

НАЦІОНАЛЬНА АКАДЕМІЯ НАУК УКРАЇНИ

ІНСТИТУТ ІСТОРІЇ УКРАЇНИ

## ІСТОРИЧНІ ЗОШИТИ

*В.М.РИЧКА*

**КИЇВСЬКА РУСЬ:  
ПРОБЛЕМА ЕТНОКУЛЬТУРНОГО  
РОЗВИТКУ  
(конфесійний аспект)**

Київ 1994

*Ричка Володимир Михайлович* — к. і. н., старший науковий співробітник відділу історії середніх віків Інституту історії України АН України

У препринті розглядаються основні закономірності й деякі особливості етнокультурного розвитку Київської Русі.

Розраховано на науковців, викладачів і студентів вузів, всіх, хто цікавиться питанням історії України-Руси.

Редколегія: *С. В. Кульчицький* (головний редактор), *В. Ф. Верстюк*, *О. Б. Головка*, *В. М. Даниленко*, *В. С. Коваль*, *О. І. Ганжа* (відповідальний секретар), *Н. А. Шип*, *І. С. Хміль*.

Літературний редактор *Л. О. Корнієнко*

Коректор *В. М. Барташ*

Оригінал-макет підготував *О. І. Мостяєв*

Набір підготувала *О. В. Єсько*

У разі передруку матеріалів узгодження з редколегією обов'язкове.

Автори матеріалів, вміщених у препринтах висловлюють особисту думку, що не обов'язково збігається з точкою зору редколегії.

Проблема формування етнічної самосвідомості та народності Київської Русі завжди знаходилася у центрі уваги вітчизняних дослідників. Ними створено чимало наукових праць, в яких розкриваються конкретно-історичні умови становлення східно-слов'янської етнокультурної спільності, визначаються основні етапи її розвитку тощо<sup>1</sup>. Однак своєрідність методології, у річищі якої розвивалася радянська історіографія протягом останніх семи десятиріч, призвела до появи у науці заідеологізованих положень, сприяла усталенню спрощених уявлень щодо характеру цієї спільності, особливостей формування етнічної самосвідомості та її рівня. Потребує принципового уточнення й переосмислення насамперед саме поняття “давньоруська народність”. Методологічні й термінологічні аспекти цієї проблеми заслуговують на те, щоб стати темою окремого дослідження. При цьому необхідно враховувати не тільки і не стільки особливості етнічної номенклатури писемних джерел, скільки об'єктивні закономірності соціально-економічного, політичного та культурного розвитку східного слов'янства. Цим передусім і визначалася динамічна сутність етнічних процесів за доби середньовіччя.

На наш погляд, більш правомірно було б говорити про “давньоруську етнокультурну спільність”. Цей термін, звісно, повністю не вичерпує основного змісту етнічних процесів у Київській Русі — адже в рамках останньої склалися й існували, правда розпливчасті, територіальні субетнічні спільності, етног-

рафічні групи та підгрупи. До формування давньоруської культурної спільності залучалися різні компоненти в різних частинах Київської держави, внаслідок чого джерела етнічного поповнення на північно-східних і південно-західних її землях істотно відрізнялися. Це відкривало можливості для подальшої етнічної диференціації, яка вже в інших політичних умовах призвела до остаточного відокремлення окремих народностей.

Якими ж були конкретно-історичні шляхи етнокультурного розвитку Київської Русі та основні фактори, що визначили основні характерні риси її народу.

Як відомо, в останній чверті I тис. н.е. завершилося розселення слов'янства на широких просторах Європи. Внаслідок міграційних та асиміляційних процесів поглибилися тенденції культурної диференціації слов'янського світу. Внутрішній соціально-економічний, політичний та культурний розвиток слов'янства зумовив виникнення на історичній арені середньовічного світу племінних об'єднань — первісних територіально-політичних утворень слов'ян. "Повість временних літ" зафіксувала у Східній Європі близько 15 таких племінних угруповань. Землі східних слов'ян простягалися від далