львова та з Галичини. Хоча б під приводом надання кардинальського звання, але не у Львові, а після переїзду до Рима, куди хотіли «пересунути» митрополита.

Були й особисті контакти. Батько час до часу заходив «до Юра», щоб розповісти про будні «Лугів», запросити на черговий попис (що було моральною підтримкою для батька, якого притискала польська влада та проти якого періодично влаштовували кампанію як комуністи, так і ура-патріоти), передати відомості від екзильного уряду у Варшаві.

Також мати – Олена Степанів – тоді викладач (чи, за дипломом, професор) географії та історії в гімназії сестер василіанок деколи просила аудієнції у владики. Атмосфера в гімназії – серед викладачів, між монахинями, які також займалися педагогічною практикою – не завжди була прихильною до матері, що старалася запровадити там дисципліну (спадщину з її воєнних років), вимагала акуратності та обов'язковості від усіх учениць, не потураючи симпатіям і антипатіям. Митрополит патрунував гімназії й виступав у ролі арбітра, загладжуючи – часом дрібничкові – загострення.

Під час різдвяних та великодніх відправ у кафедральному соборі Св. Юра, коли стан здоров'я дозволяв владиці бути присутнім, я вдивлявся в нього. Він сидів у великому широкому фотелі, а мені здавалося, що знову бачу його в сонячному ореолі, як раніше на площі «Сокола-батька».

Роки війни були важкими для митрополита та Греко-Католицької Церкви. Під час першої радянської окупації до моєї матері долітали вістки «з Юра» про намагання обмежити діяльність і впливи архиєрея. Все це робилося назовні коректно і в білих рукавичках. Нова влада була змушена рахуватися з колосальним авторитетом митрополита Андрея.

Німецька окупація принесла дальші випробування. Митрополит підтримав відновлення незалежності Української держави актом з 30 червня 1941 р. Його дії йшли цілком у руслі народних надій та сподівань. Це дуже насторожило окупантів, тим більше, що Андрей Шептицький виступив також на захист переслідуваних євреїв (про що було відомо у вужчих колах громадськості). Поведінка німецької влади була грубою та брутальною. Розповідали про ковані гестапівські чоботи, відгомін яких було чути по коридорах митрополичої палати, в будинках біля кафедрального собору.

Я відчував це як кінець певної важливої – і світлої, і темної – епохи, коли на початку листопада 1944 р. приєднався до похоронної процесії, що вийшла з-під собору Св. Юра. Процесія, в ній великий гурт траурно одягненого не лише українського, але й польського та вірменського духівництва, повернула в центрі міста (біля теперішнього Музею етнографії та художнього промислу) на вул. Жовтневу (сьогодні Дорошенка) і подалася назад догори до Св. Юра. Похорон, як на ці часи, був величавим, видимих перешкод не було. Відверті й жорстокі переслідування почалися вже після смерті Великого митрополита.

У час «скасування» Берестейської унії, як відомо, т. зв. Львівським собором, цілком неканонічним з церковного погляду і виключно політичним у плані придушення повстанського національного руху, я працював у Львівській філії Бібліотеки Академії наук. Перед керівництвом бібліотеки виникло першочергове завдання забезпечити бібліотеки зліквідованих більшовицькою владою українських установ, організацій, а також приватних осіб, арештованих або таких, що подалися на Захід. Це забезпечення полягало в тому, щоб перевезти або перенести книжки до відділу концентрації Львівської академічної бібліотеки.

У митрополичій палаті з'явилися нові господарі. Відомо було про цінну бібліотеку митрополита Андрея Шептицького, що зберігалася в цьому будинку, а також про велику бібліотеку «Студіону» в спеціально збудованому для бібліотеки поряд з Народною лічницею на недалекій від собору Св. Юра вул. Петра Скарги (потім Пирогова). Стосовно бібліотеки «Студіону» діяли вже (це був 1946 р.) відповідні розпорядження згори – перевезти до Львівської філії Бібліотеки Академії наук – хоча митрополія нібито продовжувала наглядати за нею й у період церковного хаосу 1945-1946 рр. Бібліотека митрополита Андрея після погрому, влаштованого енкаведистами в зв'язку з арештом митрополита Йосифа Сліпого, була далі в палаті.

Так я зустрівся з новим, вже православним, єпископом Макарієм Оксіюком, який волею-неволею опинився в митрополичій палаті. Владика прийняв мене насторожено в невеликій кімнаті, яка – про це розповів мені він згодом – раніш була кабінетом Андрея Шептицького. Про єпископа Макарія, який у часи радянських антирелігійних переслідувань працював у 1930-х рр. у Всеукраїнській бібліотеці України в Києві, я знав від відомого українського книгознавця Юра Меженка, що після війни на коротко повернувся до Києва з Ленінграда на посаду директора цієї бібліотеки (вже зі зміненою назвою Бібліотеки Академії наук УРСР), та від знаного бібліографа Федора Максименка, який раніше працював разом з Оксіюком – працював до чергової чистки в бібліотеці. Я знав, що до виконання священничих обов'язків Оксіюк повернувся під час німецької окупації – і що в 1944-1946 рр. його становище було дуже хитким в очах комуністичної влади. Його шантажували і саме внаслідок цього тиску він з'явився у Львові. Коли в розмові я покликався на Юра Меженка та Федора Максименка, обличчя єпископа просвітліло і він почав говорити зі мною відверто. Як колишній бібліотекар і людина, безумовно, освічена, дуже добре розумів вартість бібліотеки Андрея Шептицького. Він показав мені, що залишилося з цієї бібліотеки – книжки з великими екслібрисами, на яких було зображене обличчя владика Андрея. Єпископ Макарій сказав, що нічого з них не рухав, що вони по-старому зберігаються

на полицях і в шафах митрополита. Розповів, що взагалі меблі – темні, стильові – в кабінеті та дальших кімнатах ті ж самі, які були раніше (як це не гірко, але ці меблі, що мали меморіальну цінність і перетривали радянське лихоліття, зникли вже у 90-х роках минулого століття. В кімнатах зберігалися стильові каміни (їх недавно зруйнували)). «Все так, як за Шептицького», – мовив Макарій. Єпископ просив книжки забрати швидко, бо, як казав, він не знає, чи довго ще буде у Львові. Щодо бібліотеки «Студіону» формально не заперечував проти її передачі, хоча й підкреслював, що вже не в його силах вирішувати долю книгозбірні. У кабінеті Шептицького мені здавалося, що дух Князя Церкви ще досі тут перебуває в палаті...

Книжки з бібліотеки митрополита Андрея за кілька днів перевезли, а «Студіон» возили кілька днів, зрештою, також на моїх очах.

Луговий попис, похоронна процесія, кабінет митрополита – це те, що назавжди залишилося в моїй пам'яті як слід Великої людини.

Опубл. за: *Дашкевич Я.* Три епізоди. [Про Андрея Шептицького] // *Його ж.* Постаті: Нариси про діячів історії, політики, культури. – 2-ге вид., виправл. й доповн. – Львів, 2007. – С. 624-626.

Інші публікації: *Дашкевич Я.* Три епізоди. [Про Андрея Шептицького] // Львів (1256-2006): Церква і суспільство: Ст. й матеріали. – Львів, 2006. – С. 57-59.

ЙОСИФ СЛІПІЙ: СТОРІНКА ЗІ СПОГАДІВ

У дитинстві я захоплювався пригодницькою літературою, описами подорожей по екзотичних країнах. Десь у десятирічному віці до моїх рук потрапила книжка, яку моя мати недавно купила, «Паломництво до Святої Землі. Вражіння з подорожі» (Львів, 1935). В яскравій червоній обкладинці багато ілюстрована, написана гарною простою мовою, її прочитав я на одному подиху. Такою була моя перша – заочна – зустріч з автором книжки отцем Йосифом Сліпим.

Десь два роки пізніше, 1937-го або 1938-го, я з матір'ю, Оленою Степанівною, був у невеличкому парку, що прилягав до Богословської академії та церкви Св. Духа (на вул. Коперника), коли перед літнім віттарем у цьому ж парку відбувалося богослужіння. «Ось отець Йосиф Сліпий, ректор академії, книжкою якого про Палестину ти захоплювався», – сказала мама, вказуючи на високого, кремезного священика, що стояв перед віттарем. І віттар, і церква Св. Духа були знищені у вересні 1939 р. німецькою бомбою. Та перше моє очне знайомство з отцем ректором відбулося саме там.

Цілком несподівано воно переросло в особисте знайомство влітку 1942 р., коли мама і я «втекли» з дуже вже голодного піднімецького Львова до Криниці, відомої курортної місцевості на Лемківщині. Туди їздило відпочивати і, нічого приховувати, підхарчовуватися чимало інтелігентів. Вони мешкали у двох відпочинкових будинках, які утримували – за дорученням місцевого Українського допомогового комітету, очолюваного сотником Української галицької армії Осипом Навроцьким, – сестри василіанки. Серед тих, що відпочивали, був також отець ректор Йосиф Сліпий. Постійно в чорній сутані, з піднесеною головою (у бороді ще не було сивого волосся, яке є на пізніших фотографіях), з прямим поглядом, часто з привітною посмішкою, він поєднував у собі високу духовність з делікатною світськістю. Щонеділі відправляв Службу Божу перед віттарем, розташованим у лівому крилі великої веранди «Нашого дому» (пансіонат був у тихій бічній вуличці, але недалеко від центру Криниці). Туди сходилася більшість мешканців обох відпочинкових будинків. Його проповіді були короткі, але змістовні й завжди пов'язані з актуальним моментом.



Йосиф Сліпий

Йосиф Сліпий охоче зустрічався з тогочасними криничанами, серед яких було чимало українських політичних діячів. До нього приходили, зокрема, ті, хто бачив в Йосифові Сліпому наступника митрополита Андрея Шептицького. Серед тих діячів було чимало помітних постатей: Дмитро Паліїв, Осип Назарук, Дмитро Донцов, у недалекому Жегестові Володимир Кубійович. Правда, не всі вони приходили на розмову з Й. Сліпим, хоча він, беручи приклад зі свого патрона митрополита Андрея, й не був якимсь завзятим клерикалом. Моя мати та Йосиф Сліпий були однолітками й при зустрічах у «Нашому домі» обмінювалися кількома фразами. Олену Степанів він галантно цілував у руку. З отцем Йосифом Сліпим ми їздили до Криниці-села, щоб оглянути стильову церкву та парафіяльний будинок, обладнаний різьбленими лемківськими меблями.

На похорон митрополита Андрея Шептицького у листопаді 1944 р. я дивився, стоячи біля будинку пізнішого Музею етнографії та художнього промислу. (Похорон там повертав на тодішні Першотравневу та Жовтневу, повертаючись до собору Св. Юра). Кир Йосиф ішов за домовиною в траурному облаченні, зосереджений, сумний, аж сірий на обличчі.

Більше я його не бачив. Але сліди, пов'язані з його постаттю, не раз потрапляли до рук. Через деякий час після арешту митрополита Йосифа я побачив

документ папської канцелярії, яким Й. Сліпого папа римський призначив наступником митрополита Андрея. Цей документ в атмосфері загрози арешту Й. Сліпого був переданий відомому львівському юристові Левові Павенцькому. Тепер, коли я користуюсь бібліотекою Центрального державного історичного архіву у Львові, мені часто потрапляють книжки з екслібрисами Святослава Гординського: святий Юрій з мечем на коні, дзвіниця церкви Св. Духа, розгортається книжка – і напис «Ex libris o. Йосифа Сліпого», наклеєними на книжках дуже широкого діапазону знань.

Опубл. за: *Дашкевич Я.* Йосиф Сліпий: Сторінка зі спогадів // *Його ж.* Постаті: Нариси про діячів історії, політики, культури. – 2-ге вид., виправл. й доповн. – Львів, 2007. – С. 627-628.

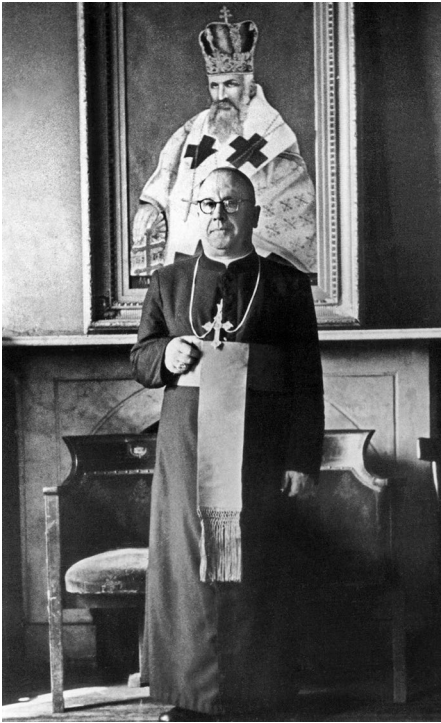
Інші публікації: *Дашкевич Я. Р.* Йосиф Сліпий: Сторінка зі спогадів // Історія релігій в Україні: Праці XII Міжнар. наук. конф. (Львів, 20-24 травня 2002 р.). – Львів, 2002. – Кн. 1. – С. 142-143; *Його ж.* Йосиф Сліпий: Сторінка зі спогадів // Пам'ять століть. – К., 2002. – № 6. – С. 60-61.

ВЛАДИКА У БУРЕМНІ РОКИ

Відкриваємо ще одне ім'я з когорти подвижників нашої історії та духовності. Владика Іван Бучко... Іван Бучко, успішно закінчивши Академічну гімназію у Львові та студії в Римі, був ректором Малої греко-католицької семінарії у Львові, а далі, аж до 1939 р., – єпископом-помічником митрополита Андрея. Він був організатором молодіжного католицького руху в Галичині, проводив збір свідчень про пацифікацію на Опіллі та Поділлі і зробив усе, щоб ознайомити з цими фактами Європу. У липні 1939 р. за дорученням Апостольського престолу став візитатором українських поселень у Південній Америці. Владика Іван об'їхав і обійшов сотні місцевостей, куди доля свого часу закинула українських емігрантів, і всюди провадив пастирську й організаційну культурно-освітню роботу, часом натрапляючи на опір місцевої влади, яка не завжди розуміла потребу будівництва власне українських церков, шкіл, народних домів. У рідний край йому вже не судилося повернутися. З 1942 р. він перебував у Римі, надалі захищаючи українські інтереси. У 1944 р. був призначений візитатором українських греко-католиків у Західній Європі, де після війни опинилися тисячі емігрантів, які боролися проти большевицького режиму.

Знаменно, що на пастирську діяльність Івана Бучка благословив провідник духовного життя галичан ХХ ст. митрополит Андрей Шептицький. Талановитого й працьовитого юнака він особисто відправив до Рима, сподіваючись побачити в ньому свого наступника. Іван Бучко виправдав ці сподівання. Він став провідником і наставником не лише для тисяч вірних далеко поза межами рідної землі, а й для всіх душпастирів, які переживали часи сумнівів і вагань у роки Другої світової війни, а особливо в період, коли в Радянському Союзі 1946 р. було зліквідовано УГКЦ, заарештовано чи знищено її єрархів і почалися нечувані репресії проти її духовенства та вірних.

Автор книжки архієпископ Мирослав Марусин виразно підкреслює любов владика Івана Бучка до науки й культури (активну меценатську діяльність). Не випадково він був професором не тільки Греко-католицької теологічної семінарії у Львові, а й доктором Українського вільного університету в Мюнхені та Українського технічно-господарського інституту в Регензбурзі (Німеччина). Як апостольський візитатор Європи, суттєво доклався до збору



*Владика Іван Бучко
(фото з кн.: Марусин М. Архіпастир
скитальців архієпископ Іван Бучко.
Львів, 2008)*

коштів на навчання українців у кращих навчальних закладах Європи і виділення стипендій на богословські та інші гуманітарні студії для талановитої молоді з України. Владика особисто допомагав українським ученим, котрі працювали в Австрії, Німеччині, Франції, Бельгії, Італії, США, Канаді, Австралії та інших країнах світу. Завдяки його зусиллям Ватикан виділив велику субвенцію для Наукового товариства імені Шевченка. Українці розбудували науковий центр у Сарселі під Парижем, де завершувалося багатотомне фундаментальне дослідження «Енциклопедія українознавства» за редакцією Володимира Кубійовича. Особисто владика Іван Бучко пожертвував для видання 1 650 доларів, тому його вмістили першим у списку фундаторів-меценатів Енциклопедії. Цей проект є унікальним у світовій практиці виданням, що зафіксувало визвольні змагання й досягнення на-

роду, який на той час не мав власної держави. З 1949 р. архієпископ Іван Бучко був почесним членом НТШ.

Маючи значний авторитет у Ватикані, він допоміг врятувати тисячі воєнків Першої української дивізії «Галичина» Української народної армії від видачі більшовикам, сприяв створенню табору в Ріміні, заохочував дивізійників до навчання та налагодив там культурно-освітню діяльність.

Історія значною мірою складається з історій тисяч особистостей. Визначальну роль у ній відігравали постаті духовних провідників, таких як Великий митрополит Андрей Шептицький, блаженний священомученик єпископ Никита Будка, кардинал Йосиф Сліпий, архієпископ Іван Бучко та митрополит Володимир Стернюк.

ГАВРИЇЛ КОСТЕЛЬНИК – ПОСТАТЬ СКЛАДНА ЧИ УСКЛАДНЕНА?

Так чи інакше, світло на життя й діяльність Г. Костельника та їхнє закінчення кидають і матеріали, що публікуються в часописі «Вірую» (1995 р. – в числах 9, 14, 21 – статті, спогади, інтерв'ю, підготовлені Олегом Петруком), і документи, вміщені у збірнику «Культурне життя в Україні. Західні землі» (К., 1995. – Т. 1 (1939-1953); збірник під відповідальною редакцією Юрія Сливки; документи – частина з них у минулому цілком таємні – і матеріали під № 63, 114-116, 139, 253, серед них – звіти про ліквідацію Греко-Католицької Церкви та реакцію громадянства на вбивство Г. Костельника), і спогади про певні обставини вбивства¹. Очевидно, це лише те, що важливіше. Прізвище Г. Костельника знову з'явилося в енциклопедіях та довідниках, часом з відомостями, які дезорієнтують. Мирослав Дешиця твердить, що Г. Костельник «внаслідок шантажів НКВС (до речі, у 1946 р. діяв уже Народний комісаріат державної безпеки УРСР, і саме він, а не НКВС, займався політичними справами. – Я. Д.) змушений був очолювати ініціативну групу до проведення неканонічного Львівського собору (1946) про скасування Берестейської унії; вбитий в 1948 з невияснених причин»². У статті Олексі Мишанича «Костельник Григорій Федорович»³ про вбивство цілком не згадується. Безсумнівно, постать Г. Костельника ще довго притягатиме увагу дослідників історії українського церковного життя. Треба думати, що будуть знайдені ще документи про три останні роки його життя, може, й про обставини вбивства.

Я був знайомий з Гавриїлом Костельником – наскільки знайомим може бути гімназист зі своїм катехитом, – а як сучасник подій та історик дійшов до певних висновків про отця Гавриїла та його роль у середині дуже важких 1940-х рр. в Україні.

¹ Козачок В. Спомин про о. др. Гавриїла Костельника, катехета філії Львівської академічної гімназії // Україна в минулому. – К.; Львів, 1995. – Вип. 7. – С. 200-201.

² Дешиця М. Малий український церковно-історичний словник. – Львів, 1994. – С. 61.

³ Українська літературна енциклопедія. – К., 1995. – Т. 3. – С. 15-16.

Г. Костельник навчав мене релігії в VI класі Академічної гімназії у Львові в 1941-1942 шкільному році. Гімназію тоді, в перший рік німецької окупації, викинули з її традиційного приміщення біля Політехнічного інституту й помістили в будиночку на вул. Волоській, 1, поряд з сучасним Стрийським базарчиком. Нам, гімназістам і гімназісткам, було тоді по 14-15 років, але війна – йшов її третій рік – зробила нас старшими. Отець Костельник приходив до класу завжди напружений, заглиблений у свої думки. Посмішка, радість або доброта ніколи не відбивалися на його суворому обличчі. На стіл, за яким сидів, він дивився як на церковний амвон і з ораторським мистецтвом сипав на нас моральні науки. Та ми знали, хто такий Костельник. Львівська громадськість пов'язувала його зі стигматичкою Настею Волошин, зі справами про «духів», з лікуванням у психіатричній лікарні. Менше – з екзотичними бачванськими українцями – але ми навіть пробували читати його літературні твори, писані тамтешнім діалектом. Книжечка «З мойого валала» була в нашій родинній домашній бібліотеці, інші його твори «кружляли» між гімназістами. Костельник легко спалахував гнівом, був неврівноважений. У пам'яті, мабуть, усіх гімназістів VI класу збереглася неприваблива лекція, коли катехит громовим голосом читав нам мораль на тему української немилозвучності дієвідмінювання деяких латинських слів, які, однак, і з латинської мови викинути було неможливо.

Костельник не користувався особливим авторитетом серед нас. Коли його повчань було надто багато, ми просили розповісти про стигматиків і стигматичок, про духів, і він дуже радо переходив на такі теми, наївно не підозрюючи, що його провокують, щоб припинити нудне моралізаторство. Це були, мабуть, єдині хвилини на лекціях, коли його обличчя прояснювалося і світліло. Ми, маючи вже за собою дуже суворий досвід війни, кривавої й жорстокої, не вірили в те, що вважали казками.

У 1942 р. катехитування Г. Костельника в Академічній гімназії закінчилося. Ніколи він не був критичним до самого себе. На його місце прийшов спокійний, лагідний і вирозумілий отець Хомин, який довів нас до матури в 1944 р.

Пізніше – чергова радянська окупація, «Ініціативна група» на чолі з Г. Костельником (її засуджували в середовищі патріотично налаштованої львівської інтелігенції, а Костельника вважали зрадником), вбивство біля Преображенської церкви.

Перебуваючи в ув'язненні, у спеціальних суворорежимних таборах для політичних в'язнів, у т. зв. Долині смерті в Спаську, недалеко від Караганди (це була система «Песчлага»), я зустрівся з відомим католицьким діячем – професором Костянтином Чеховичем. Знав я його з виступів у львівському «Літературно-мистецькому клубі» 1942-1943 рр. Виступів високоєрудованих,

інтелігентних, деколи блискучих, але й завуальовано містичних. Дуже елегантний, зібраний, ввічливий. Страшний зовнішній контраст у таборі. К. Чехович мешкав у інвалідному бараці, розташованому в третьому лагпункті дев'ятого (спаського) табірному відділенні «Песчлага». У бараці низенькому, з невеличкими заграбованими вікнами, що ніколи не відчинялися, під глинобитним дахом, в атмосфері постійної задухи і сопуху. Деколи я заходив до нього туди, бо йому важко було ходити. У латаному-перелатаному бушлаті, подібних штанях, на двох милицях, страшенно худий, проте з блискучими очима за окулярами та з лагідною усмішкою – таким він досі стоїть у мене перед очима на тлі цього занедбаного барака. Хоча важко хворий, однак завжди без скарг, з одухотвореним лицем. Велику духовну силу він черпав зі своїх релігійних переконань. Навколо нього гуртувалися українські священики.

Ми рідко говорили на церковні теми, але одного разу в розмові впало прізвище Костельника. Чехович посумнів, замкнувся. Розмова не вийшла. Пізніше – після звільнення з ув'язнення – ми зустрілися на вулиці у Львові. До теми Костельника не поверталися. Незабаром К. Чехович виїхав з т. зв. радянської України.

Пожвавлена дискусія довкола постаті Г. Костельника, а також інших фігур диригованого органами Львівського собору 1946 р.⁴ примусила мене зібрати докупи власні міркування та висновки про православного протопресвітера, раніше – професора греко-католицької Львівської Богословської Академії. Хотілося знайти відповідь на запитання «чому?» також шляхом реконструкції чогось у вигляді психологічного портрета.

Ще з родинного Руського Керестура Г. Костельник приніс із собою наївне простонародне москвофільство, залишки якого зберігалися в ньому, незважаючи на безперечний ширий український патріотизм. У конфліктних ситуаціях між Львовом та Римом (що часто загострювалися, як наслідок польських впливів у Ватикані) Г. Костельник беззастережно висловлювався за східний, візантійський традиціоналізм у Греко-Католицькій Церкві, а відповідно до свого вибухового темпераменту, різко реагував на справжні та уявні вияви латинізації в обряді, в церковній адміністрації, в релігійній політиці. Здається, з цього ж бачванського села він виніс своєрідний примітивний містицизм, який поглибився в ньому внаслідок пізніших – цілком не

⁴ Див., наприклад: *Саяк Й.* Діяльність о. Михайла Мельника задля збереження Церкви в радянський період // *Історія релігій в Україні: Тези повідомл. VI Міжнар. круглого столу (Львів, 3-8 травня 1996 р.).* – Львів, 1996. – С. 201-202.



Гавриїл Костельник

канонічних – студій, а також певних рис характеру, що доводило його до стадії крайнього нервового напруження й вичерпання, непохитної віри в раціоналістично необґрунтовані, нібито надприродні явища, свідком яких він був. Пригадаю знову його лікування в психіатрів.

Г. Костельник був глибоко віруючою людиною, але віру цю – може, й згідно з філософським неотомізмом, який визнавав своїм світоглядом – моделював за власними містичними переконаннями та уявленнями про персональне велике і високе посланництво. Як теолог і як практичний церковний діяч, він був людиною, зачарованою на Схід, на Святу Русь, на реальне відродження цієї Святої Русі в Україні. У цьому, виходило, бачив свою місію. Не вірю, що, монтуючи (чи беручи участь у монтуванні в ролі знаряддя)

«Ініціативну групу», він піддався шантажеві НКДБ. Костельник був людиною особисто відважною (це доводять його часті в минулому конфлікти з церковною ерархією, непоступливість погрозам у 1941 р. після арешту наймолодшого сина), ідея мучеництва за віру, очевидно, не була для нього чужою. Так, як не була чужою для сотень і тисяч рядових українських священників. Тому й шантаж через синів у есесівських військах не виглядає реальним. Віра в місію, яку йому треба здійснити,єднаючи Церкву зі Сходом, була не засобом шантажу, а тою нав'язливою й маніакальною (враховуючи амбіційність і психопатологічність цієї особистості) ідеєю, яку йому дали змогу реалізувати – і в цей спосіб з'єднати для вже цілком релігійних цілей.

Гуманні мотиви – думка, що греко-католицьке духівництво таким чином вдасться захистити від арештів, депортацій, переслідувань іншого роду – для нього, напевно, відігравали також значну роль.

Замість Святої Русі Г. Костельник побачив цілком не святу Москву, але це вже був час, коли *alea jacta est* – «жереб кинуто», і вороття не було. Як і двох інших членів «Ініціативної групи», Михайла Мельника й Антонія Пельвецького, що забагато знали про механізм Львівського собору 1946 р. та явно не були політично вірними, Г. Костельника ліквідовано.

Я не богослов і не моє завдання визначати характер релігійного відступництва Г. Костельника та засуджувати його в зв'язку з цим. Так чи інакше, отець Гавриїл переходив на православ'я цілком свідомо, він вважав це не зрадою, а поверненням до лона Східної Церкви. Таким стало логічне завершення його конфлікту з католицизмом. Не був він також православним лише *pro foro externo* («назовні»), залишаючись у душі – *pro foro interno* («всередині») – греко-католиком, як це було поширено серед значної частини греко-католицьких священників, що перейшли на православ'я. Але це вже ХХ ст., коли Римська столиця не визнавала замаскованої вірності католицизмові, хоча її визнавала в XVII–XVIII ст.

У національному відношенні, безперечно, він був добровільним колаборантом окупантів – залятих ворогів України, колаборантом дуже високого рангу, а чим ранг вищий, тим засудження мусить бути більше. Бо тут підключається морально-етичний фактор, про який немає причини забувати. Г. Костельник не був агентом НКДБ, це не підлягає сумніву, але добровільні помічники, саме ті, дуже високого рангу, роблять більше шкоди, ніж рядові таємні співробітники. Історія не займається міркуваннями на тему «що би було, якби було», але зі сьогоденської перспективи ясно, що було б краще, якби в історії української Церкви такої постаті не існувало.

Повертаючись до запитання в заголовку статті, треба погодитися, що отець Гавриїл Костельник був фігурою складною, яку, однак, не варто ще більше ускладнювати. Був і залишиться назавжди також особистістю трагічною.

У сучасній українській публіцистиці, а навіть у наукових дослідженнях простежується небезпечна тенденція всепрощаючого псевдолібералізму. Псевдолібералізму, бо справжній лібералізм і гуманізм завжди були за правду в історії і за об'єктивне визначення заслуг та гріхів. Так, пишуть і проповідують. Віктор Петров був довголітнім таємним співробітником ЧК (або й цього не пишуть і не говорять), але він – і видатний український вчений та письменник. Так, Микола Глушенко був тривалий час резидентом радянської розвідки в Парижі, але він був і прекрасним українським художником. Цей перелік можна продовжувати, цитуючи імена «видатних» і «великих» таємних співробітників, колаборантів з ворогом або просто хриstopродавців, для яких підшукують виправдовування, визначаючи вклад в українську науку, культуру, Церкву. Нічого, що на сумлінні цих виправдовуваних – десятки і сотні загублених людських існувань, культивування духовної й національної зради, розтоптування, знову ж таки, загальнолюдських принципів етики та моралі.

Виправдовування зради культивують, зокрема, ті, сумління яких і перед Богом, і перед Нацією не є чистими або які в такий спосіб хочуть «вибілювати»

батьків, близьких, приятелів, узагалі людей своєї породи. Ця тенденція має й іншу, не менш, а ще більше огидливу сторону. Ось, бачите, які були і є українці: всюди – зрада, зрада, зрада. Такий це народ і такі його герої! Історична справедливість і звичайна чесність, якими так часто нехтують у повсякденному житті, вимагають класти на терези оцінки діяльності людей, постатей, фігур, і білі, і чорні їхні справи. І ледве чи є такий тягар позитивних досягнень, що давав би змогу рівноважити обидві сторони терезів або надавати перевагу правій стороні, якщо на лівій лежить непокаяна й неспокутувана національна зрада.

Опубл. за: *Дашкевич Я.* Гавриїл Костельник – постать складна чи ускладнена? // *Його ж.* Постаті: Нариси про діячів історії, політики, культури. – 2-ге вид., виправл. й доповн. – Львів, 2007. – С. 629-632.

Інші публікації: *Дашкевич Я.* Гавриїл Костельник – постать складна чи ускладнена? // *Вірую.* – Львів, 1996. – Вересень. – Ч. 17 (72). – С. 4.

ЛІКВІДАЦІЯ ВІРМENO-КАТОЛИЦЬКОЇ ЦЕРКВИ В ГАЛИЧИНІ 1945 р.

Відомості про насильницьке скасування вірмено-католицького архієпископства у Львові опубліковано в Римі в першій половині 1947 р.¹ Як день ліквідації подано 20 серпня 1945 р. Повідомлялося про арешт адміністратора архієпархії, генерального вікарія (від 1938 р.) Діонізія Кастановича за співучасть у створенні Вірменського легіону, який воював проти СРСР. Ця інформація досі вважається основним джерелом для висвітлення питання. Її повторив, зокрема, Г. Петрович у своїй «Вірменська Церква в Польщі та сусідніх країнах»².

В архіві Львівського обкому КП(б) України знайдено доповідну записку з грифом «цілком таємно», скеровану до першого секретаря обкому І. Грушецького. Вона складена від імені начальника управління Народного комісаріату державної безпеки для Львівської області генерал-лейтенанта Вороніна (документ підписав його заступник А. Козлов) і датована 29 січня 1946 р. Доповідна велика – 8 сторінок машинопису. Вона допомагає суттєвими даними уточнити справу ліквідації. За резолюцією І. Грушецького 31 січня 1946 р., про неї коротко інформували (виконавцем була Мерецька) ЦК КП(б) України.

Доповідна має заголовок: «Про антирадянсько-зрадницьку діяльність ксьондзів вірмено-католицької церкви у місті Львові та їхню приналежність до агентури гестапо». Згідно із запискою, події розгорталися так (необхідно зважити на те, що документ складено ворожою до Церкви стороною). Органи НКДБ перехопили матеріали гестапо, за якими член капітули й секретар генерального вікарія Казимир Ромашкан (1909 р. н.) був гестапівським агентом. Про це зізнався також арештований «таємний радник шефа гестапо Генерал-губернаторства і Галичини» (так у документі) Роберт Рупп. К. Ромашкана арештували у вересні 1945 р. Він зізнався у співробітництві з гестапо, а також у тому, що став організатором львівської експозитури Вірменського

¹ Servizio informazioni. Chiesa Orientale. – Roma, 1947. – 14 apr. – Vol. 2. – P. 1.

² *Petrowicz G.* La Chiesa armena in Polonia e nei paesi limitrofi. Parte terza 1686-1954. – Roma, 1988. – P. 378-380.

комітету в Берліні, підтримував зв'язки з ним та з аналогічним комітетом у Варшаві. До Львова у 1943-1944 рр. приїжджали президент Вірменського комітету в Берліні Дульян, секретар комітету Сагак Арутіян, організатор легіону генерал Дро. К. Ромашкан створив у Львові вірменське військове з'єднання (підготовка офіцерів для легіону проводилася у Варшаві) для боротьби за незалежну Вірменію. Десь у листопаді 1945 р. (докладної дати в документі немає) було арештовано генерального вікарія Д. Кастановича. Він зізнався, що був агентом гестапо, допомагав організувати легіон. (До речі, в доповідній не вказується, що 13 квітня 1943 р. Д. Кастановича ув'язнило гестапо, а його звільнили завдяки заходам митрополита Андрея Шептицького з додатком значного хабара). Під час обшуку в Д. Кастановича знайшли великий килим з гербами Вірменії та Ватикану. Цей килим, прикрашений вірменськими прапорами, висів раніше в експозиції Вірменського комітету, а деколи й у соборі разом з написом «За незалежну Вірменію». Органи НКДБ арештували також члена капітули Віктора Квапінського (1886 р. н.) та диякона-монаха Станіслава Дробата (1915 р. н.). Двом священикам – Іванові Ляховському (1903 р. н.) і Францискові Якубовичу (1907 р. н.), які перейшли на нелегальне становище, – вдалося уникнути арешту.

У доповідній є ще відомості, які кидають світло як на стан Вірмено-Католицької Церкви в Галичині (1939 р. вона мала вісім парафій: Львів, Станіславів, Бережани, Лисець, Тисмениця, Городенка, Снятин, Кути), так і на ставлення радянської влади до неї. За цим документом, «у Львові мешкало всього 240 вірних вірмено-католицького віровизнання, які, по суті, не мали нічого спільного з вірменською нацією, вважали себе поляками і лише зберігали релігійний обряд своїх предків-вірменів. Більша частина цих вірних виїхала на територію Польщі й церкву відвідувало не більше 40-50 осіб». Не можна заперечити полонізацію львівських вірмен, але, з іншого боку, наведені в записці дані про експозитуру Вірменського комітету, участь в організації Вірменського легіону, вивішування в храмі килима з гербом Вірменії, вірменських прапорів, гасла «За незалежну Вірменію» цьому частково суперечать. Собор було закрито розпорядженням Виконавчого комітету обласної ради депутатів трудящих та передано в розпорядження православному єпископа Макарія. Документ закінчується словами: «З ліквідацією вірмено-католицької церкви і арештом її керівників у місті Львові, цю церкву ліквідували на території області як вогнище впливу Ватикану на населення вірмено-католицького віросповідання». У світлі доповідної подана Римом 1947 р. дата ліквідації архієпископства (20 серпня 1945 р.) виглядає неправильно; такою датою, мабуть, треба вважати листопад 1945 р. (арешт Д. Кастановича). Подальші дослідження повинні уточнити хронологію подій. До речі, існування під час Другої світової війни відділень берлінського

Вірменського комітету в містах Криму стало причиною депортації вірмен з півострова згідно з ухвалою Державного комітету оборони 2 червня 1944 р., підписаною Й. Сталіним.

Необхідно підкреслити, що Рим примирився з ліквідацією Вірмено-Католицької Церкви в Україні й, наскільки відомо, не заявляв жодних протестів. Навіть навпаки. Як виходить з повноважень, наданих примасові Польщі кардиналові Августові Гльондові та краківському митрополитові кардиналові Адамові-Стефанові Сапезі статс-секретаріатом Ватикану (за підписом кардинала Доменіка Тардіні 25 жовтня 1946 р.; документ № 7800/46), було видано вказівку не чинити перешкод для переходу вірних вірменського обряду (як, зрештою, і для українців греко-католиків) на латинський обряд, а священикам вірменського обряду – для виконання літургічних функцій у латинському обряді. Шлях до остаточної асиміляції було відкрито. Про відновлення організованої Вірмено-Католицької Церкви не могло бути мови.

У спогадах українців, які перебували в ув'язненні разом з останнім адміністратором Львівської вірмено-католицької архієпархії Д. Каєтановичем (1878-1954), він залишився дуже світлою постаттю. Ще з юнацьких років зв'язаний з українським оточенням (народився в містечку Тисмениці біля Станіславова), вільно розмовляв по-українському³. В ув'язненні Д. Каєтанович відправляв богослужіння, опікувався українцями-католиками, завжди поспішав їм з духовною порадою та допомогою.

Опубл. за: *Дашкевич Я.* Ліквідація Вірмено-Католицької церкви в Галичині 1945 р. // *Його ж.* Вірмени в Україні: дорогами тисячоліть: Зб. наук. праць. – Львів, 2012. – С. 1072-1074.

Інші публікації: *Дашкевич Я.* Ліквідація Вірмено-Католицької церкви в Галичині 1945 р. // *Історія релігій в Україні: Матеріали VIII Міжнар. круглого столу (Львів, 11-13 травня 1998 р.).* – Львів, 1998. – С. 84-86.

³ Між іншим, у статті Я. Пасечника: *Pasiecznik J.* Młodość i życie zakonne księdza infulata Dionizego Kajetanowicza // *Studia Franciszkańskie.* – Poznań, 1986. – Т. 2. – С. 205-327) та окремій його брошурі з такою ж назвою (Варшава, 1989) це питання обійдено мовчанкою.

НОВОЯЗИЧНИЦТВО В УКРАЇНІ: ДЖЕРЕЛА І НАСЛІДКИ

Ми говоримо про історичні й нові релігії – я говоритиму про течію, яку її носії вважають ледве чи не доісторичною в Україні, але одночасно вона є, без сумніву, новим віруванням.

1. Новоязичництво (неопаганізм) як одна з богошукацьких течій у Європі почало виявляти себе ще в XIX ст. Це були більше або менше вдалі спроби утворювати нові конфесії шляхом відродження дохристиянських вірувань (наприклад, неodruidизм у Англії – повернення до релігії стародавніх кельтів) з містичними обрядами в давньому святилищі у Стоунхенджі. У Центральній та Східній Європі новоязичництво не обмежується релігійною сферою. Воно часто несе додаткові ідеологічні й політичні навантаження. Такі течії пов'язують з культивуванням національних ідей та різноманітними способами їхнього виявлення, завжди – із підкресленням нехристиянської чи антихристиянської бази світогляду. У Литві початку XX ст. неоязичницька літературно-мистецька течія довкола журналів «Aušrinė» («Зірниця»), «Vaivorykštė» («Веселка») з такими видатними представниками, як художник і композитор М. Чюрльоніс, письменники Відунас (В. Староста), Б. Сруога. У Німеччині 30–40-х рр. XX ст. були намагання пропагувати давньогерманські вірування (рух «Спадщина предків»), протиставляти християнським конфесіям аморфну, неконкретизовану «віру в Бога». Як правило, конструювання новоязичницьких вірувань та, відповідно, певних обрядів здійснюється з притягненням не лише справжніх відомостей про дохристиянські культури (цих даних збереглося мало, їхня інтерпретація дискусійна), але й заново спрепарованих міфологем, що часто ґрунтується на спеціально сфальшованих, нібито стародавніх свідченнях. Цілковито об'єктивно реконструкція давніх вірувань, а тим більше пристосування їх до світогляду сучасної людини натрапляє на великі труднощі через брак повноцінних письмових джерел, бо існування язичництва майже в усіх регіонах Східної Європи збіглося в часі з відсутністю розвиненої автохтонної письмової культури.

2. Новоязичницькі ідеї в Росії – у т. зв. радянський час – поширилися з кількох причин. По-перше, як реакція на опортуністичну позицію російського

православ'я, що без застережень, навіть незважаючи на періоди переслідувань, розпалювання атеїстичної агресії, зберігало вірність державному ладові СРСР, скочуючись одночасно до відвертого демонстрування відданості кривавому режимові із запереченням норм загальнолюдської, а тим паче, християнської моралі. По-друге, як засіб боротьби, керованої КПРС, органами безпеки, з цією ж Російською Православною Церквою, щоб не допустити до виходу її з-під командування держави та до перетворення в самостійну духовну й політичну силу; з цією метою поширювалися ідеї про рівноцінність язичницького світогляду з вченням християнства і т. п. По-третє, як вияв російського великодержавного шовінізму та спосіб об'єднання довкола російської ідеї шляхом пропагування тверджень про славне минуле язичницької Русі, ототожненої з Росією, що досягла висот самобутньої віри й культури за багато сторіч до прийняття християнства; християнство інтерпретувалося як сила, що знищила питома російську народну культуру, знівельовала її досягнення; в цій ділянці російський великодержавний шовінізм поєднувався з антисемітизмом, бо християнство інтерпретувалося як гілка юдаїзму.

3. У російській новоязичницькій ідеології бачимо різні складові елементи, які шукали для себе раціоналістичного (історичного, псевдоісторичного) обґрунтування, дивовижно поєднуючи його з містичними, ірраціональними ідеями. Новоязичництво в Росії мало періоди піднесення і занепаду, починаючи з 70-х рр. ХХ ст. Використовувалися різні ідеї, відповідно до окремих етапів історії російської т. зв. радянської нації. Великого поширення набула фальшивка, відома під назвою «Велесової книги» (перший дуже активний пропагандист В. Скурлатов, крім нього, В. Ємельянов, А. Корнеєв). «Велесова книга» – це нібито хроніка язичницьких жерців, що охоплює події двох тисячоліть – першого тисячоліття перед Р. Х. та першого тисячоліття після Р. Х. Не буду зупинятися на її змісті (є кілька її публікацій, також в українському т. зв. перекладі), відзначу тільки, що це фальшивка або початку ХІХ ст. – відомого російського фальшивника А. Сулакадзе (у нього була фальшивка, що звалася «Велесова піснь»), або Юрія Миролюбова, хіміка, журналіста, який виїхав з Києва з німцями в 1944 р. Перша згадка про «Велесову книгу» з'явилася в російському емігрантському журналі «Жар-птиця» (Сан-Франциско, 1953).

Російські пропагандисти «Велесової книги» дуже колоритні. Валерій Скурлатов у 1960-х рр. видав самвидавом «Статут звичаїв» (у Москві), в якому вимагав таврувати і стерилізувати росіянок за статеві зносини з чужоземцями, застосовувати тілесні покарання до молоді, що не підкоряються статуту. Завдяки, значною мірою, В. Скурлатову відродилися расистські ідеї (запозичені з гітлерівської ідеології – А. Розенберг) про безпосередньо арійське чи орійське походження російського народу. В. Скурлатов

проповідував, що росіяни – єдині справжні арійці, раса надлюдей, котрі є воїнами світла, що борються з силами п'їтьми. У 1990-х рр. – це майже центральна фігура партій праворадикального напрямку, різних комітетів національного спасіння.

Валерій Ємельянов ще в 1979 р. опублікував книжку «Десіонізація», в якій оголосив Ісуса Христа масоном, а київського великого князя Володимира Великого – сином єврейки і внуком рабина. Він кілька років провів у психлікарні за вбивство та розчленування тіла дружини, що не перешкодило йому в 1987-1990 рр. бути основним оратором чорносотенної «Пам'яті» (з якої його виключили за виступи проти православ'я). У 1991 р. він проголосив себе головою самозваного Всеросійського уряду і т. п. У такому ж напрямі діяли письменник В. Чивіліхін та літератори, що одночасно працювали в жанрі наукової фантастики. Свого часу поштовх для розвитку новоязичництва дала комуністична пропагандистська машина 1980-х рр., яка протиставила ідеї про могутність, культурну довершеність язичницької Росії її уявному занепадові, що настав, нібито, після прийняття християнства. До поширення псевдоісторичних міфів з готовністю підключилися російські т. зв. радянські історики на чолі з Борисом Рибаківим – навіть ті, котрі (як і сам Б. Рибаків) рішуче відкинули «Велесову книгу», доводячи її фальсифікаторський характер. Б. Рибаків, зрештою, знайшов свій власний фальсифікаторський шлях, продемонстрований книгою «Язычество древних славян» (Москва, 1981), яку західна критика (в СРСР тоді можна було лише мовчати) зустріла нищівними закидами та висловами глибокого здивування. Після розвалу СРСР новоязичницькі течії в Росії збереглися, хоча, здається, апогей їхнього розквіту вже минув. У деяких етнічних регіонах на території Російської держави дійшло до легального відновлення язичницьких культів, також як своєрідної реакції на російське державне православ'я та комуністичний атеїзм (наприклад, серед марійців, де 1991 р. офіційно відродився культ під егідою релігійного центру «Ошмарі – Чимарі»; культ, заборонений ще 1552 р.).

4. У 80–90-х рр. ХХ ст. пройшла дуже активна трансплантація новоязичництва з Росії в Україну. Ця інвазія використала стан релігійного хаосу, що запанував в Україні; схильність до містицизму будь-якого напрямку, пов'язану з різким падінням життєвого рівня, безмежною сірістю щоденних буднів. Це є своєрідний психічний самозахист від непривабливого оточення, спроба суспільної автонаркотизації, породженої, зокрема, зневірою в традиційні християнські конфесії, особливо після того, як ті вступили в період різних взаємних конфліктів. Виникли ідеї заперечення християнських традицій во ім'я відродження «своїх» (насправді – запозичених з Росії) національних, нібито споконвічних дохристиянських вірувань, науково об'єктивні відомості

про які дуже бідні через скупість письмових та археологічних історичних джерел та часто неадекватну інтерпретацію мовознавчих, етнічних, релігієзнавчих даних. Сприятливими факторами виявилися, по-перше, шалена, зініційована КПРС, антихристиянська кампанія напередодні відзначення 1000-річчя християнства в Києві, в якій взяли участь десятки українських істориків, культурологів, філософів, релігієзнавців, мовознавців, а також працівників спецслужб. У цій ділянці відзначилися, зокрема, такі контрпропагандисти 1000-річчя, як М. Котляр, В. Голобуцький, І. Хміль, К. Гломозда (це історики), В. Шинкарук, В. Зоц, А. Замалєєв (філософи), К. Гальський (під псевдонімом К. Дмитрук, вищий офіцер КДБ). По-друге, зруйнування у т. зв. радянський час об'єктивної історичної науки (що проводилося під кодовою назвою «Боротьба з школою Грушевського»), коли суспільство ошукували фальшивою «історією», демонструючи войовничу антиукраїнську вседозволеність. По-третє, загальний низький рівень гуманітарних наук в Україні – спадщина винищення української науки в попередніх десятиріччях. Унаслідок цього значного поширення набули ідеї про рівноцінність (або й вищу цінність) дохристиянського язичницького світогляду та начебто дуже високо розвиненої культури часів до офіційного запровадження християнства на Русі; про велику історичну вартість згаданої вже фальшивки, відомої під назвою «Велесова книга». У цьому плані можна згадати насамперед групу, що об'єднується довкола видання «Індоевропа. Етносфера. Мітологія. Культура» (з 1990 р.), газети «Русь Київська» (1994 р.), «Український світ» (з 1994-1995 рр.), також журналу «Хроніка – 2000» з такими, зокрема, авторами, як Борис Яценко, Степан Наливайко, Віталій Довгич. З українських емігрантів треба назвати Володимира Шаяна. Лише виявом якогось психозу й ознакою панування антинаукової некомпетентності потрібно вважати запровадження вивчення «Велесової книги» до університетських програм у Києві (як не курйозно – на юридичному факультеті, де вона подається як «найважливіший документ, який висвітлює історію держави і права України з найдавніших часів»), у Львові, наміри ввести її до програм середніх шкіл; тези про арійськість українців та про основний центр європейської цивілізації й культури, що в минулому був нібито саме в Україні; про «золотий вік», який, здавалося, мав існувати в дохристиянській Україні і до якого треба повернутися. У цьому напрямі дуже активно «працюють» дилетанти історики й археологи. Маю на увазі Юрія Шилова з книжками «Брама безсмертя. На сплині золотого віку. Космічні таємниці могил» (Київ, 1994) та «Прародина ариєв. Історія, обряди, мифи» (Київ, 1995; 742 сторінки!), а також Юрія Канигіна «Путь ариєв. Украина в духовной истории человечества. Роман-эссе» (Київ, 1996; 2-ге видання). При цьому замовчується власне епігонство й неоригінальність, бо всі ці ідеї було запозичено від

російських шовіністичних течій (таке признання протирічило б патріотичним настановам українських пропагандистів); деколи ж подавалося, що вони є виявом і свідченням міфічної слов'янської єдності, якої необхідно добиватися під завуальованою гегемонією Росії або й з завуальованим очоленням Україною. До цих виявів новоязичництва приєдналася псевдопатріотична агітація за Рун-віру (Мага-віру) Л. Силенка, що перейшла з діаспори в Україну. Лев Силенко видав у 1979 р. в Оріоні (США) свій трактат під назвою «Мага віра. Рідна українська національна віра (РУНВіра). Велике світло волі. Співвідношення віри, науки, філософії історії» (1427 сторінок!), після якого пішли подальші популяризаторські публікації вже в Україні. Наприклад, «Святе вчення. Силенкова віра в Дажбога» (Київ, 1995); видання київської новоязичницької громади під назвою «православ'я» (назва діє провокуюче) – хоча б календаря язичницьких свят з описанням обрядів, їхнього відзначення – це книга «Українське язичництво» (Київ, 1994). Нове вчення розповсюджується як «Орійська віра українського обряду», а центром вважається Світова священна рада Рідної української національної віри в Канаді, що періодично видає свої відозви-заклики та вживає свій власний Дажбогів календар (тепер є 7503 рік!). Активним пропагандистом виступає Василь Рубан, а прихильники з кіл української інтелігенції в Києві, Дніпропетровську організували свої храми з відправами. Всі ці явища довели до масової деформації уявлень про дохристиянський період історії України, а інтенсивна пропагандистська діяльність з поширенням псевдо-й антинаукових тверджень (публікації на цю тему налічуються десятками, а то й сотнями) спричинила не лише викривлення світогляду, а й примітивізацію, провінціалізацію, а також компрометацію української науки. Тим більше, коли до цього приєднують, з одного боку, не дуже ясно викристалізовані уявлення про українську національну ідею, а з іншого боку, амбіційні прагнення псевдонаукових «першовідкривачів», часто просто хворих або паталогічно дилетантських. Родоначальниками такого напрямку «досліджень» можна вважати Олександра Знойка з книжкою «Міфи Київської землі та події стародавні» (Київ, 1989) та Олексія Братко-Кутинського, книжка «Феномен України. Наукове дослідження» (Київ, 1996). Не кажучи вже про те, що однозначно продовжується реалізація т. зв. радянської лінії – українську націю треба позбавити правдивої, об'єктивної історії.

5. Не підлягає сумніву, що кожна людина має право будувати свій релігійний світогляд згідно з власним бажанням. Сумнівно, однак, чи творці новоязичницьких міфів мають морально-етичне право подавати як правдиві факти – підставу релігійних уявлень, – ті твердження, що не витримують наукової критики, виявляються фальсифікацією. Дуже негативним виявом слід вважати відмову серйозних теологів, етнографів, істориків (зокрема

археологів), філософів, мовознавців дати широку, науково обґрунтовану критику тих нездорових деформацій релігійної та парарелігійної свідомості, які намагаються в псевдонауковий спосіб реалізувати в середовищі сучасного українського суспільства. Існує велика потреба підготувати справді наукову, критичну, може, колективну, працю про староукраїнське язичництво, бо монографія Івана Огієнка (митрополита Іларіона) «Дохристиянські вірування українського народу» (перше видання 1965) недостатня і, зрозуміло, не дає відпору фальсифікаціям новішого часу. Праця Мирослава Поповича «Мировоззрение древних славян» (Київ, 1985) також вимагає оновлення. Основна сучасна наукова умова такої колективної праці – щоб її авторів «не заносило» в ненауковий бік. Виникає небезпідставне підозріння, що, зокрема, християнські Церкви в Україні не мають відповідного інтелектуального потенціалу для потрібної наукової й науково-популяризаторської роботи, для піднесення рівня релігійної свідомості понад нескладну поверховість, що часто хитається на межі магічних уявлень. Відсутність об'єктивної критики сприяє антинауковому невігластву і спровадженню суспільної свідомості на манівці.

Опубл. за: *Дашкевич Я.* Новоязичництво в Україні: джерела і наслідки // Меморіальна бібліотека-архів Ярослава Дашкевича. – С 6/10: Новоязичництво. Доповідь Я. Дашкевича «Новоязичництво в Україні: джерела і наслідки». – 5 с. (машинопис та рукописні вставки, укр. мова). Доповідь виголошена на Міжнародній науковій конференції «Міжконфесійні відносини в контексті свободи релігії» (Львів, 6-7 травня 1996 р.), що відбувалася в рамках VI Міжнародного круглого столу «Історія релігій в Україні» (Львів, 3-8 травня 1996 р.).

Інші публікації: *Дашкевич Я.* Новоязичництво в Україні: джерела і наслідки // Історія релігій в Україні: Тези повідомл. VI Міжнар. круглого столу (Львів, 3-8 травня 1995 р.). – Львів, 1996. – С. 71-75.

З НІМЕЧЧИНИ: ЗАХІДНИЙ КАТОЛИЦИЗМ ТА ГРОМАДЯНСЬКЕ СУСПІЛЬСТВО

I

Не так давно в курортному містечку Бад-Гоннеф над Рейном, трохи південніше від Бонна, відбулася дуже престижна наукова конференція «На шляху до громадянського суспільства в Європі», організована ініціативною групою «Європейський соціальний тиждень». На чолі групи стояв католицький громадський діяч з Голландії Дукле Терпстра. Конференція зібрала переважно діячів католицького напрямку з тридцяти країн світу. Вона відбувалася в Католицько-соціальному інституті в Бад-Гоннефі за співучасті Європейської комісії (що є в складі Європейського Союзу й має право ініціювати юридичні акти та здійснювати контроль над дотриманням європейських договорів) і Європейського центру для робітничих проблем. Ранг конференції був високим. У ній брали участь голова Європейської комісії Романо Проді (раніше прем'єр-міністр Італії), Лех Валенса (колишній президент Польщі), Фаустіно Сайнц (папський нунцій при європейських організаціях), Ян Чарногурський (міністр юстиції Словаччини), депутати багатьох парламентів (також українського), єпископи, видатні громадські діячі. Загалом було близько 350 учасників. З України – сім осіб (одна – з Києва, шість – зі Львова). Були також представники інших східноєвропейських країн: Росії, Білорусі, Литви, Естонії.

Основною темою мало бути т. зв. громадянське суспільство, проте доповіді та дискусії велися довкола кількох головних проблем. Не лише громадянське суспільство, але також глобалізація, європейська інтеграція, соціальна політика, ще й деколи культура. Про все це говорилося з позиції західноєвропейського католицизму. І хоча активно дискутували про поширення Європи на Схід, жоден учасник зі Східної Європи не отримав права на доповідь. Програма для них, включаючи, очевидно, й українців, виявилася закритою. Може, дивно це слухати, та більшість промовців починала свій виступ від заяви, що вони не знають, що таке громадянське суспільство. Вони були щирі. Бо якоїсь загальноприйнятої дефініції цього поняття немає, а історичне минуле, навпаки, свідчить про те, що міщанське суспільство, особливо від часів Великої французької революції (термін «міщанське суспільство» як компо-

метований не так давно замінили нейтральнішим «громадянське» чи «цивільне суспільство»), було великим ворогом Католицької Церкви. Тепер, під тиском соціальних проблем, що охоплюють світ, католицький рух намагається в якийсь спосіб приєднатися до популярного клича «давай громадянське суспільство». Чи таке приєднання справді вдасться – важко сказати.

Було два полярні погляди. Коли представник Бельгії Т. Ромбаутс проголосив, що в його країні вже є громадянське суспільство, бо... ліберали та націоналісти співпрацюють, великий зал вибухнув сміхом. Основна ж маса була налаштована скептично. Р. Проді заявив, що невідомо, як «все це» буде розвиватися далі. Я. Чарногурський твердив, що громадянське суспільство, так само як комунізм, скероване проти держави, а сама ідея не має трансцендентальної візії. Ж. Буасонна (Франція, голова організації «Соціальні тижні») підкреслив, що таке суспільство декларує відхід від держави і сили – і в цьому є не лише прогрес, але й регрес. Громадянське суспільство можна берегти, – казав А. Шільдер (Голландія, директор Нідерландського центрального банку), – проте потрібно накладати на нього обмеження і тримати його під контролем. Саморегулювання не є добрим методом, а безконтрольність веде до загрози комунізму, панування мафії, корупції, розподілу громадського майна. Щоб цього уникнути, треба реабілітувати політичний фактор у такій ідеології. Брак нагляду й відповідальності викличе ефект доміно, тобто повний розвал.

Із різкою критикою виступив єпископ Ф. Комаріца з Боснії й Герцеговини (місто Баня-Лука). Він відверто заявив, що громадянське суспільство не існує і не може існувати, бо відсутнє відчуття спільного мислення. Між політикою та громадянським суспільством не налагоджено контактів, бо європейські організації всі, крім Європейської комісії в особі Р. Проді, говорять власною мовою, що не має жодного зв'язку з ідеєю громадянського суспільства.

Висновки, які зробили після обговорення проблеми в різних групах (німецько-, нідерландсько-, французько-, англійськомовній), далекі від рожевих перспектив. Подаю ці результати за своїми записами в такому порядку, як їх зачитували. Отже, розмовляти про громадянське суспільство можна ще багато років, однак нічого від цього не змінюється (німці). Ідея громадянського суспільства на сьогодні – це вже регрес, бо невідомо, в якому напрямі ми крокуємо. Таке суспільство не може бути метою для самого себе. Тепер у соціумі спостерігається криза і треба висувати щось нове (нідландці). Дуже важко визначити, що саме є громадянське суспільство, хоча, з іншого боку, ми розуміємо, що воно повинно влити нові соки в демократію. Виникає питання, чи може існувати якесь окреме громадянське суспільство десь між політичним та економічним суспільством. Насправді між ними (чи буде) постійне недовір'я, бо громадянське суспільство також хоче мати

власну силу, а її має політичне суспільство, а ще більше примусу застосовує економічне суспільство (французи). Необхідно створити сильне громадянське суспільство, бо без нього Європа не зможе існувати. У політичному суспільстві панує «політика насолоди» – мусить бути рівновага між ним та економічним суспільством: чи громадянське суспільство може допомогти? Тим паче, що громадянське суспільство з такими ознаками, як воля і правда, не може існувати без політики й економіки. На сьогодні бракує візії громадянського суспільства (англійці). Таке суспільство не може замінити собою уряд, воно не може обміщанитися (тут якось забулося, що генеалогія ідеї веде саме до міщанського суспільства. – *Я. Д.*), але починатися може лише знизу, а не згори (це із завершального слова Д. Терпстри).

Наводжу цю низку висловлювань для того, щоб прихильники ідеального і, як виходить, утопічного громадянського суспільства, яких стало останнім часом у нас дуже багато, мали над чим роздумувати.

II

Тепер про ставлення західноєвропейських католицьких кіл до проблем України та Східної Європи загалом. Незважаючи на те, що в Бад-Гоннефі зібрався дуже представницький форум, наслідки їхньої дискусії стосовно східноєвропейської ситуації були дуже мізерні. Учасники здебільшого помітно відмежовувалися від конкретних проблем Східної Європи – навіть незалежно від задекларованої позиції, що «Європу треба поширювати на Схід».

З українського погляду зацікавлення викликають висловлювання Р. Проді (професор економіки в університеті в Болоньї, італійський прем'єр у 1996-1998 рр., з 1999 р. президент Європейської комісії; він уже викликав опозицію до себе через те, що визнав вину Європи за балканський конфлікт та вимагає від західноєвропейських держав грошової компенсації за всі руйнування, в т. ч. і спричинені агресією США). Він наголосив, що становище в Україні дуже складне в політичному та економічному відношеннях. Сказав, що розуміє болі цієї країни, яка була відірвана своїм минулим від решти Європи. Потрібно вести діалог з Україною, з її політичними інституціями. Ця держава та інші країни Європи мають спільне культурне минуле, тому Україну треба підтримувати, а не диктувати їй економічні умови. Україна мусить стати відкритою державою. Мусить творити установи для ринкової економіки, вести відкриту політику. Європа чекає на зміни в Україні, для чого необхідні спільні зусилля. Р. Проді ствердив, що знає українські проблеми, бо зустрічався з українцями в Західній Європі, США, Канаді. Щодо Східної Європи в цілому Р. Проді говорив, що Європейський Союз має поширитися на Схід, бо для нього є кандидати із Східної Європи. ЄС повинен враховувати відмінності між Сходом і Заходом та не повторювати тих помилок,

які вже були допущені. Він, Проді, розмовляв з президентом США Картером про те, що країни Східної Європи не можна залишати поза увагою. Треба вміти співжити також із іншими східноєвропейськими системами. Поширення Європи на Схід уже недалеко, і Європа зобов'язана частину тягарів узяти на себе.

Про це «поширення Європи на Схід» висловлювалися також інші учасники. Д. Терпстра підкреслював, що воно має велике значення. Французька група (резюме) зазначила, що поширення нагтовхується в Європі на політичний дефіцит, спричинений незадовільним фінансовим становищем як на Сході, так і на Заході, та – на протидію Америки.

Проте загалом проблем України та Східної Європи на конференції торкалися нерадо, обриваючи дискусію на ці теми. Так, заклик Г. Грушевого (Мінськ, «Коло Чернобиля»), щоб конференція засудила режим Лукашенка, частина присутніх зовсім не хотіла слухати, а його пропозицію, щоб висловити стурбованість становищем в Україні та Румунії, Д. Терпстра просто відкинув. Єпископа Ф. Комаріцу, коли він згадав про Чеченію, зашикали і припинили дискусію. Репліку члена львівської групи Н. Щиглевської, що Захід дивиться на Україну лише через російські окуляри, зустріли мовчки.

К. Рейзер (Німеччина, генеральний директор Єкуменічної ради Церков) висловив упевненість, що у Східній Європі вже виникли передумови для Церков, щоб ті перестали орієнтуватися на державу. Ж. Лепейр (Франція, заступник генерального секретаря Європейського об'єднання профспілок) заявив, що у Східній Європі вже не хочуть чути про будь-яку ідеологію.

Трохи уваги приділили проблемі фінансування (субсидальності) Сходу. Поряд з поглядами, що субсидальність мусить бути різною для різних країн – без подальшої конкретизації (французька група), набагато сильніше звучали голоси, що треба припинити субсидувати Схід, бо гроші потрапляють там не до тих рук, для яких призначені. Субсидальність стала там одночасно приводом до пасивності. А далі – що варто брати до уваги різницю між людьми зі Сходу і Заходу та пам'ятати, що Європа насправді лежить між Атлантичним океаном та Уралом, а не закінчується на кордоні між Польщею та Україною (єпископ Ф. Комаріца).

Говорити про реальні результати конференції щодо України та Сходу Європи важко, але все ж таки відбувся певний обмін думками про цей Схід та – дуже поверховий – також про Україну.

III

А як почувалися українці в Бад-Гоннефі? Зразу стало помітно, що в Німеччині досі діє старий принцип часів Другої світової війни про «Nur für Deutsche und Verbündete» («Лише для німців та союзників»). Саме для них

був фешенебельний готель у Католицько-соціальному інституті. У ньому ми переночували тільки одну ніч, а потім опинилися на окраїнах містечка, в пристосованому гуртожитку. Щоправда, це мало і свої переваги – в такий спосіб ми уникли прихованих відеокамер у номерах та опіки «малчиків» у чорних костюмах і в чорних рукавичках та з обличчями, характерними для всіх службовців спеціальної установи, незалежно від держави. На всякий випадок в інституті та гуртожитку телефони на Схід відключили.

Усі учасники у своїх виступах застосовували своєрідний процензурований лексикон. До заборонених слів, слів-табу, належали «нація» і «патріотизм». Про націю говорили під час культурної програми лише ведучі ансамблю з Південної Кореї...

Що можна сказати про впливи римського католицизму в Західній Європі? Ця конфесія є дуже багатою, є другим – після держави – за величиною працедавцем у Німеччині. Але, починаючи з 60–70-х рр. ХХ ст., популярність католицизму серед молоді помітно падає. Може, в цьому винна повна схематизація і стандартизація того, що треба було б розуміти під духовним життям. Т. зв. модерні храми до краю примітивізовані, бо це вважається прогресом і мистецьким досягненням. Вірні під час Літургії співають молитви, позначені номерами в молитовнику – священник просто проголошує: «номер 98». Мені показали в одній з таких модерних церков дерев'яну відполіровану чотиригранну колоду з двома просвердленими дірками в горішній частині. Старий священник сказав, що це св. Йосиф, бо він був теслюю (тому дерев'яна колода), а його очі бачили наскрізь. Я сказав, що це більше нагадує ідолопоклонство, – і священник сумно похитав головою.

Престиж католицизму і християнства загалом у Німеччині насправді не високий. По містах величезні рекламні щити, на яких у церкві з одного боку сповідальниці сидить красуня в міні, а з іншого боку стоїть червоний усміхнений прелат. Обоє рекламують цигарки «Вест». У театрі в Гейльбронні йде з великим успіхом п'єса американського журналіста, лауреата Пулітцерівської премії Терренса Мек Неллі «Корпус Хрісті» («Тіло Христа»), в якій Ісуса та його апостолів представляють як алкоголіків-гомосексуалістів. Театр запросили на гастролі в інші німецькі міста, а Німецьке об'єднання театрів обіцяло фінансову підтримку режисерові й акторам (це я беру з мюнхенської «Зюддойче цайтунг» за 5 квітня ц. р.).

Складається дивне, парадоксальне враження. На Сході вчили матеріалізму та атеїзму, але сьогодні тут збереглося більше духовності, ніж на Заході, де постійно проповідували ідеалізм і навчали релігії.

Опубл. за: *Дашкевич Я.* З Німеччини: західний католицизм та громадянське суспільство // Шлях перемоги. – Київ; Мюнхен; Нью-Йорк, 2000. – 7 червня. – Ч. 22. – С. 9.

ГЕОГРАФІЧНИЙ ПОКАЖЧИК*

- Аахен, м. 141
Австралія 542
Австрійська монархія (Австрія) 47, 66, 91, 477, 485, 542
Автономна Республіка Крим 321, 499, 502, 509 див. також Крим
Азія 21, 37, 41, 163, 171, 183, 196, 411, 417
Азов, м. 38
Азовська Русь 52
Азовське море (Азовское море) 52, 169, 518
Акерман див. Білгород-Дністровський
Ақ-Мечеті див. Сімферополь
Албанія (Албания) 169, 219
Александрійський патріархат 417
Александрія (Александрия), м. 192, 231, 254, 418
Алеппо (Галебо), м. 130
Алжир 75
Альга, р. 271
Америка див. США
Амстердам, м. 377, 379
Англія (Англия) 235, 417, 552
Андрусово, с. 522
Ані (Ани), м. 186, 243, 244
Антиохійський патріархат 54, 417
Антиохія (Антиохия), м. 152, 192, 231
Апаран, м. 228
Апостольський престол див. Римський престол
Аравія 192
Арарат, г. 187, 224, 225
Арменія див. Вірменія
Армяне див. Залесьє
Армянськ (Вірменський Базар), м. 58
Атлантичний океан 561
Афон, г. 134, 360
Африка 21, 37, 389
Ахц, м. 228
Багате (Бахчелі), с. 58
Багдад, м. 54
Бад-Гоннеф, м. 558, 560
Базель, м. 377, 378, 381
Бактрія, істор. обл. 169
Балканський п-ів (Балкани) 37, 38, 101, 405, 471
Балта, м. 55
Балтія 116, 120, 121
Баня Лука, м. 559
Бахчелі див. Багате
Бахчисарай, м. 41, 58, 503
Бахчисарайський р-н 506
Белая Вежа (Саркел), фортеця 220, 273
Белоруссия див. Білорусь
Бельгія 542, 559
Бердичев, м. 492
Бережани, м. 55, 478, 485, 486, 550
– Непорочного зачаття Пресвятої Богородиці ц-ва 478
Берестя, м. 114
Берлін, м. 94, 506, 550
Бингель, гірський хребет 223
Біла Хорватія див. Велика Хорватія
Білгород-Дністровський (Акерман, Білгород), м. 58, 59, 200, 202
– Успіння Пресвятої Богородиці ц-ва 59
Білгородська єпархія 469
Білогірськ (Карас-Базар, Карасубазар), м. 58, 59, 503

* Уклав Іван Альмес за участі Ірини Скочиляс.

- soloatōn, Vesolřadon, Vesolřaton, Vyše-horod”, Ḳḷunḡuḡnoḡ), м. 177, 219, 271, 275, 281, 282, 286, 288, 297
- Гавачич, фортеця 223
- Гаврянк див. Горян
- Гагял, місцевість 63
- Галебо див. Алеппо
- Галицька єпархія (єпископія, єпископство) 342, 344-346
- Галицька земля 48, 49, 299, 314
- Галицька митрополія 330, 342-351
- Галицька Русь 185
- Галицьке князівство 48-50, 199, 330, 334
- Галицько-Волинська держава (Королівство Русі) 63, 108, 166, 198, 199, 303, 306, 308, 310, 320, 321, 325-327, 330, 333-338, 340, 342-343, 349, 350, 511 див. також Мала Русь
- Галицько-Литовська митрополія 349, 350
- Галич, м. 45-50, 95, 299-316, 343, 349
- Різдва Христового ц-ва 305
 - Руська вул. 300, 305
 - Св. Пантелеймона (Лель-Полель) ц-ва 47, 48, 305, 313, 314
 - Св. Спаса ц-ва 49
 - Св. Станіслава костел 305
 - Успення Пресвятої Богородиці ц-ва 93, 94, 344
- Галичина 27, 32, 47, 66, 91, 92, 163, 165, 166, 307-309, 312, 315, 316, 319, 331, 334, 341, 346, 349-351, 477, 518, 533, 534, 541, 549, 550
- Гамбург, м. 312
- Гезлев див. Євпаторія
- Гейльбронн, м. 562
- Германия див. Німеччина
- Гетьманщина (Гетьманська Україна) 38, 40, 468, 520-524, 526-530
- Глухів, м. 527, 529
- Голландія див. Нідерланди
- Городенка, с. 55, 485, 550
- Городок, м. 91
- Горян (Гаврянк), н.п. 209, 210
- Греція (Греція) 109, 110, 120, 122, 123, 125, 126, 129, 134, 168, 272, 471
- Громкла, н.п. над Євфратом 268, 269
- Грузіно (Грузино), с. 124, 130
- Грузія 134, 404, 489
- Гезлев див. Євпаторія
- Готія, князівство в Криму 514
- Грюнвальд, с. 48
- Давня Русь див. Русь
- Дагестан 169
- Данія 504
- Дарьяльський перевал, на Кавказі 217
- Двін, р. 186
- Деражня, с. 311
- Джанкойський р-н 506
- Джунгарія, пустеля 516, 517
- Дніпро (Данапр, Днепр), р. 103, 116, 120, 125, 133, 154, 172, 219, 518
- Дніпропетровськ, м. 385, 556
- Дністер, р. 163, 201, 300, 302, 305, 314
- Добруджа 38
- Дон, р. 58, 217, 220, 273
- Донецько-Харківський екзархат 11
- Древняя Русь див. Русь
- Дунай, р. 163
- Дюнкерк, м. 417
- Евфрат, р. 210, 268
- Енкі Салай (Єнкі Салай, Нове Село), місцевість у Волощині 199, 202, 337
- Енкі Сарай див. Новий Сарай
- Ескі Кирым див. Старий Крим
- Ескі-Кермен, городище 192
- Естонія 558
- Ечміадзін (Ечмиадзин, Эчмиадзин, Ёч-миадзин), м. 57, 94, 200, 201, 228, 463, 476
- Євпаторія (Гезлев, Гезлев, Кезлев), м. 58, 331, 503, 504
- Європа 30, 41, 141, 150, 301, 339, 387, 411, 417, 541, 542, 552, 558, 560, 561
- Європейський Союз (ЄС) 558, 560
- Єгипет 21, 192, 390, 420
- Ємен 501
- Єнкі Салай див. Енкі Салай, місцевість
- Єреван (Ереван), м. 57, 85, 180, 268, 478, 483, 486

- Єрусалим (Єрусалимь, «Сіон»), м. 5, 105, 109, 112, 135-150, 192, 331
Єрусалимський патріархат 145, 417
- Жванець, с. 55, 479, 485
Жегестів, с. 539
Женева, м. 376
Житомирская обл. 492
Жовква, м. 312
- Заболотці, с. 26
Закавказзя (Закавказье) 89, 168, 169, 171, 180, 182, 186, 187, 197, 207, 211, 213, 216, 217, 219, 223, 228, 231, 339, 390, 404, 405, 409, 499
Закарпатська єпархія 17
Закарпаття 5, 27, 91, 165, 398, 400, 485
Залесьє (Армяне), с. 74
Залуква, с. 302, 305, 313
Замостя (Замость), м. 65, 476, 477, 479, 485, 486
– Вознесенія Пресвятої Діви Марії ц-ва 479
Западна Україна див. Західна Україна
Запорізька Січ (Запоріжжя, Запорозька Січ, Запорозькі Вольності) 38, 402, 416, 518, 521, 526, 527, 529, 530
Заславль, м. 377
Західна Європа 92, 125, 141, 151, 159, 163, 166, 186, 312, 327, 356, 376, 402, 490, 541, 560, 562
Західна Україна (Западна Україна) 58, 89, 131, 158, 243, 309, 475, 487, 488, 521, 527
Золота Орда (Орда) 37, 193, 203, 305, 317, 499-501
Золочів, м. 479, 485, 486
- Івано-Франковская обл. див. Івано-Франківська обл.
Ізраїль див. Ізраїль
Індія див. Індія
Іннакнян м-р, в Тароні 209, 211
Інсбрук, м. 493
Іран див. Іран
Ісландія див. Ісландія
Ісфahan, м. 490, 491
Італія див. Італія
- Івано-Франківськ (Станиславів, Станіслав, Станіславів), м. 55, 57, 385, 484, 485, 492, 550, 551
Івано-Франківська обл. (Івано-Франковская обл.) 299, 484, 485, 493
Іверійський п-ів 514
Єрусалим див. Єрусалим
Ізраїль (Ізраиль) 27, 136, 137
Індія (Индия) 192, 209, 389, 390
Іран (Иран) 55, 491, 501, 506
Ісландія (Исландия) 169, 179, 207, 233, 235, 236
Іспанія 137, 357
Італія (Италия) 43, 58, 118, 236, 327, 493, 542, 558
- Йордан, р. 121
Йорданія 501
- Кавказ, край, г. 168, 173, 213, 216, 217, 219
Кавказький хребет 196
Каїр (Міср-умм-абд-дунья), м. 101, 115
Кам'янець-Подільський (Каменец, Каменец-Подольський, Кам'янець, Кам'янець), м. 45, 55-57, 69-71, 74, 76, 88-90, 199-201, 239, 243, 244, 295, 337, 366, 392, 393, 397, 404, 434, 453-456, 458, 463, 473, 476, 480, 485, 486
– Благовіщення Пресвятої Богородиці ц-ва 74, 88, 481
– Вознесенія Богородиці собор 56
– Григорія Просвітителя ц-ва 480, 481
– Кадійовецький ліс 481
– Св. Катерини ц-ва 481
– Св. Миколая (Николая) ц-ва 56, 74, 201, 480, 481
- Канада 542, 556
Караганда, м. 26, 544
Карас-Базар (Карасубазар) див. Білогірськ
Каркэ, г. 209, 211
Карпати, г. 46, 100-102, 163, 194, 316
Карпатська Україна 28
Каспійське море (Каспийское море) 196, 231
Катеринославський повіт 518

- Кафа (Кефе) див. Феодосія
 Кезлев див. Євпаторія
 Кельн, м. 94
 Керч, м. 514
 Києво-Галицька архієпархія 17
 Києво-Галицька митрополія 10, 11, 16, 17
 Київ (Кивай, Киев, Киоаве, Кіев, Кієвъ, Куар, Кыев, Кьєвъ, Манкерман, Самбатас, Самватас, Кіувау, Кіway, Кіw-вау, Кj'w, Куієу, Sembatawan, Səmbatabence, Səmbatay, Σαμβατάς, Чръцш, كىول) 5, 12, 17, 30, 48, 55, 56, 93, 103-107, 109, 111, 112, 114-118, 120, 121, 123-135, 137-141, 144-160, 163, 165, 168, 177, 179-182, 191, 197, 199, 203, 212, 206-216, 219-222, 224-230, 233, 235, 236, 238, 239, 241-244, 247-252, 254-259, 261, 264-267, 269-272, 274, 276, 279, 282, 285, 288, 289, 291, 294, 296, 298, 316, 335, 337-340, 345, 347, 349, 356, 357, 360, 361, 385, 390, 402, 450, 470, 476, 502, 522, 527, 529, 536, 553, 555-558
 – Андріївська гора 156
 – Благовіщення Св. Марії ц-ва 140
 – Вздихальниця гора 127, 129, 156
 – Воздвиження Чесного Хреста ц-ва 127, 129, 156
 – Києво-Михайлівський (Михайловський золотоверхий) м-р 128, 153, 157, 233, 470
 – Києво-Печерський м-р (Киево-Печерський м-р, Печерський м-р, Печерський м-р/лавра) 111, 112, 120, 127, 128, 140, 146, 147, 154, 175, 179, 215, 249, 251, 252, 254, 255, 259, 261, 263, 344
 – Микільський м-р 470
 – Михайлівська площа 156
 – Николаевский пустынний м-р 265
 – Поділ 179, 182, 187, 198
 – Пресвятої Богородиці (Десятинна) ц-ва 157, 470
 – Св. Андрія собор 156
 – Св. Симеона ц-ва 127, 156
 – Св. Софії (Св. Софії) ц-ва 48, 93, 140, 181, 207, 226, 229, 230, 232, 233, 272, 275, 470
 – Св. Спаса на Берестові м-р 328
 – Успенська ц-ва 140
 – Хоревица гора 210, 211
 – Хрещатий потік 140
 – Щековица (Щекавица) гора 210, 211
 – Яр Боричев 210
 Київська держава (Киевское государство) 4, 103, 111, 115, 166, 208, 217, 219, 226, 242, 248, 335, 357
 Київська митрополія (Киевская митрополія) 258, 343, 344, 350, 351, 468, 469, 471
 Київська Русь (Киевская Русь) 104, 109, 114, 138, 155, 170, 180, 183, 185, 189, 193, 197, 261, 262, 268, 278
 Київське воєводство 157
 Київське князівство 103
 Київське намісництво 528
 Київщина 37, 116, 316
 Кирави (Куар), поселення на р. Євфрат 209, 210, 214
 Кирим див. Старий Крим
 Китай 192, 517
 Кілікія (Киликія), істор. обл. 90, 233
 Кілія, м. Північного Причорномор'я 38, 58
 Клязьма, р. 120, 270, 344
 Козан (Сіса), м. 62, 199, 336, 476
 Константинополь (Стамбул, Стамбул-Константинополь, Царгород), м., д-ва 18, 43, 49, 103-105, 110, 117, 120, 135, 138, 139, 145, 151, 155, 158, 159, 165, 180, 182, 187, 191, 200, 202, 219, 220, 231, 260, 266, 269-272, 275, 276, 343, 346, 347, 350, 377, 381, 387, 392, 405, 408, 411, 412, 418, 460, 471, 489, 491
 – Испигас (Пера), передмістя 272
 Константинопольський патріархат (Константинопольська патріархія, Константинополь, Царгородський патріархат) 104, 121, 126, 128, 129, 135, 346, 347, 391, 396, 417, 418, 469-471
 Королівство Русі див. Галицько-Волинська держава

- Корсунь (Херсонес), м. 51-53, 103, 116, 120, 138, 157, 165, 192, 193, 242, 272
- Краків (Краков), м. 164, 368, 375, 376, 431, 489, 493
- Красний Острів див. Кукизів
- Кременчук (Кременчуг), м. 523
- Кринос, с. 344, 345
- Крим (Кримський півострів, Крым, Таврійський Херсонес, Таврія), п-ів, край 37-41, 44, 53, 55, 58, 59, 71, 90, 108, 116, 118, 119, 135, 137, 159, 163, 168, 174, 191-194, 196, 197, 203, 204, 243, 247-249, 272, 276, 290, 299, 301, 303, 307, 309, 311, 314-316, 319-323, 325, 326, 330, 331, 333, 357, 358, 390, 391, 407, 449, 472, 487, 499-502, 504-508, 514, 518, 551
- Кримська автономна соціалістична радянська республіка (Кримська автономна радянська республіка) 505 див. також Крим
- Кримська обл. 499
- Кримське ханство (Кримський юрт) 37, 403, 499, 527
- Криниця, с. 538
- Куар див. Київ
- Куар див. Кирави
- Кубань 213, 244
- Кукизів (Красний Острів), с. 310-312
- Курильські острови 114
- Кути, с. 55, 485, 550
- Кьневь див. Київ
- Лаврів, с. 344
– Св. Онуфрія м-р 344
- Лагодів, с. 57
- Латинська імперія 347, 350
- Левант, східне побережжя Азії та Африки 20, 420
- Лемківщина 10, 538
- Ленінград (Ленинград) див. Санкт-Петербург
- Лисець, смт 550
- Лиска, с. 55, 485
- Литва 199, 208, 308-310, 312, 332, 337, 339, 376, 503, 552, 558
- Литовська митрополія 346, 349, 350
- Ліван 420, 501
- Лівобережжя [України] 37, 469, 516, 521, 522, 528
- Ліка, м. 306
- Ліон, м. 166
- Лосєв, смт 527
- Луква, р. 300, 305, 314
- Луцьк (Луцк), м. 55, 71, 182, 199-201, 302, 312, 337, 476
– Св. Степана (Степаноса) ц-ва 56, 200
- Луцьке єпископство 342, 344
- Любечи (Телючи), м. 219
- Люблін (Люблин, Lublin), м. 364, 426, 429, 443
- Люблінщина 167
- Ляхія див. Польща
- Ляшки, с. 483
- Львів (Львов, Pów, Löva, Lwów), м. 10, 12, 16, 33, 45, 49, 55-58, 61-73, 76, 85, 88-92, 94, 102, 108, 145, 154, 182, 195, 198-203, 237-239, 241, 244, 247-249, 265, 300, 303, 308, 323-325, 335-341, 364-366, 380, 385, 389-394, 397, 406, 410, 423, 424, 426-428, 430-432, 434, 449, 450, 451, 453-456, 458-461, 463, 476, 477, 481-483, 485-488, 490, 491-494, 511-515, 533, 534, 536-538, 540, 541, 544, 545, 549, 550, 555, 557, 558
– Богдана Хмельницького (Жовківська) вул. 62, 66
– Будильниця гора 62
– Вірменська вул. 340, 512
– Вірменський міст вул. 62
– Волоська вул. 544
– Вулецька (Сахарова) вул. 533
– Гайдамацька вул. 67
– Жовтнева (Дорошенка) вул. 535
– Замарстинівська вул. 67, 71, 341
– Замкова гора 66, 67, 198
– Зарванська (Зерванська) вул. 513
– Коперника вул. 538
– Краківська (Сарацинська) вул. 340, 512, 513
– Краківське передмістя (Краковское предместье) 69, 482
– Личаківський цвинтар 68

- Підзамче, передмістя 339
- Преображення Господнього ц-ва 544
- Св. Анни (Пресвятої Богородиці, Хаджкатар) м-р 66
- Св. Анни ц-ва 62, 63, 65-67, 73, 81, 198, 335, 341
- Св. Антонія Пустельника м-р 62
- Св. Гачкатара м-р 64
- Св. Духа ц-ва 538
- Св. Йоана Хрестителя ц-ва 337, 339, 340, 391
- Св. Миколая ц-ва 344
- Св. Онуфрія м-р 335
- Св. Онуфрія ц-ва 61, 340
- Св. Хреста м-р 64
- Св. Хреста ц-ва 482
- Св. Юрія ц-ва 93, 94, 535, 536, 539
- Св. Якова (Гакоба) м-р 64-67
- Св. Якова Нізібенського каплиця 62, 64, 335, 340
- Святоюрська гора 94
- Скарги Петра (Пирогова) вул. 536
- Старий Ринок, пл. 339
- Стефана гора 514
- Стрийська вул. 533
- Стрільнична гора 514
- Татарська вул. 340
- Успення Пресвятої Богородиці ц-ва 339, 481, 482
- Цитадель гора 514
- Львівська єпархія 199, 337
- Львівська обл. 312, 478, 479
- Львівська україно-католицька єпархія 476
- Львівське вірменське єпископство 337

- Македонія (Македония) 225, 404
- Мала Азія (Малая Азия) 62, 65, 168, 177, 184, 196, 228, 231, 337, 405
- Мала Росія див. Малоросія
- Мала Русь 113, 342, 344, 346, 350 див. також Галицько-Волинська держава
- Малая Армения 382
- Малопольща 164
- Малоросія (Мала Росія) 118, 522, 523, 525, 529
- Мангуп див. Феодоро
- Манкерман див. Київ
- Маньчжурське князівство 193
- Марієнбург, м. 469
- Маріуполь, м. 518
- Марчівська єпархія 392
- Мачва, історична обл. Сербії 319
- Мегди (Мегти), н.п. 209, 210
- Мертве море 4
- Месопотамія (Месопотамия) 101, 217, 514
- Мидия 211
- Милинські див. Смоленськ
- Мінськ (Минск), м. 377, 561
- Міср-умм-абд-дунья див. Каїр
- Могилів-Подільський (Могилів), м. 55, 201, 477, 483, 485
- Могилівська єпархія 469
- Молдова (Молдавия, Молдавія) 40, 55, 199, 200, 202-204, 208, 239, 337, 357, 398, 405, 407, 412, 471, 476, 484, 487, 494, 495, 504
- Молочні Води, р. 516
- Монголія 499
- Монгольська імперія 192
- Моравія (Моравия) 164
- Москва, м., д-ва 18, 20, 104, 105, 124-127, 129, 130, 135, 386, 142-145, 149, 150, 153, 158, 160, 191, 265, 303, 355, 388, 402, 404, 406, 408, 412, 469-472, 546, 553, 554
 - Василя Блаженного собор 143
 - Новорусалимський м-р 143
 - Новоспаский м-р 470
 - Покрову [Пресвятої Богородиці] ц-ва 143
 - Троїце-Сергієвий м-р 111
- Московія (Московія-Росія) 103, 350, 360, 411, 503
- Московское великое княжество 226
- Московська держава (Московское государство) 136, 145, 398, 402, 410, 411, 416, 468, 469
- Московська митрополія 346, 351
- Московська Русь 126, 145, 355, 362, 404
- Московський патріархат 17, 18, 401, 469, 470, 471
- Московщина (Московщина-Росія) 41, 105, 111, 124, 125, 127, 130, 135, 136, 144, 151, 468, 522

- Мурафа, с. 492
Мюнхен, м. 418, 541
- Надсяння 25
Немогарда див. Новгород
Нідерланди (Голландія) 417, 558, 559
Ніжин, м. 527, 529
Нікейський патріархат 346-347
Нікея, м. 347, 350
Німеччина (Германія) 32, 226, 376, 411, 541, 542, 552, 558, 561, 562
Нітра, край 164
Новгород (Немогарда), м. 103, 104, 116-118, 120, 124, 126, 144, 152, 181, 219, 272, 355, 357, 360
– Нередица гора 181
– Св. Спаса ц-ва 181
Новгородська Русь 362
Нове Село див. Енкі Салай, місцевість
Новий Сарай (Енкі Сарай, Сарай, Сарай-Берке), м. на Волзі 182, 193, 199, 203, 337
Новоросійська губернія 523
Норвегія 235
Нью-Йорк, м. 94
- Обертин, с. 485
Одеса, м. 134
Олександрівський повіт 518
Одесько, с. 57
Опишня, м. 267
Опілля 541
Орда див. Золота Орда
Оріон, м. 556
Орська кріпость 154
Османська імперія (Турецька імперія) 21, 40, 145, 159, 401, 403, 407, 411-413, 420, 499, 503, 514
Отвоцк, м. 493
- Палестина 4, 139, 145, 146, 192, 501, 512, 538
Палуняц (Палуник, Палуни), земля 209-211, 214
Папський престол див. Римський престол
Париж, м. 112, 490, 542
Партав, м. 169, 188
- Передня Азія 187
Перекоп, м. 58, 503
Перемишлянщина 26
Перемишль, м. 163, 164, 344, 480, 492
– Св. Йоана Хрестителя ц-ва 345
Перемишльське єпископство 342, 344
Перемищина 300
Переяслав, м. 117, 468, 470-472
Персія (Персія) 192, 231, 405, 472, 491
Перська затока 501
Петербург див. Санкт-Петербург
Пицунда, м. 382
Південна Америка 541
Південна Корея 562
Південна Русь 171, 185, 357
Південно-Західна Русь 355
Південно-Східна Європа 196
Північна Африка 513
Північна Русь 357
Північне Приазов'я 516, 518
Північне Причорномор'я (Северное Причорноморье) 7, 37, 38, 174, 288, 516
Північний Кавказ 137, 169, 186
Північно-Новгородська Русь 355
Північно-Східна Русь 174, 180
Підгірці, с. 15
Підкарпаття 164
Піренейський п-ів 513
Пловдив (Філіппополь), м. 404
Поволжя 137, 168, 185, 186, 203, 204, 316
Поділля 37, 38, 40, 199, 201, 337, 400, 403, 404, 473, 484, 541
Познань, м. 489, 494
Полоцька єпархія 469
Польское государство 375, 381
Польське королівство (Польское королевство) 49, 246, 363, 365, 400, 403, 405, 410, 457, 511
Польсько-Литовська держава див. Річ Посполита
Польща (Ляхія, Польша) 17, 31, 166, 167, 174, 199, 202, 208, 239, 260, 308, 309, 312, 323, 325, 332, 337, 339, 342, 350, 363, 368, 375-377, 381, 383, 398, 404, 406, 407, 410, 412, 413, 417, 419, 432, 457, 469, 476, 479, 487-490, 493, 494, 503, 518, 549-551, 558, 561

- Правобережна Україна (Правобережжя) 27, 398, 403, 412, 469, 475, 521, 527
- Прага, м. 288
- Празька дієцезія (єпископство) 165
- Приазов'я 518
- Прибалтика 126
- Прикаспій 137
- Прикубання 137
- Прилбичі, с. 92
- Приуралля 505
- Причорномор'я (Причерноморье) 121, 137, 211, 316
- Рава [Рава-Руська], м. 482
- Радянський Союз див. СРСР
- Рашків, с. 484, 485
- Регенсбург (Регенсбург), м. 137, 321, 541
- Рейн, р. 558
- Речь Посполита див. Річ Посполита
- Рим, м., д-ва 31, 44, 103, 105, 116, 120, 121, 123, 125, 143, 146, 147, 152, 158, 173, 235, 489, 490, 492, 494, 534, 541, 545, 547, 549-551
- Римська імперія 4, 141, 150, 151, 166, 191, 487
- Римський престол (Апостольський престол, Папський престол, Рим) 17, 20, 21, 26, 29, 70, 104, 124, 127, 128, 132, 163, 166, 180, 191, 202, 203, 226, 271, 358, 360, 365, 367, 379, 386-389, 391-394, 396-399, 404-406, 408-414, 419, 420, 457, 475, 476, 488, 489, 491
- Ріміні, м. 542
- Річ Посполита (Польсько-Литовська держава, Речь Посполита) 49, 145, 157, 375, 392, 395, 397-400, 403, 407, 408, 411, 412, 417, 419, 420, 449, 450, 468, 470, 472, 522, 527
- Рокитина слобода 524
- Російська держава 554
- Російська імперія 22, 91, 104, 112, 131, 156, 414, 421, 485-486, 499, 520, 525, 527
- Російська Федерація (РРФСР) 12, 134, 499, 505, 506
- Росія (Россия, Россія) 31, 41, 104, 107, 113, 114, 130, 134, 144, 154, 156, 160, 162, 163, 171, 201, 204, 208, 211, 240, 267, 303, 309, 413, 417, 421, 422, 499, 504, 507, 516, 517, 522, 524, 525, 527, 528, 533, 552-554, 556, 558
- Ростов, м. 518
- Ростово-Суздальское княжество 270
- РРФСР див. Російська Федерація
- Рум див. Візантійська імперія
- Румунія 499, 561
- Руссия див. Руське воєводство
- Русь (Велика Русь, Давня Русь, Древняя Русь, Ruś) 4, 5, 44, 47, 50-52, 100, 107-111, 113, 116-118, 120-125, 127-130, 136-139, 142, 148, 151, 152, 158-160, 162, 163, 165, 166, 168, 169, 171, 172, 175-178, 180-184, 186-189, 191, 193-195, 206, 208, 212, 214, 219, 221-226, 230, 235, 236, 239, 241-243, 245, 249, 257-261, 264, 265, 268-273, 275, 277, 279, 280, 282, 285, 287, 289-294, 296, 297, 299, 302, 307-309, 314-316, 320, 322-324, 326, 327, 329, 330, 332, 339, 343, 347, 350, 380, 391, 403, 406, 433, 492, 512, 546, 553, 555
- Руська держава 163, 166
- Руська імперія 141, 159
- Руське воєводство (Руссия) 49, 381
- Руське королівство 401
- Руський Керестур, с. в Сербії 545
- Русь-Україна 4, 44, 50, 51, 104, 132, 134, 138, 156, 160, 162, 197, 198, 335, 339
- Рушевичі, с. 345
- Саксонія 236
- Самара, р. 518
- Самарська паланка 526
- Самбатас (Самватас) див. Київ
- Самосата, м. 176
- Сан-Франциско, м. 553
- Санаинський монастирь, у Вірменії 271
- Санкт-Петербург (Ленінград, Ленінград, Петербург), м. 31, 176, 265, 274, 300, 522-526, 536
- Сар, топонім 221
- Сарай див. Новий Сарай
- Сарай-Берке див. Новий Сарай
- Саркел див. Белая Вежа

- Сарсель, м. 542
 Саудівська Аравія 501
 Севастополь, м. 499, 506
 Северное Причерноморье див. Північне Причорномор'я
 Середземне море 120
 Середземномор'я 406
 Середнє Подніпров'я (Среднее Приднепровье) 214, 357
 Середнє Придунав'я 46
 Середня Азія 196, 499, 507, 514
 Середня Європа 202
 Середнянська гора 15
 Серет, м. 199, 202, 337
 Сибір 470
 Сині Води, р. 337
 Синоп, м., порт 103, 120
 Сирія (Сирия) 21, 101, 191, 192, 231, 390, 420, 501, 514
 Сицилія 169
 Сіверський Донець, р. 518
 Сілезія 340
 Сімферополь (Ак-Мечеті), м. 58, 508
 Сімферопольський р-н 506
 Сіса див. Козан
 Скандинавія 212, 236
 Скіфія 116, 118, 119
 Слобожанщина 518, 521, 524
 Словацька республіка (Словаччина) 17, 28, 558
 Смоленськ (Смоленск), м. 219, 271, 472
 Смоленська єпархія 469
 Снятин, м. 55, 484, 485, 550
 Созань, с. 344
 Солгат (Солхат) див. Старий Крим
 Солдайя див. Судак
 Солт-Лейк-Сіті, м. 473
 Солтановка, с. 71
 Соренто, м. 489
 Сочава див. Сучава
 Сочавська єпархія (Сочавське єпископство) 337
 Спаське, с. 27, 544
 Спаський монастир, в Старосамбірському р-ні 194, 344
 Середнє Придніпровье див. Середнє Подніпров'я
 СРСР (Радянський Союз) 17, 117, 368, 505-507, 541, 549, 553, 554
 Стамбул (Стамбул-Константинополь) див. Константинополь
 Станіславів (Станиславів, Станіслав) див. Івано-Франківськ
 Старий Крим (Ескі Кирич, Кирич, Солгат, Солхат), м. 57, 58, 248, 249, 299, 314, 315, 321, 322, 325, 331, 333, 499, 503
 Стариця, м. 125
 Стецева, с. 493
 Стир, р. 165,
 Страшевичі, с. 344
 Стрий, р. 164,
 Судак (Солдайя, Сугдея, Сурож), м. 58, 173, 174, 273, 275, 276, 283, 321
 Судомирщина 167
 Суздаль, м. 141
 Сурб Хач м-р, біля м. Старий Крим 58, 59, 71, 248, 325
 Сурож див. Судак
 Сучава (Сочава), м. 199, 200, 202, 337, 494
 Східна Галичина 11, 18, 92
 Східна Європа (Восточная Европа) 99, 136, 137, 162, 163, 169, 175, 189, 191, 193, 196, 197, 207, 217, 222, 335, 355, 356, 379, 401, 406, 408, 412, 499, 552, 558, 560, 561
 Східна Україна 16, 91, 158
 США (Америка) 473, 542, 556, 560
 Сьонік, істор.-геогр. регіон 65
 Таврійський Херсонес див. Крим
 Таврія див. Крим
 Таматарс див. Тмуторокань
 Тана, м. 182
 Тарон, істор. обл. Вірменії 209, 211
 Татарія 242
 Тбіліси, м. 217
 Телючі див. Любечи
 Тернопільська обл. 478
 Тисмениця (Тисменица), м. 55, 239, 485, 550, 551
 Тмуторокань (Таматарс) 163, 186, 244
 Трансильванія (Трансильвания) 40, 90, 203, 405, 407, 412, 472, 487
 Тудела, м. 302

- Турецька імперія див. Османська імперія
 Туреччина (Турція) 21, 37, 55, 199, 331, 336, 343, 390, 398, 400, 402, 403, 405, 411, 412, 420, 472, 491, 499, 500, 505, 507
 Турівське єпископство 342, 344, 346, 349
 Густановичі, с. 26
- Угорщина (Венгрія) 17, 37, 46, 166, 208, 220, 257, 329, 357, 395, 504
 Узбекистан 499, 506, 507
 Україна (Україна, Україна) 3-5, 9, 17, 18, 20, 21, 24, 25, 27, 30-32, 37, 38, 41, 44, 45, 50, 52, 55, 57, 58, 63, 65, 69-71, 73, 74, 80, 88-90, 103-105, 107, 111, 113-115, 124, 128, 130-135, 142, 144, 145, 149, 151, 156, 158, 160-163, 191-193, 196, 197, 201, 202, 204, 206, 208, 210, 211, 247, 248, 250, 252, 264, 265, 267, 297, 300, 308, 309, 312, 321, 323, 325, 332, 355-363, 365, 366, 368, 375-377, 379, 380, 385-391, 393, 396-400, 402, 406-410, 412, 413, 416-420, 422, 468, 471-474, 476, 478, 479, 484, 486-489, 491, 493, 499-504, 506-508, 511, 516, 518, 520-523, 525, 527, 528, 530, 531, 542, 543, 545-547, 549, 551, 552, 554-558, 560, 561
 Україна-Русь 99, 134, 144, 191
 Українська держава 3, 10, 11, 13, 18, 19, 23, 33, 145, 400, 402, 411, 468, 535
 Українська Народна Республіка 26, 533
 Урал 505, 561
 Урарт 211
 Урмийское озеро 211
 УРСР (Українська ССР, Українська РСР) 492, 499, 506, 543 див. також Україна
- Феодоро (Мангуп, Теодоро), м. 299, 314, 315, 321, 322, 333
 Феодосія (Кафа, Кефе, Caffa), м. 38, 40, 58, 59, 63, 108, 182, 192-194, 203, 229, 242, 299, 314, 315, 321, 322, 333, 391, 503, 562
 – Архангелів Гавриїла і Михаїла ц-ва 58
 – Св. Георгія ц-ва 58
- Св. Йоана Хрестителя ц-ва 58, 59
 – Св. Сергія (Саркіса) ц-ва 58, 59
 Філіппополь див. Пловдив
 Флоренція (Флоренція), м. 226, 391
 Франція (Франція) 112, 235, 327, 329, 376, 417, 542, 559, 561
- Хазарія див. Хозарія
 Хазарський каганат див. Хозарія
 Хамадан, м. 491
 Харків, м. 385
 Херсонес див. Корсунь
 Хмельницька обл. 479, 480
 Ходорков, с. 492
 Хозарія (Хазарія, Хазарський каганат, Хозарська держава, Хозарський каганат) 137, 191, 219, 357
 Холм (Холмь), м. 316
 – Св. Івана ц-ва 320
 Холмська єпархія (Холмське єпископство) 342
 Холмщина 25
 Хорватія 164, 299, 305, 315, 329, 390, 392
 Хортиця (Хортица), о.172
- Царгород див. Константинополь
 Царгородський патріархат див. Константинопольський патріархат
 Центральна Азія 516
 Центральна Європа 356, 499, 552
 Центрально-Східна Європа 196
 Цеперів (Цеперово), с. 201
 Цибулів, смт 529
- Чва, р. 300, 302, 313
 Червень, м. 164
 Червона Русь (Червонная Русь) 243, 301, 303
 Черкесія (Черкессія) 243
 Чернигов (Чернигоги), м. 219, 253, 256, 265
 Чернігівська архієпархія 469
 Чехія (Чеська держава, Чехія) 163, 356, 376
 Чеченія 561
 Чигирин, м. 402
 Чорна гора, в Карпатах 101, 102

Чорне море (Черное море) 37, 103, 191, 196, 337, 382, 472, 514	Vulgaria див. Волзька Булгарія
Чорні гори, в Сирії 101	Saffa див. Феодосія
Чорні гори, на Балканах 101	Ėčmiadzīn див. Ечміадзін
Чугуїв, м. 518	Πόν див. Львів
Чуфут-Кале, м. 137	K'aménèç див. Кам'янець-Подільський
	Kiway (Kīwāy, Kīwvāy, Kǰ'w, Kyiey") див. Київ
Швейцарія (Швейцарська федерація) 142-143, 376	Koazeg, посілість 318
Швеція 472	Lóva див. Львів
Шотландія 134, 156	Lublin див. Люблін
	Lwów див. Львів
Едесса, м. 380	Ruś див. Русь
Ечміадзін див. Ечміадзін	Sembatawan (Səmbatabence, Səmbatay) див. Київ
Юр'ів Польський, м. 185	Vesoloatawn (Vesoloadawn, Vesoloadōn, Vesoloatōn, Vesolřadon, Vesolřatōn) див. Вышгород
– Георгіївський собор 185	Vyšehorod" див. Вышгород
Юта, штат США 473	
Язлівець (Яблунівка, Язловец), с. 55-57, 397, 476, 485, 495	Σαμβατάς див. Київ
Ялтинський повіт 501	Члцц див. Київ
Ярослав, м. в Польщі 319	Чѣуплшцлоу див. Вышгород
Ясінь, с. 27	
Ясси (Яси), м. 202	كیلو دив. Київ

Список скорочень

вул. – вулиця	п-ів – півострів
г. – гора, гори	пл. – площа
істор. обл. – історична область	р. – річка
м. – місто	р-н – район
м-р – монастир	с. – село
н.п. – населений пункт	св. – святий, свята
о. – острів	сmt – селище міського типу
обл. – область	ц-ва – церква

ІМЕННИЙ ПОКАЖЧИК*

- Абгар V, кор. 380
Абгарян Г. В., вч. 179
Абдий, полководець 381
Абегян М., вч. 209, 212
Абрагам, авакарец 63
Абрагам, вірменин з Гагялу 63
Абрагам, єп. вірменський 234
Абрагам В. (Abraham W.), вч. 240, 317, 328
Абрагамович З., вч. 159, 431
Абрагамян А. (Abrahamyan A. G.), вч. 224, 229, 237, 241, 268, 277-278, 289
Абрамович Д. И. (Абрамовичъ Д. И.), вч. 120, 151-152, 178, 197, 251-252, 255, 280
Абу Абдаллах Мугаммад бен Ідріс аш-Шафія, реліг. діяч 501
Абу Машар див. Джафар ібн-Мугаммед Абу Машар
Абу Ханіф, реліг. діяч 502
Абу-л-Хасан Алі аль Масуді (аль Масуді), географ арабський 99-102, 194
Афанасій див. Афанасій I
Аванесов Р. И., вч. 107, 109
Авгерян М., вч. 296
Августинович [Яків], архиеп. львівський 482
Августинович Йоан-Товія, свящ. вірменський 492
Август II, кор. Речі Посполитої 482
Аведикович Микола, староста львівської громади 394
Аверінцев С. (Аверинцев С. С.), вч. 140
Аврам (Єфстафій), вихрещений євреїв 529
Аврамян Т., худ. 59
Агапіт (Агапит), мон. 178-179, 181, 252-256
Агатон, папа римський 259-260
Адальберт, архиеп. Бремена 234-235
Адонц Н., вч. 296
Айвазовский Г., вч. 241
Айвазян К. В. (Гайвазян К.), вч. 172, 176, 181, 215, 224-225, 229, 235, 237, 241, 244, 250-251, 256-257, 264, 268
Айналов Д., вч. 230
Акиндин, архим. 251, 258
Аксёнов В. (Аксенов В.), політ. діяч 114
Актаи, половець 316
Александр II, папа римський 235
Александр III, папа римський 270
Александр Олелькович, кн. слущкий 378
Алексей I Комнин, імпер. візантійський 224, 275, 291-293
Алепський П. (Галебський П.), мемуарист 125
Алішан Г. (Ališan G., Ալիշան Դ.), вч. 63, 198-199, 336-337, 381
Алпояджян А. (Alpoysian A.), вч. 240, 250, 256, 268
Альма, вождь угрів 47
Альнпек Й., вч. 324
Амартола Г. (Гамартола Г.), хроніст 107, 109-110, 142, 225
Амирян С., вч. 215, 254
Амірович Григорій, свящ. вірменський 485
Анастасія, кн. галицько-волинська 344
Андрей, єп.-григоріанець молдавський 495
Андрей (Шептицький), митр. галицький 13, 15, 18, 21, 26-27, 92, 414, 533-542, 550
Андрейкович Добрыня див. Антоний, архиеп. новгородський
Андріевский А., вч. 528
Андрій див. Афанасій, митр.

* Уклав Іван Альмес за участі Наталії Паславської.

- Андрій, кн. галицький 349
 Андрій Боголюбський (Андрей Боголюбський), кн. володимирський 103, 117-118, 270
 Андрій Первозваний (Андрей Первозванный, Андрій), св. 103-104, 115-116, 118-135
 Андронік II Палеолог, імпер. візантійський 342, 345
 Анна (Анна Армянка), кн. 207, 223, 226
 Анна Йоанівна, цариця московська 524
 Антоній (Андрейкович Добрыня, Antoine), архиеп. новгородський 272
 Антоній (Капустин А. И.), вч., архим. 273
 Антоній [Антоній Печерський], св. 252
 Антоній, див. Лейбович Аврам
 Антоній, єп. перемишльський 344
 Антоній, митр. галицький 343-344, 346
 Антоній, св. 66
 Антоній (Ангелович), митр. галицький 301, 304
 Антоній (Винницький), митр. київський 469
 Антоній (Антон) (Пельвецький), єп. ста-ніславський і коломиїський 18, 546
 Антонович В., вч. 112, 146
 Апостол Д., гетьман 522, 524, 527
 Аракелян Г. С., вч. 170
 Аракчєв О., граф 130
 Арандаренко Н., вч. 267
 Аргін, татарський рід 503
 Аревельци див. Киракос Восточный
 Аристарх, архиеп. севастійський 459
 Аристотель, філософ давньогрецький 359
 Арістакєс Ластівєртці (Аристакєс Ластивєртци, Aristakès de Lastivert), хроніст 187-188, 223
 Арістакєс, ігумен 63
 Арон бен Йосиф (Bo'al ha-Mibchar), вч. 322
 Арсеній, мон. 263
 Артамонов М. И., вч. 215, 273
 Артемій, єп. галицький 329
 Арутіян Сагак, секретар Вірменського комітету в Берліні 550
 Арутюнова-Фиданян В. А., вч. 184
 Арутюнян В. Н. (Гарутюнян В., Нагу-т'урунян V.), вч. 228-230, 232
 Аршакиди, царська династія 228
 Асатур, архиеп. ечміадзинський 459
 Асєєв Ю., вч. 184, 186
 Аскольд, кн. київський 194
 Асланович Онуфрій, свящ. вірменський 482
 Аухер Й. Б., вч. 296
 Афанасій (Андрій), митр. 124
 Афанасій I (Аванасій), патр. константинопольський 342-343, 345
 Афіноген (Крижановський), єп. унійний 393
 Афтар, вч. давньоєврейський 361
 Баал, полководець татарський 316, 318
 Баберд див. Самватєс
 Бабердці А., худ. 59
 Бабердці Г., худ. 57
 Бабишин С. Д., вч. 224, 229
 Баграт III Багратид, цар абхазський 223
 Багратиди, вірменський князівський рід 170
 Багрій Р. (Багрий Р.), вч. 64, 340
 Бай Ж. де (Baye J. de), мандрівник 112
 Бакстон Д. Р., вч. 233
 Балабан М. (Balaban M.), вч. 309
 Бальцер О. (Balzer O.), вч. 246, 432, 513
 Банк А., вч. 186
 Барадей Я., мон. 192
 Баран В., вч. 47
 Барвінський Б., вч. 201, 473
 Барін, татарський рід 503
 Бароній Ц., хроніст 125
 Баронч С. (Baraç S.), вч. 64, 199, 241, 256, 337, 364, 368, 379, 405, 477, 481-483, 485, 488
 Барсов М., вч. 348
 Бартикян Г., вч. 230
 Бартольд В., вч. 217-218
 Баталов А. Л., вч. 142
 Бату-хан (Бату, Батый), хан 299, 303, 305, 310, 314-316, 318, 320-321, 333
 Баши-хатун (Բաշի խաթուն), вірменка 87
 Баязет II, султан турецький 159
 Баян Г. (Bayan G.), вч. 179, 198, 277, 279, 283, 296
 Безсонов П., вч. 144, 157

- Бейлис В. М., вч. 168
 Бела IV, кор. угорський 46, 317-318, 320
 Белов Г. Д., вч. 273
 Бембус М., церковний діяч 489
 Бенедикт IV, папа римський 165
 Бенешевич В. Н. (Бенешевичъ В. Н.), вч. 176, 178, 274-277, 283, 292, 294-295
 Бенфіл Еммануїл бар Якоб, письм. 359
 Беринда П., вч. 514
 Берія Л., політ. діяч 506
 Берке, хан 40
 Берлинський М., вч. 198
 Бернатович Бернанд, вірменин львівський 64
 Бернатович Захарія, громад. діяч вірменський 488
 Бернатович Пилип, вірменин львівський 64
 Бернатович Торос (Bernatowicz Toros, Bernat'ovici ran Toros), старійшина вірменський 451, 453, 455, 489
 Бельовський А., вч. 348
 Бжшкян М. (Бжшкянц М., Bžškeanc' М., Bžškianc' У.), вч. 62-63, 65, 74, 241, 434, 479, 484
 Билецкий С. Т., вч. 385, 457
 Бильченко Г., вч. 263
 Біланюк П. Б. Т. (Bilaniuk P. B. T.), вч. 132, 157
 Білух Ю., вч. 509
 Блендаль С. (Blöndal S.), вч. 235
 Близнюк В., вч. 108
 Боболонский Л., вч. 147
 Богдан (Bohdan), вірменин львівський, батько Миска 427, 431, 443
 Богушович С., худ. 57
 Бодянский О., вч. 303
 Болеслав, кн. чеський 164
 Болеслав Смелый, кн. польський 242
 Болос-Антонович Я., вч. 55
 Болотов В., вч. 274-275, 285
 Болховитинов Е. див. Євгеній (Болховітинов), митр.
 Боривой, кн. чеський 164
 Борис (Борисъ, Роман, Романъ, Boris", Rawris, Poris, Roman", Romanos, Romanos, Цшрпѣи, Рнѣшпѣи), кн. ростовський, муч., св. 151, 159, 179-180, 188, 224, 271-281, 283-285, 288-289, 291-292, 294, 296-297
 Борисов М., вч. 349
 Боровой С. Я., вч. 521, 526, 530
 Боруховичі, козацький рід 526
 Бравалин (Бравлин), кн. 173
 Брайчевський Ю. М. (Брайчевский М.), вч. 116, 118-119, 174, 213-215, 221
 Братко-Кутинський О., вч. 556
 Браун Г. (Braun G.), вч. 324
 Бредов М., генерал-лейтенант 113
 Бременський А., хроніст 109-110, 115
 Брун Ф., вч. 172, 220-221
 Бруцкус Ю., вч. 222
 Брюкнер А. (Brückner A.), вч. 76, 87, 379
 Брюховецький І., гетьман 469
 Буасонн Ж., вч. 559
 Буга Старший (Буга ал-Кабір), полководець 216-217
 Бугославський С. (Бугославский С.), вч. 276-278, 280
 Булгаков М., письм. 113
 Бусева-Давыдова И. Л., вч. 143
 Бутич І. Л., вч. 526
 Бутурлін В., посол московський 129
 Быковский С., вч. 221
 Вагаршак, кор. вірменський 209
 Вагилевич І. (Wagilewicz J.), вч. 303, 435, 457, 513
 Вагнер Г., вч. 185
 Вайян А. (Vaillant A.), вч. 52-53, 142
 Валенса Л., президент Польщі 558
 Вальдкирх Конрад фон, друкар 378
 Вальчи Л. (Walczy L.), вч. 340
 Ванакан, вардапет 278, 296-297
 Ваніні А. див. Гвагнін А.
 Вардан (Гунанян), єп. вірмено-католицький львівський 405, 482
 Вардан Мартин, мон.-антоніанець вірменський 364-366, 368
 Варгересевич Каєтан, архисп. вірменський 482
 Варушка (Цшрпѣи), вірменин 87
 Василенко В., вч. 347
 Василенко М., вч. 160

- Васи́лий I, імпер. візантійський 225
 Васи́лий II, імпер. візантійський 208, 223, 292
 Василь Васильович (Васи́лий II Васильевич), кн. московський 226
 Васи́льєвський В. (Васи́льєвський В. Г.), вч. 117
 Васи́лько (Василко, Васько), кн. волинський 299-300, 305, 314-316, 327, 330, 334
 Васи́н Ростовський, архиєп. 136
 Васько див. Васи́лько
 Вацлав, св. 164
 Вачаган, цар албанський 177
 Веймарн С. В., вч. 322
 Велінг О., ген. 482-483
 Ве́лямин (Рутський) (Rutskij J. V.), митр. київський 394, 409
 Веня́мин, євреї з Туделі 302
 Вердум У. фон, мандрівник 242
 Верещагіна Н., вч. 157
 Верещинський Ю., єп. київський 375
 Вертнер М. (Wertner M.), вч. 317
 Виговський І., гетьман 521-522
 Викторова М., вч. 252
 Виноградова О. И., вч. 169
 Вирни́ли, секретар королівський 239
 Висковатый К., вч. 263-264
 Вислобоков К. А., вч. 520
 Висоцький С. О. (Высоцкий С. А.), вч. 181, 228-229
 Вишенський І., полеміст 360
 Вишня О., письм. 107
 Відунас (Староста В.), письм. 552
 Вітовт (Вітавас), кн. литовський 308
 Віхлінд, єп. нітранський 164, 330, 332
 Влади́мир I Великий (Влади́мир, Влади́мир I) див. Володи́мир Великий
 Влади́мир Всеволо́дич Мономах (Влади́мир II Всеволо́дович) див. Володи́мир Мономах
 Влади́мир и Мономах (Влади́мир II Мономах, Володи́миръ же иже и Мономахъ) див. Володи́мир Мономах
 Владислав II, кор. 434
 Владислав IV, кор. 237
 Власто А. П. (Vlasto A. P.), вч. 123
 Вовк І., вч. 513
 Возгрин В. Е., вч. 509
 Возняк М. С., вч. 155
 Войтович Л., вч. 164
 Володи́мир (Крижані́вський), архим. 526
 Володи́мир (Романюк), патр. 114
 Володи́мир (Стернюк), митр. 542
 Володи́мир Вели́кий (Влади́мир, Влади́мир I, Влади́мир I Вели́кий, Володи́меръ, Володи́мир Свя́тий, Володи́мир Святославо́вич, P'famegos, Vołodimir", Фшшшррш), великий кн. київський 4, 47, 52, 120, 122-125, 127-128, 130, 133, 137-140, 142, 144, 148-149, 151, 153-154, 157-159, 163, 165-166, 175, 194, 222-226, 271, 280, 282-285, 288, 291, 472, 554
 Володи́мир Мономах (Влади́мир II Всеволо́дович, Влади́мир II Мономах, Влади́мир Всеволо́дич Мономах, Влади́мир и Мономах, Володи́миръ же иже и Мономахъ, Bladimos Monamax, Blatimos ew Mawnamax, Blatimos et Monamax, Vołodimir" že iže i Monomax", Βλαδιμηρός Μονομάχος, Γλωσσῆς τοῦ Ὑσιῶσιμαίτη), великий кн. київський 179, 224, 227, 253, 256-257, 279, 281-286, 288-289, 291, 295
 Володи́мир Р. див. Кухар Р. В.
 Володи́мир Свя́тий див. Володи́мир Вели́кий
 Володи́мир Святославо́вич див. Володи́мир Вели́кий
 Володи́слав III, кор. польський і угорський 512
 Володи́слав Яга́йло, великий кн. литовський і кор. польський 346-347
 Волошин А., політ. та реліг. діяч 28
 Волошин Н., стигматичка 544
 Волхво́вич Арон (Йосиф), вихрещений євреї 529
 Вольф Г., вч. 331
 Воронін М. (Воронин М.), вч. 171, 185, 255, 270, 549
 Восканян В., вч. 224, 229, 241, 268-269
 Всеволо́д (Андрій) Яро́славаич, кн. київський 103, 117, 122, 156-157, 253, 255, 257, 291

- Вуйцик В. С., вч. 66-67
 Вуйцик З., вч. 419
 Вырвич К. (Wyrcwicz K.), вч. 242
- Гавриїл, митр. галицький 343, 345-346, 348
 Гавриленко В., вч. 338
 Гаврилова А., вч. 45, 71
 Гагенмейстер В., вч. 473
 Газалі (аль-Газалі), хроніст 359
 Гайвазян К. див. Айвазян К. В.
 Гайковський М., вч. 13
 Гакоб, свящ. вірменський 481
 Гакоп, син Шагіншага з Кафи 63
 Гакоп (Гакоб, Яків), митр. вірменський київський 182, 337-338, 340, 390
 Галактіон, митр. галицький 344
 Галєбський П. див. Алепський П.
 Галєві А., вч. 513
 Галємкерян Г., вч. 241
 Галєцький О., вч. 418
 Галєстян А., вч. 229-230, 237
 Галуст (Степанян) (Степанян Кіліан), єп. римо-католицький 366
 Гальський К., вч. 555
 Галєян К., теолог 392, 397, 404-405, 489-490
 Гамартола Г. див. Амартола Г.
 Гамбашидзе Г. Г., вч. 169
 Ганкович Микола, вірменин львівський 394
 Ганна (Наппа), міщ. львівська 426, 429-430, 443
 Ганна Корецька, кн. 359
 Гануш, єврей київський 357
 Гараєв Р. (Гараєв Р.), вч. 140-141
 Гаральд Сигурдссон Суровий (Харальд Сигурдссон Суровий, Haardraade, Hardgadi, Vaeringerne), кор. норвезький 235-236
 Гардізі (Гардизи), хроніст 173
 Гаркава А., вч. 309, 321
 Гаркавець О. (Гаркавец А. Н.), вч. 174
 Гарнаті (аль Гарнаті), хроніст 100
 Гарутюнян В. див. Арутюнян В. Н.
 Гаффнер Й.-Х., вч. 66
 Гаюк В., вч. 33
 Гвіскардо Р., вікінг 117-118
- Гедеон (Гедеон, Святополк-Четвертинський С.), митр. 128, 152, 469
 Гек К., вч. 513
 Гембарович М. (Gębarowicz M.), вч. 55, 67
 Генрих III Валуа (Генрих Французский), кор. французький 383
 Генрих Валуа, кор. польський 377
 Генріх IV, імпер. візантійський 165
 Георгіи (Gēorg, Neōrhii, Ὁἰῆρ) 280, 283, 285
 Герберштейн З. цу (Herberstein S. zu), хроніст 125-126
 Гербурт Ян, хроніст 378
 Гергардт Д., вч. 52
 Гермоген, патр. московський 136
 Геронтій, митр. галицький 345
 Геррманн Е. (Herrmann E.), вч. 520
 Герцики, козацький рід 526
 Гефнер Й.-Х., гравер 341
 Гисанэ, кн. 209-210
 Глинка С., вч. 241, 256-267, 268
 Гліб (Глеб, Глѣбъ, Давид, Давыдь, Davit', Davyd', Dawit', Hlѣb, Hlѣr, Hlѣb", Глєβ, Хлєβ, Ἐπιτῆρ, Ἰτῆρ, Ἐτῆρ, Ἰτῆρ), кн. муромський, муч., св. 159, 180, 188, 224, 271-281, 283-289, 294
 Гломозда К. Ю., вч. 131, 555
 Глушак А., вч. 54
 Глушкович К., свящ. вірменський 394
 Глущенко М., худ. 547
 Глѣбъ див. Гліб
 Гнатюк І., вч. 114
 Говганнес, єп. 202
 Говганнес, мон. 63
 Говганнисян М. Л. (Hovhannisian M. L., Hovhannisyuan M. L.), вч. 233, 241, 256, 295
 Гогча Якуб (Gogcza Jakub, Gógčë ĵakub), вірменин кам'янецький 451, 453, 455
 Голиков И. И., вч. 266
 Голобуцький В., вч. 555
 Голуб (Holub), вірменин 428-430
 Голубєв С., вч. 146, 153
 Голубєць М., вч. 55, 75, 185
 Голубінський Є. (Голубинский Е., Голубінський Є.), вч. 118, 139, 263, 270, 319, 348-349

- Голубович Я., вч. 395
 Голубович-Иваскович Ян (Ивасковиц Ян, Яшковиц, Яшковиц, Holub Jan oylu İas-k'ovic, Holub Jan ohlu İaşk'ovic), купець вірменський 423-424, 426-428, 430-431
 Гончаров В. К., вч. 305
 Горалек К., вч. 52
 Горбачевский И., вч. 240
 Гординський С., вч. 540
 Гординський Я., вч. 130
 Гордієнко М., вч. 131
 Гори (Горе), кор. вірменський 209-210
 Горичка-Голубович Х., вч. 395
 Горленко В., вч. 112
 Горлинський Мойсей (Муса) Йосифів (Семенов Яків), вихрещений єврей 529
 Горський В. С., вч. 161
 Грабовецкий В., вч. 240
 Грабянка Г., вч. 147
 Грассер И.-Я. (Grasser J. Jac.), теолог 378-379
 Граціані А.-М. (Gratiani A. M.), вч. 367
 Гребеняк В., вч. 307
 Грегуар А., вч. 52
 Гречило А., вч. 49
 Григор (Grigor), єп. вірменський 457
 Григор IV Тга див. Григор IV Тха
 Григор VII Анаварзеци, вч., католикос 274, 277, 296
 Григор'їв Ілля див. Любович Аврам
 Григор'їв Семен див. Мошко
 Григорій, архієп. вірменський 434, 457-458
 Григорій див. Шатка
 Григорій, митр. галицький 345-346
 Григорій Просвітитель (Григорій св., Григор Лусаворіч), св. вірменський 172-173, 177, 181
 Григорович І. (Григорович И.), вч. 175, 226, 348
 Григор'єв (Григор'єв А.), вч. 183
 Григорян В. Р., вч. 60, 85, 201, 404, 478-479
 Григорян Г., вч. 181
 Григорян К. (Григорьян К.), вч. 187, 225, 268, 277-278
 Гримм Я. (Grimm J.), вч. 379
 Гришко В., вч. 143
 Грівец Ф. (Grives F.), вч. 52-53, 174
 Грігор II, єп. вірменський 365, 391
 Грігор IV Тха (Григор IV Tга), католикос кілікійський 180, 188, 268
 Грігор Лусаворіч, св. див. Григорій Просвітитель
 Гріпсіме див. Ріпсіме
 Громницький Т. (Громницкий Т., Gromnicki T.), вч. 240, 368
 Груневег М., вч. 182
 Грунин Т. И., вч. 449, 462
 Грушевий Г., вч. 561
 Грушевський М. (Грушевский М.), вч. 110, 128, 144, 146, 152-153, 155, 160, 165, 186, 240, 248, 250, 317, 319, 325-326, 343, 345-347, 356, 386
 Грушевський О., вч. 349
 Грушецький І., комуністичний діяч 549
 Губогло М. Н., вч. 509
 Гудзий Н. К., вч. 263
 Гудзяк Б., вч. 385
 Гупало К. М., вч. 179
 Гус Ян, філософ та реформатор 356, 376
 Гуслистий К., вч. 348
 Гювер-Агонц С. (Giwver S. A., Չյուվեր Ս.), єп. вірменський 62, 65, 199, 336
 Гаспрінський І., вч. 504, 508
 Гвагнін А. (Ваніні А., Guagnini A., Gwagninus A.), хроніст 125-126
 Гедеон див. Гедеон, митр.
 Гедимін, кн. литовський 348
 Гедиміновичі, князівський рід 356
 Гелерт І.-В. (Goelert J. V.), вч. 306, 324
 Гельцер Г. (Gelzer H.), вч. 223, 330, 348
 Гізісль І. див. Інокентій (Гізель)
 Гіреї, династія 503
 Гльонда Август, кард. 551
 Голубінський Є. див. Голубінський Є.
 Гумпльович М.-Е. (Gumplowicz M.), вч. 308
 Давид, цар 144
 Давид (Давыдь) див. Гліб
 Давид Великий, куропалат 223
 Давидович Богдан, вірменин львівський 85

- Давидович Григорій-Петро, свящ. вірмено-католицький 479
- Давріжеці Аракел вардапет (Даврижеці Аракел, Arakel z Tebryzu, Dawrižec' i Arak'el, Դավրիժեցի Առաքել վարդապետ), вч. 200, 393
- Дан Д., вч. 241
- Даниил Федорович (Данило), кн. (гіпотет.) 238, 324
- Данилевский И. Н., вч. 176
- Данило (Паломник), ігумен 5, 142
- Данило Романович (Данило I Романович, Daniel), кор. галицько-волинський 61-62, 166, 248, 299-300, 303, 305-307, 314-321, 323-327, 329-334, 347, 349
- Данлоп Д. М. (Dunlop D. M.), вч. 219
- Дарбинян М. О., вч. 65, 69
- Дашкевич Р., генерал-хорунжий армії УНР 26, 533
- Дашкевич Я. Р. (Степанів Я., Я. Д., Dachkévytch J., Dachkévytch Ya., Dashkevitch Ya., Daszkevych Ja., Daszkiewicz J., Stepaniv Ja.), вч. 5-6, 8, 18, 22, 28-29, 33, 42, 45, 49-50, 52-54, 59-60, 62, 64-65, 68, 72, 75, 88, 90, 96, 102, 104, 106, 108-110, 113, 124, 126, 134, 137-138, 142-144, 148, 150, 156, 161, 163, 166-167, 169-170, 174-175, 178-180, 182-183, 186, 189-190, 195, 197-199, 203-205, 209, 215, 229, 236-237, 240, 246, 249, 268, 271, 274, 278, 298, 303, 323, 326, 331-332, 334, 337, 338-341, 349, 351, 360, 362-363, 368, 381, 383-385, 391-393, 397, 405, 410, 414, 422, 431-433, 443, 449-450, 460-461, 464, 472, 476, 481, 484, 486-493, 495, 510, 513-515, 519, 521, 523, 525, 530, 537, 540, 542-543, 548, 551, 557, 560, 562
- Дашян А. (Dashian J.), вч. 481-482
- Дегтярьов М., вч. 131
- Деметрз, кн. 209-210
- Дени Ж. (Deny J.), вч. 295, 449, 461-462
- Денисов А., старообрядець 266
- Дер Закария (dèr Zak'aria, Zacharyasz), свящ. 451, 453, 455
- Дер Лукашович Греско (Дер Лукашовиц Греско, dèr Luk'ašovic Grèsk'o, dèr Lu- k'aš oylu Grèsk'o), вірменин львівський 423-431, 443
- Дер Мелькизет див. Мелхиседек
- Дер Микаел (dèr Mìk'ayjèl oylu Šimk'o), вірменин львівський 425, 428-429, 443
- Дер Нерсес (Njersèsning Holub vòyt' oylu, Norses, Norses Woytowicz), вірменин, син Холуба 451, 453, 455
- Дефіе Ж.-І. (Дефійе, Desfilles J. I.), вч. 65-66, 340
- Дехтярьова Н. А., вч. 509
- Дешиця М., вч. 543
- Джагукян Г. І. (Ջաղուկյան Գ.), вч. 490
- Джафар ібн-Мугаммед Абу Машар (Абу Машар), астролог арабський 101
- Джінгісхан, хан монгольський 192
- Джованни де Торрес, архієп. 239
- Джухасці С., вч. 490
- Дзюбенко Н., вч. 133
- Диба Ю., вч. 165, 339-341
- Димитрий Зуб, кн. 242
- Діонісій, єп. білгородський і обоянський 524
- Діонісій, патр. константинопольський 471
- Діонісій (Балабан), митр. київський 469
- Діонісій псевдо-Ареопагіт, філософ давньохристиянський 359
- Дмитрий (Тупталенко), митр. ростовський 266
- Дмитрієвский А., вч. 178
- Дмитро Детько, боярин 348
- Дмитро-Любарт (Любарт-Дмитро), кн. володимирський 343, 348
- Довбищенко Г. В., вч. 58
- Довгич В., вч. 555
- Долгерт І., вихрещений єврей 530
- Долженкова І., вч. 133
- Домажирський-Шестакович М., худ. 518
- Домбровський О. (Домбровский О.), вч. 55, 59, 71, 132
- Домбровський Ф. (Домбровский Ф.), вч. 306
- Доношович П. Б., худ. 57
- Донцов Д., вч. 160, 539
- Дорошенко П., гетьман 402
- Досифей, патр. ерусалимський 471
- д'Отто Р., вч. 66

- Драгоманов М., вч. 386
 Драгомира, кн. 164
 Дро, ген. 550
 Дробат С., диякон-мон. 550
 Дружин В. Г., вч. 266
 Дубнов С., вч. 523, 527
 Дульян, політ. діяч вірменський 550
 Дунін-Борковський В., козацький діяч 416
 Дюрер А., худ. 57
- Евсевий Кесарійський (Eusebius), хроніст 380
 Еганян, вч. 462
 Егерев В. В., вч. 185
 Езян Г., вч. 241
 Емін М. (Эмин Н.), вч. 178, 180, 223, 273-275, 277-278
 Ергенсен А. Д., вч. 235
 Еремін І. П., вч. 252, 262-264
 Еремян С. Т., вч. 170, 210, 215, 235
- Євгеній (Болховітінов) (Болховитинов Е.), митр., вч. 248, 267, 348
 Єзекііл, старець 359
 Єлисавета І (Єлизавета Петрівна), цариця московська 524-525, 527, 530
 Ємельянов В., вч. 553-554
 Єпіфаній Премудрий, мон. 124
 Єремія II, патр. константинопольський 394
 Єрушальмі В., газзан 331
 Єфстафій див. Аврам
- Ждан М., вч. 348
 Жданов І. Н., вч. 122
 Жигимонт Корибут, кн. 356
 Жидовин Ф., письм. 358, 360
 Жила В. (Żyła W.), вч. 75, 185
 Житецкий П., вч. 112
 Жужанна див. Норсесович Зузанна
 Жуковська Л. П. (Жуковская Л. П.), вч. 173, 266
- Загіба Ф., вч. 52
 Задик, вірменин львівський 455
 Заїкин В. (Заикин В., Zaikun V.), вч. 173, 328-329
- Зайончковський А. (Zajczkowski A.), вч. 309, 331
 Зайончковський С., вч. 348
 Залозецький В. (Залозецкий В., Zaloziecku W. R.), вч. 184-185, 230
 Замалєєв А., вч. 555
 Затик, переписувач вірменський 295
 Захарій див. Схарія
 Захарія (Копистенський) (Копистенський З., Копыстенский З.), архим. києво-печерський 104, 127-128, 146, 152, 154
 Захарія Дзагєці, католикос вірменський 138
 Захаряєвич Франциск-Ксаверій де Абгаро (Захариасевич Ф.-Кс., Zacharyasiewicz F.-X.), історик вірменський 237-238, 240, 492-493
 Захно (Захно), вірменин львівський 451, 455
 Захнович, свящ. станіславський 484
 Захнович Х., худ. 57
 Захнович Якуб (Zachnowicz Jakób), вірменин 453, 455
 Заходер В., вч. 173
 Заяць Ю., вч. 92
 Зеноб Глак, ігумен 209, 213
 Зєрнін О., вч. 349
 Зимин А. А., вч. 139, 151
 Зігаден Є., теолог 177
 Зіморович Й.-Б., вч. 512
 Зінченко Ю. І., вч. 509
 Знаменський П., вч. 348
 Знойко О., історик 556
 Зоврян Г., вч. 240
 Зограбян О., вч. 240
 Зосима, диякон 111
 Зосима, митр. московський 143
 Зоц В., вч. 555
 Зубрицький Д. (Зубрицкий Д., Zubrzycki D.), вч. 240, 300, 303, 306-307, 347-348, 394, 513
 Зузанна див. Норсесович Зузанна
- Івакин Г. див. Івакін Г.
 Іванис, віт вірменський 434
 Івасковиц Ян див. Голубович-Іваскович Ян
 Игор, кн. київський 219
 Ідриси-ал див. Ідрісі

- Изяслав I (Изяслав-Дмитрий Ярославич), великий кн. київський 243-245, 263
 Изяслав II Мстиславич див. Изяслав II Мстиславович
 Иларий, мон. 263
 Илларион див. Іларіон, митр.
 Ильин М., вч. 143
 Ильинский Г., вч. 220, 222
 Иоанъ (Ioan", Yovhannēs, Ἰωάννου) 280, 283
 Иоанн, ігумен києво-печерський 253, 255
 Иоанн I (Иоанн II, Іван Продром, Йоан I, Продром Христос), митр. київський 175, 194, 258-261
 Иоанн Златоуст (Иоанн Златоустый) див. Йоан Золотоустий
 Иоанн Мамиконян, єп. вірменський 209
 Иованес (Howanes, Ἰωάννης), вірменин 87
 Ираклий, імпер. візантійський 220
 Исая, єп. новгородський 255
 Исакович Леон, вірменин львівський 85
 Исидор див. Исидор
 Ислейф, єп. 234, 236
 Истрин В. М. (Istrin V.), вч. 109, 140, 142, 225
 Исхāk ибн Исма'йл, емір 216

 Ібн Батуґа, хроніст арабський 193
 Ібн Кемаль, хроніст турецький 40
 Ібн Русте, хроніст арабський 173
 Ібн Фадлан, хроніст арабський 168
 Івакін Г. (Ивакин Г.), вч. 179
 Іван, митр. галицький 344, 346
 Іван, митр. галицький 347
 Іван III, цар московський 124
 Іван (Бучко), архисп. 541-542
 Іван Васильович, великий кн. московський 136, 143
 Іван Грозний, цар московський 104, 124
 Іван Продром див. Иоанн I
 Іванов П., вч. 348-349
 Іванова Т., вч. 53
 Іванович К., свящ. київський 146, 153
 Іванович Ф. див. Сак
 Ідрісі (ал-Идриси, аль-Идриси, аль Ідрісі), хроніст 100, 168, 289

 Изидор, патр. константинопольський 343
 Израель Орі, вірменський діяч 412
 Изяслав II Мстиславич (Изяслав II Мстиславич), кн. київський 175, 261, 263
 Іларіон (Илларион), митр. київський 122, 138, 140, 149, 156, 158, 175, 183, 194
 Іловайський Д., вч. 348
 Інокентій, ігумен 526
 Інокентій IV, папа римський 166, 327, 334
 Інокентій (Гізель) (Гізель І.), архим. 104, 129
 Іпатій (Потій) (Росієй Н.), митр. київський унійний 149-150, 360, 418
 Ісаак, псевдокатоликос 177
 Ісаак (Ісакович), архисп. вірмено-католицький 481
 Ісак, єврей 529
 Ісакій (Борискевич), єп. луцький і острозький 144
 Ісая (Копинський), митр. київський 147-148
 Ісидор, митр. київський 226, 391
 Ісиченко І., вч. 132
 Іцек (Павло), вихрещений єврей 529

 Йа'кӯбї (аль-Йа'кӯбї), історик і географ арабський 216-219, 221
 Йоаким, патр. московський 469
 Йоан, єп. кипрійський 179
 Йоан, староста львівський 337
 Йоан I див. Иоанн I
 Йоан VI Кантакузин, імпер. візантійський 343
 Йоан VIII, папа римський 164
 Йоан XIV Каліка, патр. константинопольський 343, 345
 Йоан Золотоустий (Иоанн Златоуст, Иоанн Златоустый, Johannes Chrysostomus), св. 128, 146, 152, 261, 266, 382
 Йоан (Керемович), єп.-суфраган львівський вірмено-католицький 482
 Йоаннесов (Йовганнісіянц) див. Шоврян М.
 Йов (Борецький), митр. київський 104, 128, 146, 153
 Йозефович И.-Ф., вч. 242
 Йосафат (Кунцевич), архисп. полоцький 33

- Йосип, єврей 357
 Йосиф див. Волхвович Арон
 Йосиф, митр. галицький 344, 346
 Йосиф II, імпер. австрійський 331
 Йосиф (Нелюбович-Тукальський), митр. київський 469-470
 Йосиф (Сліпий), кард. 18, 93, 536, 538-540, 542
 Йосиф (Шумлянський), єп. львівський 476
 Йосиф га-Машбір (Йосиф бен Самуїл газзан бен Ісаак), вч. 311-314, 330, 333
 Йосиф Санін, ігумен Волоколамського монастиря 124
- Кавалерідзе І., архітектор 156
 Кавелин Л. А., вч. 178
 Кагане, рабин 27
 Каганкатуаці Мовсес (Каланкатуаці Мовсєс, Kałantakuac'i Movsēs), хроніст 186-188
 Кадєєв В., вч. 53
 Каєтанович Д. (Каєтанович Д., Kajetano-wicz D.), генеральний вікарій вірменський 69, 75, 82, 85, 88, 478, 484, 549-551
 Казимир III Великий (Казимир Великий), кор. польський 167, 303, 330, 343, 345-348, 350, 511
 Каковкин А., вч. 60, 181
 Каланкатуаці Мовсєс див. Каганкатуаці Мовсєс
 Калікст III, папа римський 270, 381
 Калинець І., вч. 137
 Калнишевський П., кошовий отаман 527
 Кальвін Ж., протестантський діяч 376
 Кальві Л., вч. 406
 Каманин І. М., вч. 523, 527
 Каменаці Степанос Рошка див. Рошка Степанос
 Канигін Ю., вч. 555
 Каплан-баша, військовий діяч османський 482
 Капраль М., вч. 512
 Капрусевич Габриель (Капровський, Капрусь, Капручо), міщ. львівський вірменський 456
 Капустин А. І. див. Антоний, вч., архим.
- Каразин В., вч. 131
 Карамзін М. (Карамзін Н.), вч. 267, 348
 Карачоні Я. (Karácsonyi J.), вч. 318
 Каргер М., вч. 213
 Карл IX, кор. французький 383
 Карл Великий, кор. 141
 Карматаняєц О., друкар 57
 Каро Л., вч. 513
 Карпіні П'яно Джованні де (Карпіні П'яно де), францисканець, місіонер 137, 166, 317
 Карпов Г., вч. 129
 Карташев А. (Карташов А.), вч. 116, 349
 Картер Дж., президент США 561
 Каргузов, ген. 113
 Касіан Христофор, вірменин львівський 477
 Каспрович З., вч. 395
 Каталано П., вч. 143
 Катерина І, цариця московська 522, 524, 527
 Катерина II, цариця московська 527
 Квапінський В., свящ. 550
 Кеворкянц Юрко (Кеворович, Кеворянц), вірменин кам'янецький 295
 Келтуяла В., вч. 263
 Кєніг Л., друкар 378
 Кеппен П., вч. 240, 322
 Кий, легендарний кн. київський 115, 120, 210-211, 213-214
 Кипчак, татарський рід 503
 Киракос Восточный (Аревельци), вардапет 296
 Кирило (Коурило), митр. київський 153, 316, 329, 349
 Кирило Єрусалимський, св., патр. єрусалимський 142, 149
 Кирило Філософ див. Костянтин, св.
 Киркор, батько Хачка (Kirkör), вірменин 451, 455
 Киркор, син Голуба (K'irk'or, K 'irk'or Holub oğlu), вірменин 425, 429, 443
 Кисіль А., магнат 406, 417
 Кіляр Альберт (Войтіх), львівський муляр 67
 Кісь Р., вч. 144
 Климент III, антипапа 175, 258, 259-261

- Климент Охридський, просвітител ь болгарський, св. 174
Климентій (Клим), папа римський 144, 155, 157
Климентій (Смолятич) (Клим Смолятич), митр. київський 116, 158
Климов Г. А., вч. 169
Кльонович С.-Ф. (Acernus S. S., Kłopowicz [S. F.]), поет 145, 154
Кляусбунд, ген. 483
Книш Я., вч. 340
Кобычев В., вч. 215
Ковалевський А. П., вч. 168
Ковалевський І., писар козацький 526
Ковалевський М., вч. 131
Ковалівський А., вч. 101, 210
Коваль А. П., вч. 107
Ковальський Т. (Kowalski T.), вч. 325
Ковпак В., свящ. 15
Козачок В., вч. 543
Козлов А., військовий діяч 549
Кокін С., вч. 13
Колесса О., вч. 92
Колли Л., вч. 203
Колосок Б. В., вч. 56
Коляда Г. И., вч. 173
Комаріца Ф., єп. 559, 561
Коменський Я.-А., вч. 376
Кондаков Н., вч. 230-231
Кониский Г. (Кониский Г.), вч. 149, 267
Кононенко В., вч. 47
Константин (Преславски), єп. 174
Константин VII (Константин VII Порфирогенит, Константин Порфирогенит) див. Костянтин VII Багрянородний
Констанція, королева угорська 318, 320, 349
Коньяк І., вч. 512
Копистенський З. (Копыстенский З.) див. Захарія (Копистенський)
Коптілов В. В., вч. 107
Копчак С. І., вч. 310
Корзухина Г. Ф., вч. 186
Корінний М. М., вч. 131
Корнєєв А., вч. 553
Корхмазян Е., вч. 55
Кос А., вч. 67, 341
Косинський К., військовий діяч 401
Костандін V, католикос 336
Костельник Г., протопрєсвітер 18, 543-547
Костомаров Н., вч. 522
Коструба Т., вч. 329
Костянтин (Кирило, Кирило Філософ), св. 51-54, 156-157, 192
Костянтин (Чехович), єп. перемишльський 544-545
Костянтин II, митр. київський 270
Костянтин VII Багрянородний (Константин VII, Константин VII Порфирогенит, Константин Порфирогенит, Константин Багрянородний, Костянтин Порфирородний), імпер. візантійський 137, 163-164, 172, 219-221, 225, 283
Костянтин IX, імпер. візантійський 284
Костянтин Василь Острозький, кн. 401
Костянтин Великий (Костянтин), імпер. римський 120, 151-152, 158
Костянтин Кавасіле, архип. діррахійський 179
Костянтин Порфирородний див. Костянтин VII Багрянородний
Косцюв З., вч. 60
Коткова С. И., вч. 250
Котляр М. Ф. (Kotliar N.), вч. 113, 337, 555
Коурило див. Кирило, митр. київський
Кох Г., вч. 143
Кравс А., ген. 113
Красковська Л., вч. 185
Крекотень В., вч. 263
Крив'як Б., журналіст 31
Кривонос Н., вч. 480
Криворучко Ю., вч. 141
Крижанівські, козацький рід 526
Кримський А., вч. 178
Крип'якевич І. (Крипякевич И.), вч. 165, 215, 240
Кричевський М., полк. 416
Кричинський А., вч. 509
Крістосатур, свящ. 63
Крук В., чиновник 47
Крупницький Б., вч. 143
Крусінський Ю.-Т. (Крусинский Ю.-Т., Krusiński J. Th.), вч. 62, 240, 242

- Крюков В., вч. 102
 Куар, кор. вірменський 209-210
 Кубарев А., вч. 263
 Кубійович В., вч. 539, 541
 Кузнецов В. А., вч. 186
 Кузнецова Є. Г., вч. 509
 Кузьменко В., кошовий отаман 148, 175
 Кузьмин А. Г., вч. 118
 Кукізов див. Мардехай Кукизівський
 Кульчицький С. (Kulchitsky S.), вч. 113
 Кунасевич С. (Kunasiewicz S.), вч. 301, 306-307, 513
 Кунік А., вч. 348
 Купчинський О., вч. 345
 Курбагов Г. Л., вч. 184
 Курбис Б. (Kürbis B.), вч. 247
 Курило, печатник кн. Данила 326
 Курицин Ф., дяк московський 357
 Куртиев Р., вч. 509
 Кухар Р. В. (Володимир Р.), вч. 133
 Кучук-Говганнісянц Х. див. Шоврян М.
 Кучук-Йоаннесов Х. (Кучук-Йоаннісянс Х.) див. Шоврян М.
 Кушнерян К., вч. 241
- Лавріненко Ю., вч. 131
 Лавров И., вч. 267
 Лагодівський М., шл. 395
 Лазар (Баранович), архієп. чернігівський 144, 469, 522
 Лазарев В., вч. 185, 227, 230, 232
 Лазаревич Андрей, вірменин львівський 71
 Лазаревский А., вч. 524
 Лант Г. Г., вч. 53
 Лапушинская Е., вч. 60
 Ласицкий Я. (Lasicii J.), вч. 375-383
 Лагинович Адальберт-Григорій, вірменин львівський 477
 Латышев В. В., вч. 220-221
 Лебединцев П. Г., вч. 174
 Лебо (Lebeau Ch.), вч. 220
 Лев II, кн. галицько-волинський 348-349
 Лев V (Лев Армянин), імпер. візантійський 220, 222
 Лев Данилович (Лев I), кн. галицько-волинський 299, 304, 306, 314-315, 318-319, 326-327, 344-346, 348-350
- Левицкий М. (Lewicki M.), вч. 217-218, 431
 Левицький Д., свящ. 480
 Левицький О. (Левицкий Е.), вч. 304
 Левченко М. В., вч. 118
 Легаці С., худ. 57
 Легаці Симеон дпір (Лехаці, Լեղացի Միսակի ըզիր), хроніст 64-65, 69-70
 Лейбович Аврам (Антоній), вихрещений єврей 529
 Леонард (Слончевський), єп. римо-католицький 366-367
 Леонович Абрагам, газзан у Галичі 300-304, 306, 309-310, 313, 332-333
 Леонович Е., вч. 306
 Леонтій (Боболинський), єромонах 148
 Леонтій (Ростовський), єп. ростовський і суздальський 122
 Лепейр Ж., політик 561
 Лехаці див. Легаці Симеон дпір
 Лехіцький Ч. (Lechicki Cz.), вч. 368
 Лидов А. М., вч. 142
 Линниченко І. (Линниченко И.), вч. 240, 247-248, 250, 325
 Липа Ю., вч. 104, 131, 157, 160
 Липинський В., вч. 416
 Липка Р. М., вч. 60
 Литаврин Г. Г., вч. 270
 Літєвський Н. М., вч. 306-307
 Ліхачов Д. (Лихачев Д. С.), вч. 106, 117, 171, 183, 210, 213, 215, 252
 Лобович Аврам (Григор'їв Ілля), вихрещений єврей 529
 Ловмянский Г. (Łowmiański H.), вч. 218, 221
 Логвин Г. Н., вч. 55, 60, 181, 184, 227, 230, 232
 Лозінський В., вч. 55
 Лопухін Л., дяк російський 470
 Лука див. Тодіусович (Андрусович) Лейба
 Лука Жидята, єп. новгородський 358
 Лукашенко О., президент Білорусі 561
 Лукомський Г. (Loukomsky G.), вч. 112, 154
 Лукомський Ю., вч. 95, 340
 Лутовідзький, шл. 416
 Львова З. А., вч. 186
 Лыбедь, легендарна кн. київська 210
 Любарт-Дмитро див. Дмитро-Любарт

- Любельчик А. (Bochnensis A.), вч. 363-368, 375
- Любимов Л., вч. 186
- Любомир (Гузар), кард. 26
- Любченко В. Ф., вч. 67
- Лютер М., протестантський діяч 394
- Ляховський І., свящ. 550
- Ляхочестрицький, шл. 521
- Лященко А. И., вч. 220, 263
- Мазепа І., гетьман 130, 148-149, 160, 409, 518, 522
- Мазірянц Л. (Uščirjanc L.), вч. 479
- Мазур О., вч. 339
- Маймонід, вч. давньоєврейський 361
- Макаренко М., вч. 228
- Макарій (Булгаков) (Макарий), митр., вч. 125, 139, 151, 260-262, 345, 348
- Макарій (Оксіюк), митр. 536-537, 550
- Македон Н. Л., вч. 509
- Маклер Ф. (Macler F.), вч. 75, 85, 170, 223, 233, 236, 240, 367
- Максим Филимонович див. Мефодій (Филимонович)
- Максим, митр. галицький 345
- Максим, патр. константинопольський 112, 154
- Максименко Ф., вч. 536
- Малецький А. (Malecki A.), вч. 376
- Малицький Н., вч. 221
- Мальшевський І., вч. 116
- Мамиконяни, нахарарський рід 209
- Манман (Манъман), полководець татарський 316, 318
- Мансур, татарський рід 503
- Мануил I Комнин, імпер. візантійський 268-269
- Манчелі (Uščęć[h]), міщ. 85
- Маньковський Т. (Маньковский Т, Mańkowski T.), вч. 55, 64, 71-73, 75-76, 80-82, 85, 87-88, 336
- Мардехай Кукизівський (Кукізов, Мардехай бен Нісан га-Сакен), вч. 312, 331
- Мареш Ф. В., вч. 53
- Мариан (Marianes, Ušrřwš), вірменка 87
- Маріньоллі Д., хроніст 193
- Маркварт И. (Marquart J.), вч. 169, 216-218
- Маркевич А. И., вч. 322
- Маркевич Н., вч. 267
- Марко, митр. галицький 344, 346
- Маркович А., полк. лубенський 523
- Маркович Я., генеральний підскарбій 526
- Марковичі, козацький рід 416, 526
- Марковичі-Маркевичі, рід 524
- Марр Н. Я., вч. 188, 210-213, 222
- Мартин, мон. вірменський 207, 265-267
- Мартинко, гусит 356
- Маслов С., вч. 130
- Масуді див. Абу-л-Хасан Алі аль Масуді
- Матевосян А. 85
- Матеос, хроніст 295
- Маттей Паризький, хроніст 327
- Махновець Л. С., вч. 108, 142
- Мацейовський Й., вч. 513
- Меггес, кор. вірменський 209-210
- Меженко Ю., вч. 536
- Мейєндорф Й., вч. 348-349
- Меланавор Нікогос (Цахкарар), худ. 59
- Мелетій (Смотрицький) архиеп. полоцький, полеміст 394, 472
- Мелетій (Хребтович), єп. берестейський 112
- Мелетій I Пігас, патр. александрійський 149, 418
- Меликсет-Бек Л. М., вч. 59, 178, 181, 186, 188, 212, 214, 256, 268, 277, 279-280
- Мелкісет, католікос 57
- Мелхиседек (Дер Мелькизет, Melchisedech, Mjel'kisët), католікос 452-453, 455, 458, 460
- Мельников П. И., вч. 266
- Мельничук О., вч. 102
- Менглі Гірей, хан кримський 111
- Меншиков О. (Меньшиков А.), генерал-фельдмаршал 522-523
- Месроп I, католікос 62, 199, 336
- Мефодій (Филимонович) (Максим Филимонович), єп. мстиславський, намісник Київської митрополії 147, 469-472
- Мжанович А., свящ. 393
- Микаелян В. А. (Mik'ayelyan V.), вч. 59, 236-237, 241, 243-244
- Микита Затворник, єп. 358
- Микола, посол угорський 317-318

- Микола Торосович (Николайос дер Торосович, Николай Торосович, Нікогос Торосян, Mikołaj Torosowicz, Нікогос Торосянц, Нікола Торосян, Mikolay Torosowic, Nigōyayōs Tōrosović, Nicolai Torosowic, Nikolos Tōrosyanc'), архієп. вірменський 203, 391-395, 411, 435, 449-451, 453-460, 465, 476, 482, 488-489, 495
- Миколайович С., вч. 395
- Микуцкий С. (Mikucki S.), вч. 246
- Миновский В. (Minorsky V.), вч. 217-218
- Миролобов Ю., вч. 553
- Миронѣгъ (Μερονῆος, Mironēh", Ὑἱρὸνύκην) 280, 283, 285, 288
- Мирослав (Марусин), архієп. 541-542
- Миско сын Богдана (Misk'ο Bohdan oγlu), вірменин львівський 427, 431, 443
- Митрофан II, патр. константинопольський 175, 226
- Михаил IV, імпер. візантійський 235
- Михаил V, імпер. візантійський 235
- Михаїл, архистратиг 155, 157
- Михайло VII Дука, імпер. візантійський 103, 117
- Михайло (Мельник), єп. 18, 546
- Михайло (Сирин) (Михайло Сирієць), митр. київський 159, 193
- Михайло Всеволодович, кн. чернігівський 329
- Михайло Клопський (Салос), мон. у Клопському м-рі 124, 152
- Михайло Литвин (Михалон Литовец, Michalonis Littuani, Michalonis Lituani), хроніст 361, 378, 383
- Михайло Оленькович, кн. 357, 360
- Михайлович Семен див. Мордухів Мойсей
- Михалко (Miχalk'ο), вірменин львівський 429
- Михалон Литовец див. Михайло Литвин
- Михальський Д. (Михальский Д.), вч. 240, 248
- Михно, міщ. вірменський 295
- Мицик Ю., вч. 521
- Мицько І., вч. 339-341
- Мишанич О., вч. 543
- Мірчук І., вч. 143-144
- Мкртчян Р. В., перекладачка 487, 490
- Мніх Яков, мон. 139, 260, 272
- Мовсес III, католикос 394, 459, 488
- Могитич И. Р., вч. 64, 185
- Могитич Р., вч. 514
- Могучій, темник монгольський 317
- Модестович Иван див. Шмойлович Берко
- Мозес бен Маймонідес, хроніст 359
- Мойсей, єврей київський 357
- Мойсей бен Якуб, рабин 357
- Молдован А. М., вч. 139, 149, 156, 175
- Мордух (Федоров Стефан), вихрещений єврей 529
- Мордухів Мойсей (Михайлович Семен, Мордухов), вихрещений єврей 528-529
- Мошак М., красзнавець 480
- Мошко (Григор'їв Семен), вихрещений єврей 529
- Мстислав Изяславич, кн., син Изяслава Ярославовича 243, 245
- Мстислав II Изяславич, великий кн. київський 270
- Мугаммад бен Абу ал-Вагабі, реліг. діяч 501
- Музафаров Р., вч. 509
- Мунк П. А. (Munch P. A.), вч. 234-235
- Мурадян П. М., вч. 170, 181
- Мурянов М. (Мурьянов М. Ф., Muryanoff M.), вч. 119, 123
- Мусаев К. М., вч. 310
- Мутаваккил (аль-Мутаваккил), халіф 216
- Мхітар Гош (Мхитар Гош), законодавець 177
- Мышко Д. И., вч. 233
- Мюллер Л. (Müller L.), вч. 118, 123, 272
- Навасарт (Նավասիրտ), вірменин 88
- Навроцький О., сотник 538
- Назарук О., письм. 539
- Наливайко С., вч. 555
- Наливайко С., гетьман 401
- Настя, дружина гетьмана І. Скоропадського 524
- Наулко В. И., вч. 310
- Наумов Ф., міністр-резидент 522
- Нельговський Ю. П., вч. 228
- Немирич Ю., полк. 416

- Непомнящий А., вч. 484
 Нерсес Шноргалі, католикос 183, 188
 Нерун, боярин 344
 Нестор, літописець 120, 122, 250, 272
 Несторій, патр. константинопольський 192
 Никита, єп. новгородський 255
 Никита (Будка), єп. 542
 Никитенко І., вч. 132
 Никифор див. Чудиків Юда
 Никифор І, митр. київський 175, 194, 258, 260
 Никифор Каліст, вч., мон. 119
 Николай, єп. тмутороканський 255
 Нигалайос дер Торосович див. Микола Торосович
 Николишин Д., вч. 131
 Никон, патр. московський 469-470, 472
 Никон, св. 177
 Никорович М., свящ. 483
 Нифон див. Ніфонт
 Нікогос, єп. 202
 Нікольський М. (Нікольський Н.), вч. 139, 262, 274-275
 Нісан, гахам 311-312
 Ніфонт (Нифон), митр. галицький 343, 345, 348
 Новосад М., вч. 132
 Новосельцев А., вч. 217-218
 Норсес (Nòrsès), батько Вартика Норсесовича 428-429, 436, 443
 Норсесович Вартик (Норсесович Бартош, Nòrsèsovic Bartoš, Vartik', Vartik' Nòrsès ohlu, Vartik' Nòrsès oylu), вірменин львівський 423-432, 436, 443
 Норсесович Зусанна (Жужанна, Шушанна, Šušanna, Zuzanna), дружина Норсесовича Вартика 423-425, 428-429, 431, 443
 Обертынский З. (Obertyński Z.), вч. 63, 198, 365, 391, 435, 456-457, 493-495
 Ованес, худ. 59
 Ованнес, єп. адріанопольський 459
 Оврамів Гірш (Сергіїв Федір), вихрещений єврей 529
 Овсійчук В. А., вч. 55, 59, 185
 Огієнко Іван (Іларіон), вч., митр. 557
 Оглоблин О., вч. 143, 147-149, 267
 Одерборн П. (Oderborn P.), хроніст 125-126
 Оксіюк Й., вч. 132
 Олег, кн. київський 106-109
 Олександр Добрий, госп. молдавський 202, 337
 Олексій Михайлович, цар московський 147, 154, 469
 Олексій, митр. київський 344
 Олельковичі, князівський рід 356
 Олена, кн. 357
 Ольга, кн. 124-125, 138, 156, 159
 Ольшевская Л. А., вч. 124
 Оляничин Д., вч. 356
 Опаріна Т., вч. 421
 Орбелі Й. (Орбели И.), вч. 186, 233
 Орбелян Степанос, хроніст 217
 Орбінич М. (Orbini Rauseo M.), хроніст 125-126
 Орбінський П. Д., вч. 114
 Оріген, теолог 119
 Орлик П., гетьман 526, 530
 Острогорский Г., вч. 225
 Павенцький Л., юрист 540
 Павленко Г. І., вч. 127
 Павло див. Іцек
 Павло, єп. антіохійський 176
 Павлов А. С., вч. 175, 226, 260, 330, 342, 348-349
 Павлов М., політ. діяч 114
 Паїк В., вч. 113
 Паїсій, патр. єрусалимський 146
 Паліїв Д., політ. і військ. діяч 539
 Палли Х., вч. 475
 Палуник, рід 211
 Пандіт З., вч. 517
 Панос, вірменин львівський 63
 Пападопуло-Керамевс А. И., вч. 138
 Паповян А. А., вч. 177
 Пасечник Я. (Pasicznik J.), вч. 551
 Паславський І., вч. 356
 Пастернак Я., вч. 93-94, 305
 Пасхалис III, антипапа 270
 Патрило І., вч. 385
 Паулер Д. (Pauler Gy.), вч. 318
 Пашкевич Г., вч. 52, 348

- Пашуто В. (Pašuto V. T.), вч. 143, 317, 326, 329, 349
- Пеетерс П. (Peeters P.), вч. 276, 296
- Пеленський Є. Ю. (Pelenski J., Peleński J.), вч. 132, 184
- Пелеш Ю., вч. 348
- Перетц В. Н., вч. 146
- Перехрист, полк. у Бугогардівській паланці 526, 530
- Пернер Ф., гравер 341
- Перноєр Ф., вч. 66
- Петахія з Регенсбурга, єврейський мандрівник 137, 321
- Петлюра С., політ. діяч 113
- Петричи С., філософ 375
- Петро, архиеп. галицький 166, 299-300, 305, 313-315, 327-330, 334, 349
- Петро, єп. вірменський 234
- Петро, митр. галицький 330, 343, 347
- Петро, митр. київський 345-347
- Петро І, воєвода молдавський 199, 337
- Петро І (Петр І, Петро Великий), цар московський 104, 130, 148, 265-267, 482, 522-523
- Петро ІІ, цар московський 524
- Петро Акерович (Гайкар/Гікар), боярин, ігумен монастиря Св. Спасу у Києві 166, 194, 328
- Петро (Могила), митр. київський 129, 147, 392-393, 403, 411, 514
- Петров В., співробітник ЧК 547
- Петров Є., актор 530
- Петров М., старообрядець 266
- Петрович Г. (Petrowicz G.), вч. 200, 203, 366, 379, 385, 391, 393, 405, 457-460, 488, 493, 549
- Петровській С. В. (Петровский С. В.), вч. 119
- Петрук О., журналіст 543
- Петрушевич А. С. (Петрушевич А.), вч. 92, 165, 237, 240, 247-248, 304-307, 309-311, 313-314, 319, 325, 348, 482
- Пештемалчян Г., вч. 296
- Пиотровский Ю. див. Пйотровский Ю.
- Питирим, єп. нижегородський 267
- Пиду Л.-М. де Сент-Олон (Пиду Л.-М. де Сент-Олон, Pidou L. M.), мон.-театри-
нець 58, 65, 69, 182, 200-201, 242, 367, 392-393, 397, 405, 456, 476, 490-491
- Піліппос, католикос 392
- Пінгірян Г., вч. 385, 393, 457
- Піоро І. С., вч. 53
- Пірзадович Б., свящ. вірмено-католицький 480
- Пйотровский Ю. (Пиотровский Ю., Piotrowski J.), вч. 64, 72-73, 75-76, 81-83, 85, 87-88
- Плакидин, піддячий 470
- Платон (Plato), філософ 23
- Плетнева С. А., вч. 321
- Плохій С., вч. 415-417
- Повстенко О., вч. 230
- Погодин А., вч. 120
- Погос, свящ. вірменський 481
- Подскальський Г. (Podskalsky G.), вч. 417-418
- Полетика Г., політ. діяч 267
- Поликарп, мон. 251-252, 255-256, 258
- Полонська-Василенко Н., вч. 143
- Полубояринова М. Д., вч. 186
- Попов А., вч. 178, 222, 261
- Попович М. В., вч. 114, 557
- Поппе А. В. (Поппэ А., Poppe A.), вч. 119, 177, 263, 272, 277-278, 285, 294, 329
- Поркшеян Х., вч. 241
- Поссевіно А., посол папський 125
- Приселков М. (Приселков М. Д., Приселковъ М. Д., Присьолков М. Д.), вч. 117, 122, 131, 252, 255-257, 259, 263, 271, 348
- Пріцак О. (Pritsak O.), вч. 53, 137, 161, 170, 307
- Проді Р., прем'єр-міністр 558-561
- Продром Христос див. Иоанн І
- Прокофьев Н. И., вч. 111
- Прокошин Ю., вч. 157
- Прусевич А. (Prusiewicz A.), вч. 74, 88
- Птолемей, вч. давньогрецький 221
- Пуцко [В.] (Poutzko B.), вч. 186
- Пушик С., письм. 49
- Пзрн П., видавець 377-378
- Рамм Б. Я., вч. 270
- Растреллі Б., архітектор 156
- Рафайл (Корсак), єп. пінський 393-394

- Рейзер К., вч. 561
 Ремпель Л. И., вч. 184
 Рыбаков Б. (Рыбаков Б., Rybakov B.), вч. 171, 213-215, 554
 Рибалко О., вч. 473
 Рибинський В., вч. 520, 523
 Рижский М. М., вч. 173
 Рискин А., вч. 134
 Ричка В., вч. 109-110, 138-139
 Ріпсіме (Гріпсіме), св. 177, 181
 Робинсон А. Н., вч. 119
 Розенберг А., політ. діяч 553
 Розов Н. Н., вч. 183
 Розумовський К., гетьман 527
 Ролле Й. (Antoni J., Rolle J. A.), вч. 241, 480
 Роман (Романъ) див. Борис
 Роман І Лекапенос, імпер. візантійський 225
 Роман Мстиславович, кн. галицько-волинський 344, 346-347, 349
 Ромашкан К., генеральний вікарій вірменський 549-550
 Ромбаутс Т., вч. 559
 Рорер Й. (Rohrer J.), мандрівник 331
 Ростислав Михайлович, кн. галицький 319, 321, 329
 Ростол див. Ярослав Мудрий
 Рошка Степанос (Рошка Степанос Каменаци, Рошкян, Roška S., Рнррш Унѣѣшѣицу), реліг. діяч, вч. 61-62, 73-74, 198, 240, 242, 335, 434, 484-485
 Рубан В., письм. 556
 Рудлицький В., вч. 513
 Ружицкий Э. И., вч. 391
 Рупп Р., політ. діяч 549
 Рыбаков Б. див. Рыбаков Б.
 Рюрик, кн. 124

 Саак Партев, св. вірменський 177
 Сагайдак М. А., вч. 179
 Сагайдачний П., гетьман 146, 160, 472
 Сайнц Фаустіно, папський нунцій 558
 Сак (Іванович Федір), вихрещений євреї 529
 Салюк А., вч. 339, 341
 Саляк Й., вч. 545

 Самватес (Баберд, Сембат, Семпад, Симбатес, Смбаг, Смбагаван), син візантійського імпер. Лева V 220-222
 Самоїлович І., гетьман 469
 Самуїл, євреї 357
 Самуїл (Мацейовський), єп. римо-католицький 365-367
 Сапега Адам-Стефан, кард. 551
 Сварник Г., вч. 190, 298, 368, 384
 Свешников И. К., вч. 64
 Свенціцький І., вч. 92
 Свидригайло, великий кн. литовський 201, 356
 Свирин А. Н., вч. 233
 Свідзінський В., поет 473
 Святоплук І, кн. великоморавський 164
 Святополк, кн. болгарський 153
 Святополк І Окаянный (Святополк, Святотьплькь, Сѣотьплькь, Staròlkas, Сѣот'Ік'', Sviator'Іk'', Σφατοπούλκος, Σφενδολόκος, Уншцо[І]шу), великий кн. київський 224, 271, 280, 283, 285-286, 289
 Святополк-Четвертинський С. див. Гедеон, митр.
 Святослав, кн. новгородський 219
 Святослав (Святоша) Давидович, кн. луцький 194
 Себ С., письм. 143
 Севортян Э. В., вч. 449
 Седельников А., вч. 117
 Сельский М., єзуїт 436
 Сембат (Семпад) див. Самватес
 Семенов Яків див. Горлинський Мойсей Йосифів
 Сен-Мартен А.-Ж. де, вч. 220
 Сентпетері І. (Szentpétery I.), вч. 318
 Сергіїв Федір див. Оврамів Гірш
 Сердюк Н., вч. 13
 Серебрянский Н. И., вч. 122, 152
 Сехалі бен Аарон Га-Коген, копіст 357
 Сецинский Е. (Съцинский Е.), вч. 69, 74
 Сигизмунд І, кор. польський 512
 Сигизмунд ІІІ (Сигизмунд Август, Zigmunt, Zygmunt), кор. польський 434-435, 452-453, 455, 457-459, 489, 505
 Сидоренко В. А., вч. 55, 59, 71
 Силенко Л., новоязичник 556

- Сильвестр (Косів, Косов), митр. київський 129, 147, 402, 470
 Сильвестр (Сембратович), митр. 150
 Симбатес див. Самватес
 Симеон, мон. вірменський 65
 Симеон, свящ. вірменський 294
 Симеон Іванович, кн. московський 343
 Симон, єп. суздальський 251
 Симонович Й., свящ. 483
 Синан, барон 201
 Синицина Н. В., вч. 143
 Сирахте (Uḫṣuḫṣṣṣ), міщ. 87
 Сіджеут, татарський рід 503
 Сіладі Л., вч. 47
 Сімон, свящ. вірменський 481
 Сірко І., кошовий отаман 39
 Січинський В., вч. 184-185
 Скалич С., реліг. діяч 15
 Скарга П., єзуїт 394
 Скаріна див. Схарія
 Скарявий, єврей 357
 Скворода Г., філософ 150
 Скорина Ф., друкар 361
 Скоропадський І., гетьман 522-524
 Скочиляс І. (Skoczylas I.), вч. 13, 347, 474
 Скурлатов В., вч. 553
 Слабченко М. Е., вч. 520, 527
 Слушкевич Э., вч. 391
 Смба́т (Смбатаван) див. Самватес
 Смба́тян Ш. В., вч. 187
 Смирнов В., вч. 322, 348
 Смірнов М. (Смирнов М.), вч. 345, 513
 Смоленский Д., вч. 172
 Смолька С., вч. 348
 Соболевський О. (Соболевский А.), вч. 122, 127, 138-139, 263, 287
 Соколов Н., вч. 513
 Соколов П., вч. 348-349
 Со́ликовський Я.-Д. (Соликовский Я.-Д.), архиеп. римо-католицький львівський 61, 238-239, 248, 324, 375, 410
 Соловйов С. (Соловьев С.), вч. 267-268, 349, 523
 Соломон, цар 135, 138, 140
 Солощенко Л., вч. 157
 Солтис І., свящ. 15
 Сосенко П., вч. 473
 Сперанский М. Н., вч. 263
 Срезневский И. И., вч. 107-108, 111, 151, 153
 Сруога Б., письм. 552
 Стажевський П., єп. римо-католицький 365
 Сталін Й., державний діяч 551
 Старокадомская М. К., вч. 322
 Староста В. див. Відунас
 Старченко Е. В., вч. 187
 Стасовъ В., вч. 186
 Стеенбок, ген. шведський 482
 Степан, єп. вірменський 234
 Степанів А., сотник УГА 26
 Степанів Я. див. Дашкевич Я. Р.
 Степанівна О., хорунжа УСС 26, 535, 538-539
 Степанов Н. В., вч. 173
 Степанос V Салмастеци (Степанос), католикос 57, 76
 Степанян Кіліан див. Галуст (Степанян)
 Степанян Н., вч. 89
 Стефан IV, госп. молдавський 357
 Стефан Баторій (Баторий, Stephan Batorii), кор. 238-239, 323-324, 377
 Стефан (Яворський), патріарший місцевоблюститель 266
 Стефанович Самуїл, свящ. 483
 Стжиговський Й. (Стжиговский И.), вч. 184, 233
 Стіпчевич Б., вч. 53
 Стоплькь див. Святополк I Окаянный
 Сторм Г., вч. 235
 Страх В., вч. 133
 Студинський К., вч. 92
 Суворов М., вч. 348
 Сулакадзе А., вч. 553
 Сурянин П., лікар 194
 Суттнер Е.-Х. (Suttner E.-Ch.), вч. 389, 392
 Суханов А., полеміст 126
 Схарія (Захарій, Скаріна, Схалія), астролог, кримський караїм 357, 360-361
 Сярчинський Ф., вч. 513
 Сѣцинский Е. див. Сецинский Е.
 Тамерлан, полководець 242, 514
 Тарафацький Шимка (Tarafaçki Šimk'o), вірменин 424, 427-428, 430-431, 443

- Гардіні Доменік, кард. 551
 Таронці Степанос Асохик (Таронци Степанос Асохик, Таронский Степанос Асохик, Taron Étienne Asolik de, Taron Stephanos von, Tarōnec' Step'anosi woy Asołkan), історик 180, 187-188, 223-224
 Татіан, несторіанець 53-54
 Таубе М. А., вч. 328
 Теодозій див. Федір Дмитрович
 Теодор див. Федір, митр.
 Теодорович Л., вч. 240
 Теодорос II, католикос 336
 Тер Григор (Տէր Գրիգոր), вірменин 87
 Тер Григор Варагеци (Григор), єп. вірменський львівський 62, 199, 336, 381
 Тер Исраэл, єп. вірменський 274, 277-278, 296-297
 Терпстра Д., католицький громад. діяч 558, 560-561
 Терренс М. Н., журналіст американський 562
 Тершаковець М., вч. 216
 Тетеря Павло, гетьман 412
 Тимчук, свящ. 26
 Тиридат, цар 173
 Тихомиров М., вч. 236, 241, 244, 342, 348-349
 Тихонравов Н. С., вч. 130, 268
 Тихонюк І. А., вч. 143
 Тісо Й., свящ. 28
 Тітов Хв., вч. 128, 146, 152, 155
 Тоган А. З. В. (Togan A. Z. V.), вч. 218
 Тодіусович (Андрусович) Лейба (Лука), вихрещений євреї 529
 Толочко П. (Толоцько Р. Р.), вч. 47, 113, 132, 171
 Толстой І., вч. 231
 Тома Аквінський, св., філософ 490
 Томашівський С. (Tomaszewski S.), вч. 318, 327-329, 348
 Томенчук Б., вч. 102
 Топорков Д., агіограф 124
 Торгільссон Арі Мудрий (Торгильссон Ари Мудрий, Savant Ari le, Thorgilsson A.), історик 170, 234
 Торосович А., алхімік львівський 174
 Травников С. Н., вч. 124
 Тріглянд Яків, вч. 312
 Троицкий И., вч. 249-250
 Трыярский Э. (Tryjarski E.), вч. 174, 391, 410, 432, 443, 449, 451, 460, 464
 Туманович М., свящ. 483
 Турій О., вч. 385
 Турсун-бег, хроніст турецький 40
 Тутеорді Г. (Тутеорди Г.), мон. 180, 188, 268-269, 271
 Тюпич А., вч. 74, 88
 Узбек, хан 40
 Узнанський І., лікар 530
 Унґлер Ф., друкар 365
 Ургасці М. (Մրհայեց'ի М.), хроніст вірменський 187-188
 Урсу Д. П., вч. 509
 Успенський Б., вч. 53
 Ушаков І., генерал-майор 154
 Фабер Й. (Faber J.), єп. віденський 125
 Фан Р. (Fahn R.), вч. 307, 309, 319, 331
 Фарухович Г., кустос вірменський 477
 Фарухович Х., кустос вірменський 481
 Фасмер М., вч. 512
 Федак С., громад. діяч 533
 Федір (Теодор, Феодор), митр. галицький 343, 346-348
 Федір Дмитрович (Теодозій, Федор Дмитриевич, Teodor Dmytrowicz), кн. 236-238, 240, 242-245, 247-249, 323, 325
 Федір Острозький, кн. 356
 Федор, єп. ростовський 270
 Федоров І., друкар 361
 Федоров Стефан див. Мордух
 Федорук Я., вч. 190, 298, 368, 384
 Федосеев Л., старообрядець 266
 Феогност, митр. київський 343
 Феодор див. Федір, митр. галицький
 Феодорит, митр. київський 347-348
 Феодосій Василевич, ігумен Києво-Михайлівського м-ря 147, 153
 Феодосій Грек (Феодосий Грек), ігумен Києво-Печерського м-ря 175, 244, 251, 261-264
 Феодосій Печерський (Феодосий Печерский), св. 137, 244, 249-251, 259, 263-264

- Феофан (Прокопович), митр. 130, 148-149, 153-154
 Феофан, патр. срусалимський 128, 146
 Феофил, імпер. візантійський 220
 Фергані (аль-Фергані), переписувач 357
 Фердинанд [Фердинанд I Габсбург], імпер. Священної Римської імперії 125
 Филиппов П. С., вч. 107
 Філарет, патр. московський 144
 Філевич І., вч. 348
 Філін Ф. (Филин Ф.), вч. 107
 Філіпп В. (Philipp W.), вч. 110, 112, 117, 120, 140
 Філофей (Коккін), патр. константинопольський 330, 343-344
 Фіркович А., вч. 306, 321
 Фіялек Я., вч. 348
 Флавій Й., історик давньоєврейський 142
 Флемінг Й. (Flemming J.), вч. 43-44, 84
 Флоря Б., вч. 53
 Фома из Кентербери, св. 274
 Фотій, патр. константинопольський 138
 Франко І., вч. 178, 303, 358

 Халпахчян О. Х., вч. 48, 55, 174, 181, 185, 227-229
 Ханларян Л. А., вч. 200, 393
 Харальд Сигурдссон Суrowый див. Гаральд Сигурдссон Суrowый
 Хачатур, архиєп. вірменський львівський 434
 Хачатур, єп. кафійський 459
 Хачікян Л. (Хачикян), вч. 177, 229, 240, 250, 277-279, 292
 Хачко, син Киркора (Kirkorowicz Krzystof, խաճկօնոց կիրկօր օղլս), вірменин 451, 453, 455
 Хинчевська-Геннель Т., вч. 389, 407, 419
 Хлатеци Григор (Церенц Григор), вардапет 273-274, 296
 Хмельницький Б., гетьман 146-147, 160, 361, 392, 397, 402, 410, 412, 416-417, 468, 472, 521
 Хмельницький Ю., гетьман 469
 Хміль І., вч. 555
 Ходыкевич К. (Chodykiewicz K.), історик 242, 492

 Холуб (Holub), вїйт вірменський 451, 455
 Хомин, свящ. 544
 Хорив, легендарний кн. київський 210-211
 Хоска (Xosk'a), вірменка, дружина Микаела 429, 443
 Хотюн Г., вч. 74, 88
 Христин (Христифор, Хаc'atur), єп. 457
 Христосатур, худ. 59
 Христофор, єп. смиренський 459

 Цахкара див. Меланавор Нікогос
 Цві Саббатай, реліг. діяч 528
 Цвінґлі, реліг. діяч 149
 Церенц Григор див. Хлатеци Григор
 Цицикян А., вч. 232

 Чакмакчян А., вч. 89
 Чарногурський Я., міністр 558-559
 Чацький Т. (Чацкий Т., Czacki T.), вч. 240, 302, 308-309, 332
 Чачурова И. С., вч. 120
 Червонная С., вч. 509
 Чехицкий Ч., вч. 240
 Чивіліхін В., письм. 554
 Чиж В. Ф., вч. 131
 Чировський А., вч. 389
 Чоловський О., вч. 513
 Чубатий М. (Чубатой Н.), вч. 165, 329
 Чудиків Юда (Никифор), вихрещений євреї 529
 Чюрльоніс М., композитор, худ. 552

 Шабульдо Ф., вч. 349
 Шагіншаг, вірменин з Кафи 63
 Шараневич І. (Szaraniewicz J.), вч. 49, 92, 184, 240, 348
 Шатка (Григорій), вихрещений євреї 529
 Шахматов О. (Шахматов А.), вч. 139, 252, 263, 317
 Шаян В., вч. 555
 Швайпольт Ф., друкар 361
 Шевельов Ю., вч. 149
 Шевченко Т., письм. 154
 Шевченко Ф. П., вч. 526
 Шелухин С., вч. 113

- Шептицький І., граф 92
 Шереметьєв П., воєвода київський 470
 Шилов Ю., вч. 555
 Шиманский Г., вч. 47
 Шимчук Э. Г., вч. 107
 Шинкарук В., вч. 555
 Ширін, татарський рід 503
 Шишман С. (Szyzszman S.), вч. 307-309, 319, 322, 513
 Шільдер А., вч. 559
 Шільтбергер Г., німецький військовополонений 192
 Шкільник М., вч. 113
 Шмойлович Берко (Модестович Іван), вихрещений євреї 529
 Шмурло Е., вч. 266
 Шоврян М. (Йоаннесов, Йовганнісянц, Кучук-Говганнісянц Х., Кучук-Йоаннесов Х., Кучук-Йоаннісянс Х., Շվրջյան Մ.), вч. 479, 483
 Шухевич В., громад. діяч 92
 Шушанна див. Норсесович Зузанна
 Шушарин В. П., вч. 47
- Щапов Я. Н. (Ščarov Ja. N. V.), вч. 143, 151, 153, 176
 Щек, легендарний кн. київський 210-211
 Щеткін, полк. 113
 Щиглевська Н., вч. 561
- Эмин Н. див. Емін М.
- Юзбашян К. Н. (Yuzbašyan K. N.), вч. 187, 223
 Юрій I Львович, кор. галицько-волинський 166, 345, 347
 Юрій II (Юрій II Тройденович), кн. галицько-волинський 166, 348
 Юстиниан, імпер. візантійський 213
 Юстиніан II, імпер. візантійський 192
- Яблоновський С., гетьман коронний 482
 Ядвіга, кор. польська 511
 Яків див. Гакоп, митр.
 Якобсон А. Л., вч. 55, 59, 273, 322
 Якобсон Р., вч. 52
- Яков, переписувач вірменський 295
 Якубович Торос, вірменин 431
 Якубович Ф., свящ. 550
 Ян III Собеський, кор. польський 405, 407, 412, 512
 Ян-Казимир, кор. польський 477, 512
 Януш Б. (Janusz B.), вч. 55, 92, 184, 307-309, 312, 319, 332, 341
 Ярема Корибут Вишневецький, кн. 147-148
 Ярослав Мудрий (Ростол, Ярослав, Ярославъ, Jaroslav”, Ārawstawlos, Rostolos, Γρωσσωσλῆν), великий кн. київський 140, 155-156, 207, 224-226, 228-229, 235, 279-280, 291-292
 Ярослав Святополкович (Святополчич), кн. володимир-волинський 175, 258-261, 264
 Яценко Б., вч. 555
 Яцимирській Я. И., вч. 262
 Яшкович (Яшковиц) див. Голубович-Ивакович Ян
 Яшлав, татарський рід 503
- Abraham W. див. Абрагам В.
 Abrahamyan A. G. див. Абрагамян А.
 Acernus S. S. див. Кльонович С.-Ф.
 Ačaḡyan H., вч. 222
 Adontz K., вч. 225
 Agarsky M., вч. 144
 Ainalov D., вч. 140, 231
 Akinean N., вч. 485
 Aktaş Ü., вч. 509
 Ališan G. див. Алішан Г.
 Alroyaḡean A. див. Алпояджян А.
 Amman A., вч. 116
 Antoni J. див. Ролле Й.
 Antoine див. Антоний, архиеп. новгородський
 Arakel z Tebruzu див. Давріжеці Аракел вардапет
 Aristakès de Lastivert див. Арістакес Ластівертці
 Assfalg J., вч. 434
 Auty R., вч. 53
 Azarian L., вч. 89

- Balzer O. див. Бальцер О.
 Bałaban M. див. Балабан М.
 Banionis E., вч. 159
 Barącz S. див. Баронч С.
 Barbaro J., вч. 170
 Bauerreis R., вч. 44
 Baumgarten N. de., вч. 320
 Bayan G. див. Баян Г.
 Baye J. de див. Бай Жозеф де
 Berbérian H., вч. 223
 Bernatowic Iwaszko, вірменин 451
 Bernatowicz Togos див. Бернатович Торос
 Bérnatowicz pan T'ogós див. Бернатович То-
 рос
 Bilaniuk P. B. T. див. Біланюк П. Б. Т.
 Bischoff F., вч. 238-239, 324, 434
 Bladimos Monamax див. Володимир Мо-
 номах
 Blatimos et Monamax (Blatimos ew Maw-
 namax) див. Володимир Мономах
 Blažejowskyj D., вч. 410
 Blöndal S. див. Блендаль С.
 Bo'al ha-Mibchar див. Арон бен Йосиф
 Bochnensis Andreas див. Любельчик А.
 Bohdan див. Богдан
 Boris" див. Борис
 Borschak E., вч. 267
 Braun G. див. Браун Г.
 Brooks E. W. вч. 169
 Brutzkus J., вч. 222
 Brückner A. див. Брюкнер А.
 Bukharaev R., вч. 509
 Buniatowicz Dominik, вірменин замой-
 ський 477
 Burckhardt A., вч. 223
 Bury J. B., вч. 219
 Bžškeanc' M. див. Бжшкян М.

 Canard M., вч. 223
 Cazacu M., вч. 108, 151, 203
 Cellarius A., вч. 324
 Charanis P., вч. 231
 Charewiczowa Ł., вч. 246, 480
 Chodykiewicz K. див. Ходыкевич К.
 Chodyncki I., вч. 376
 Chowaniec Cz., вч. 484-485
 Coquelines C., вч. 201

 Contarini A., вч. 170
 Cross S. H., вч. 235
 Czacki T. див. Чацький Т.

 Dachkévytch J. (Dachkévytch Ya.) див. Даш-
 кевич Я. Р.
 Daniel див. Данило Романович
 Dashian J. див. Дашян А.
 Dashkevitch Ya. (Daszkevych Ja., Dasz-
 kiewicz J.) див. Дашкевич Я. Р.
 Davit' (Davyd" , Dawit') див. Гліб
 Dawrižec'i Arak'eI див. Давріжеці Аракел
 вардапет
 Denu J. див. Дени Ж.
 Der Nersessian S., вч. 89
 Desfilles J. I. див. Дефіс Ж.-І.
 Dér Luk'ašovic Grèsk'o (dér Luk'aš oylu
 Grèsk'o) див. Дер Лукашович Греско
 Dér Miķ'ayjēl oylu Šimk'o див. Дер Микаел
 Dlugossius J., вч. 200
 Dölger F., вч. 151
 Dörrie H., вч. 328
 Du Cange Charles du Fresne, вч. 106-107
 Dumézil G., вч. 169
 Dunlop D. M. див. Данлоп Д. М.
 Dvornik F., вч. 118-119
 Dynowska M., вч. 492

 Estreicher K., вч. 363, 379
 Eusebius див. Евсевий Кесарийский

 Faber J. див. Фабер Й.
 Fahn R. див. Фан Р.
 Finsen V., вч. 234
 Fisher A., вч. 509
 Flemming J. див. Флемінг Й.
 Fürst J., вч. 312, 322, 331

 Garitte G., вч. 178
 Garsoian H. G., вч. 176
 Gelzer H. див. Гельцер Г.
 Gębarowicz M. див. Гембарович М.
 Gēorg див. Георгії
 Gieysztorowa J., вч. 475
 Giwver S. A. див. Гювер-Агонц С.
 Goelert J. V. див. Гелерт І.-В.
 Goetz L. K., вч. 260

- Gogcza Jakub (Gógĉa ĵakub) див. Гогча Якуб
 Goss V. P., вч. 184
 Gother W., вч. 234
 Grabak A., вч. 232
 Grabowski A., вч. 198
 Graf A., вч. 150
 Grasser J. Јас. див. Грассер И.-Я.
 Gratiani A. M. див. Граціані А.-М.
 Grienberger Th. R. von., вч. 379
 Grigor див. Григор, еп. вірменський
 Grimm J. див. Гримм Я.
 Grives F. див. Гривец Ф.
 Gromnicki T. див. Громницький Т.
 Grumel V., вч. 178
 Grzegorzewski J., вч. 313
 Guagnini A. див. Гвагнін А.
 Gumpłowicz M. див. Гумпльович М.-Е.
 Gurland J., вч. 331
 Gwagninus A. див. Гвагнін А.
- Haardraade див. Гаральд Сигурдссон Су-
 ровий
 Hakobyani V. (Hakobian V.), вч. 177, 295
 Haluščynskij Th. T., вч. 394
 Hamilton F. J., вч. 169
 Hammerschmidt E., вч. 434
 Hanika J., вч. 216
 Hanna див. Ганна
 Hardradi див. Гаральд Сигурдссон Су-
 ровий
 Harut'yunyan V. див. Арутюнян В. Н.
 Haussig H.-W., вч. 169
 Nawgyszkiewycz G. E., вч. 144
 Heck C. J., вч. 364
 Helgason J., вч. 234
 Henige D. P., вч. 333
 Heórhii див. Георгіи
 Herberstein S. zu див. Герберштейн З. цу
 Herbest B., вч. 368
 Herrmann E. див. Геррманн Е.
 Heupel C., вч. 106
 Hlĕb (Hlĕp, Hlĕb") див. Гліб
 Holub див. Голуб, вірменин
 Holub див. Холуб, віт вірменський
 Holub Ĵan oylu ĵask'ovic див. Голубович-
 Иваскович Ян
- Honigmann E., вч. 223
 Hoszowski S., вч. 475
 Houtsma Th., вч. 216
 Hovhannisyan M. L. (Hovhannisian M. L.)
 див. Говганнісян М. Л.
 Howanes див. Иованес
 Howhanian A., вч. 75
 Hübschmann H., вч. 328
- Inglisian V., вч. 209
 Ióan" див. Иоанъ
 Istrin V. див. Истрин В. М.
 Ĵaroslav" див. Ярослав Мудрий
- Janusz B. див. Януш Б.
 Jenkins R. J. H., вч. 219
 Johannes Chrysostomus див. Йоан Золо-
 тоустий
 Jørgensen A. D., вч. 234
 Józefowicz J. T., вч. 69
- Kajetanowicz D. див. Каєтанович Д.
 Kałantakuac' i Movsĕs див. Каганкагуаці
 Мовсес
 Karácsonyi J. див. Карачоні Я.
 Kawerau P., вч. 116, 140, 180
 Kévonian K., вч. 108, 203
 Kirimal J., вч. 509
 Kirimli H., вч. 509
 Kırkór див. Киркор, батько Хачка
 Kırk'or Holub oylu (Kırk'or) див. Киркор,
 син Голуба
 Kırkorowicz Krzysztof див. Хачко, син Кир-
 кора
 K'urdiean H. (Գրմրդիւն Հ.), вч. 404
 Kłonowicz [S. F.] див. Кльонович С.-Ф.
 Kłoczowski J., вч. 132
 Korpela J., вч. 122
 Kot S., вч. 376
 Kotliar N. див. Котляр М. Ф.
 Kowalenko W., вч. 215
 Kowalski T. див. Ковальський Т.
 Krochmal A., вч. 477, 480
 Krusiński J. Th., див. Крусінський Ю.-Т.
 Kryczyński A., вч. 510
 Kulchitsky S. див. Кульчицький С.
 Kulczynski I., вч. 252, 256

- Kunasiewicz S. див. Кунаевич С.
 Kuszewicz S. С., вч. 69
 Kürbis B. див. Курбис Б.
- Langlois V., вч. 210
 Lasicii J. див. Ласицкий Я.
 Laszuk A., вч. 480
 Lebeau Ch. див. Лебо
 Lechicki Cz. див. Лехіцький Ч.
 Lervi-Gurhan A., вч. 141
 Lew (Kiszka), митр. 150
 Lewicki M. див. Левицкий М.
 Lewicki T., вч. 170, 216-218
 Lipsius R. A., вч. 119, 380-381
 Liske K., вч. 242
 Loukomsky G. див. Лукомський Г.
 Łafadaryan K., вч. 186
 Łowmiański H. див. Ловмянский Г.
 Łukaszewicz J., вч. 376
- Maccarthey C. A., вч. 170
 Macler F. див. Маклер Ф.
 Malecki A. див. Малецкий А.
 Malxaseanc' S., вч. 223
 Małowist M., вч. 203
 Mamikonean Yov., вч. 210
 Mango C., вч. 151
 Manoukian A., вч. 89
 Mańkowski T. див. Маньковський Т.
 Marianes див. Мариан
 Markon I., вч. 322
 Marquart J. див. Маркварт И.
 Martirosyan A., вч. 183
 Melchisedech див. Мелхиседек
 Mercier P. Ch., вч. 384
 Meřonēos див. Миронѣгъ
 Michalonis Lituani (Michalonis Littuani)
 див. Михайло Литвин
 Mięrzyński A., вч. 379
 Migne J.-P., вч. 179
 Mik'ayelyan V. див. Микаелян В. А.
 Miklosich F., вч. 330, 343
 Mikolaj Torosowicz (Mikołaj Torosowicz)
 див. Микола Торосович
 Mikucki S. див. Микуцкий С.
 Minorsky V. див. Минорский В.
 Mironĕh" див. Миронѣгъ
- Misk'o Bohdan oğlu див. Миско сын Бог-
 дана
 Miḡalk'o див. Михалко
 Mijelk'isét' див. Мелхиседек
 Mnac'akanyan A., вч. 188, 268
 Moravcsik G., вч. 118, 169, 219, 225
 Morawicka D., вч. 483
 Munch P. A. див. Мунк П. А.
 Murjanoff M. див. Мурьянов М. Ф.
 Müller F., вч. 201, 328
 Müller J., вч. 330, 343
 Müller L. див. Мюллер Л.
- Nersés de Caffa (Norses Kafayec'i), поет 108
 Neubauer A., вч. 331
 Nikołos T'orosyanč' див. Микола Торосо-
 вич
 Nicolescu C., вч. 84
 Niğōyayōs T'orōsovič див. Микола Торо-
 сович
 Nicolai Torosowic див. Микола Торосович
 Njersésning Holub vōyt' oğlu див. Дер Нер-
 сес
 Nodzyńska L., вч. 251
 Norses див. Дер Нерсес
 Norses Woytowicz див. Дер Нерсес
 Norsésović Bartoš див. Норсесович Вар-
 тик
 Nōrsés див. Норсес
 Nōrsés Vartik' див. Норсесович Вартик
- Obertyński Z. див. Обертынский З.
 Obolensky D., вч. 220
 Obychk de Zyud, син короля Бели IV 317-
 318
 Oderborn P. див. Одерборн П.
 Oechelin W., вч. 141, 143
 Orbini Rauseo M. див. Орбінич М.
 Oudenrijn M. A. van den, вч. 390
- Palmieri A., вч. 405
 Panaitescu P. P., вч. 202, 337
 Pascal P., вч. 142
 Pasiecznik J. див. Пасечник Я.
 Pašuto V. T. див. Пашуто В.
 Pauler Gy. див. Паулер Д.
 Pawiński A., вч. 201

- Pawtis див. Борис
 Peeters P. див. Пеетерс П.
 Pelenski J. (Peleński J.) див. Пеленський
 Є. Ю.
 Petrowicz G. див. Петрович Г.
 Pfeil E., вч. 141, 150
 Philipp W. див. Філіпп В.
 Pidou L. M. див. Піду Л.-М. де Сент-
 Олон
 Pigoń S., вч. 491
 Pikington H., вч. 509
 Piotrowski J. див. Пйотровський Ю.
 Pirawski T., вч. 364
 Plato див. Платон
 Pocięj H. див. Іпатій (Потій)
 Podskalsky G. див. Подскальський Г.
 Poppe A. див. Поппе А. В.
 Poris див. Борис
 Routzko B. див. Пуцко [В.]
 P'fameros див. Володимир Великий
 Pritsak O. див. Прицак О.
 Proksa M., вч. 477
 Prusiewicz A. див. Прусевич А.
 Ptaśnik J., вч. 246

 Rachwał S., вч. 324
 Ramusio G., вч. 170
 Rauch G. von, вч. 117
 Reid A., вч. 141
 Renoux A., вч. 45
 Richard J., вч. 202
 Rohrer J. див. Рорер Й.
 Rolle J. A. див. Ролле Й.
 Roman'' (Romanos) див. Борис
 Roška S. див. Рошка Степанос
 Rudnyс'ky J., вч. 287
 Rutskyj J. V. див. Вельямин (Рутський)
 Rybakov B. див. Рибаків Б.
 Źawstawlos див. Ярослав Мудрий
 Źeháček L., вч. 174
 Źomanos див. Борис
 Źostolos див. Ярослав Мудрий

 Saage J. M., вч.
 Savant Ari le див. Торгільссон Арі Мудрий
 Schleder G., вч. 521
 Schlumberger G., вч. 223

 Schneider A., вч. 64
 Schneider F., вч. 150
 Schottenloher K., вч. 377
 Schütz E. (Schütz Ö.), вч. 69, 257, 449
 Siarczyński F., вч. 377
 Siruni H. Dj., вч. 202
 Skoczyliаs I. див. Скочиляс І.
 Słuszkiewicz E., вч. 62
 Sobieszczański F. M., вч. 377
 Sophocles E. A., вч. 106-107
 Stapolkas див. Святополк І Окаянний
 Stasiw M., вч. 330
 Stavrou Th. G., вч. 142
 Stender-Petersen A., вч. 235
 Stepaniv Ja. див. Дашкевич Я. Р.
 Stephan Batorii див. Стефан Баторій
 Storm G., вч. 233-234
 Stöckl G., вч. 328-329
 Struminsky B., вч. 127
 Stuppenrich R., вч. 148
 Sulzer F. J., вч. 203
 Sulkowski Z., вч. 475
 Suttner E.-Ch. див. Суттнер Е.-Х.
 Sviatop''ik'' див. Святополк І Окаянний
 Syrokomla W., вч. 145
 Szaraniewicz J. див. Шараневич І.
 Szczypiorski A., вч. 475
 Szentpétery I. див. Сентпетері І.
 Szongott Ch., вч. 203
 Szyszman S. див. Шишман С.
 Ščapov Ja. N. V. див. Щапов Я. Н.
 Šimk'o dēr Mjk'aujēl oγly див. Дер Микаел
 Šušanna див. Норсесович Зузанна
 Štop''ik'' див. Святополк І Окаянний

 Talbot Rice D., вч. 44
 Tarafač'ki Šimk'o див. Тарафацький Шим-
 ка
 Taron Étienne Asolik de див. Таронці
 Степанос Асохік
 Taron Stephanos von (Тарōнес' Step'anosi
 woy Asołkan) див. Таронці Степанос
 Асохік
 Teodor Dmytrowicz див. Федір Дмитро-
 вич
 Ter-Mik'elyan A., вч. 180, 268
 Thomsen W., вч. 220

- Thorgilsson A. див. Торгільссон Арі Мудрий
 Togan A. Z. V. див. Тоган А. З. В.
 Toločko P. P. див. Толочко П.
 Tomaszewski S. див. Томашівський С.
 Tryjarski E. див. Трыярский Э.
- Uranowicz Z., вч. 480
 Urechia V. A., вч. 202
 Ufhayec' i M. див. Урґаєці М.
- Vaeringerne див. Гаральд Сигурдссон Су-
 ровый
 Vaillant A. див. Вайян А.
 Vasiliev A. A., вч. 225
 Vasmer M., вч. 287
 Vezzosa A. F., вч. 405
 Vielrose E., вч. 475
 Vlasto A. P. див. Власто А. П.
 Wołodimir'' див. Володимир Великий
 Wołodimir'' že iže i Monomax'' див. Воло-
 димир Мономах
- Wagilewicz J. див. Вагилевич І.
 Wagner F., вч. 234
 Walczy L. див. Вальчи Л.
 Weber S., вч. 177
 Weisensel P. R., вч. 142
 Welykyj A. G., вч. 394
 Wenzel G., вч. 317
 Wertner M. див. Вертнер М.
 Wierzbowski T., вч. 364
 Wilson A., вч. 510
 Wolf A., вч. 203
 Wójcik-Keuprulian B. (Քէօփրիւլեան
 Վոյկիք Պ.), вч. 76, 88
 Wyrwicz K. див. Вырвич К.
- Хаc'atur див. Христин, еп.
 Хаc'ikyan L., вч. 180
 Хаc'k'onung kirkor oylu див. Хачко, син
 Киркора
 Хосk'а див. Хоска
- Yemelianova G., вч. 509
 Yerasimos S., вч. 145
 Yezyanc' G., вч. 242
- Yovhannēs див. Иоанъ
 Yuzbašyan K. N. див. Юзбашян К. Р.
 Zachariewicz J., вч. 49, 184
 Zacharyasiewicz F.-X. див. Захарясевич
 Франциск-Ксаверій де Абгаро
 Zacharyasz див. Дер Закария
 Zachnowicz Jakób див. Захнович Якуб
 Zaikyn V. див. Заікин В.
 Zajączkowski A. див. Зайончковський А.
 Zak'aria dēr див. Дер Закария
 Zakrzewska-Dubasowa M., вч. 476-477
 Zaloziecky W. R. див. Залозецький В.
 Zawrian H., вч. 256
 Захно див. Захно
 Zeiller M., вч. 324
 Zénob de Glag, вч. 210
 Zieliński J., вч. 484-485
 Zigmunt (Zygmunth) див. Сигизмунд III
 Zubrzycki D. див. Зубрицький Д.
 Zuzanna див. Норсесович Зузанна
 Żyła W. див. Жила В.
- Βλαδιμηρός Μονομάχος див. Володимир
 Мономах
 Глеб див. Гліб
 Οικονομός Σ., вч. 260
 Σφατοπούλκος (Σψενδοπλόκος) див. Свя-
 тополк І Окаянный
 Χλεβ див. Гліб
- Արիշան Ղ. див. Алішан Г.
 Անանիա Հ. Ա., вч. 380
 Բաշայ խաթուն див. Баши-хатун
 Բժշկեանց Մ. див. Бжшкян М.
 Բլատիմուս և Մանանաիս див. Володи-
 мир Мономах
 Գալստյան Հ. Ե, вч. 491
 Գէորգ див. Георгии
 Գյուլբեր Մ. див. Гювер-Агонц С.
 Դավրիժեցի Առաքել վարդապետ див.
 Давріжеці Аракел вардапет
 Եզան Շ., вч. 491
 Լեհացի Միմեն դպիր див. Леґаці Си-
 меон дпір
 Դավիթ див. Гліб
 Հլէպ див. Гліб

Գլէպ див. Гліб
 Խլէպ див. Гліб
 Մազիրյանց Լ див. Мазірянц Л.
 Մանչէլի див. Манчелі
 Մարիան див. Мариан
 Մեռնէնու див. Миронѣгъ
 Յովանէս див. Иованес
 Յովհաննէս див. Иованъ
 Նավասարտ див. Навасарт
 Շովրյան Ս. див. Шоврян М.
 Պարի див. Борис
 Ռոմանու див. Борис

Ջահուկյան Գ. див. Джагукян Г. І.
 Դաւաւաւու див. Ярослав Мудрий
 Դոշրա Ստեփանու див. Рошка Степанос
 Փռամերու див. Володимир Великий
 Սիրախթե див. Сирахте
 Ստապովիսու див. Святополк І Окаян-
 ний
 Վարուշր див. Варушка
 Տէր Գրիգոր див. Тер Григор
 Քէօփրիլէան Վուլչիք Պ. див. Wójsik-
 Keuprulian B.
 Քյուրդյան Հ. див. K' iurdicан H.

Список сокращень

архиеп. – архиепископ	мон. – монах
архим. – архимандрит	м-р – монастир
вч. – вчений	муч. – мученик
ген. – генерал	патр. – патриарх
госп. – господар	письм. – письменник
громад. діяч – громадський діяч	політ. діяч – політичний діяч
еп. – епископ	полк. – полковник
імпер. – імператор	реліг. діяч – релігійний діяч
кард. – кардинал	св. – святой (свята)
кн. – князь (княгиня, княжна)	свящ. – священник
кор. – король (королева, королевич)	шл. – шляхтич
митр. – митрополит	худ. – художник
міщ. – міщанин (міщанка)	

Наукове видання

Ярослав ДАШКЕВИЧ
УКРАЇНА НА ПЕРЕХРЕСТІ СВІТІВ:
РЕЛІГІЄЗНАВЧІ Й СОЦІОКУЛЬТУРНІ СТУДІЇ

Набір і сканування текстів:

Іван Альмес, Лариса Рожкова, Юліана Татьяніна

Літературне редагування

Наталія Кім

Коректа текстів

Віталія Станкевич

Укладення покажчиків:

Іван Альмес за участі Наталії Паславської та Ірини Скочиляс

Художнє оформлення обкладинки

Федір Лукавий

Комп'ютерна верстка та опрацювання світлин

Юрій Пелех

Фото на другій сторінці з архіву Ферхада Туранли

ВИДАВНИЦТВО
УКРАЇНСЬКОГО КАТОЛИЦЬКОГО УНІВЕРСИТЕТУ
вул. І. Свенціцького, 17, Львів 79011
факс: (032) 240 94 96
e-mail: ucipress@ucu.edu.ua
www.press.ucu.edu.ua
Свідоцтво про реєстрацію ДК 1657 від 20.01.2004

Підписано до друку 14.11.2016. Формат 70x100/16.
Папір офсетний. Друк офсетний.
Гарнітура «Times New Roman».
Умовн. друк. арк. 52,9. Обл.-вид. арк. 40.
Наклад 500 прим.

Надруковано у друкарні «Коло»,
вул. Бориславська, 8, м. Дрогобич 82100
Свідоцтво про державну реєстрацію ДК 498 від 20.06.2001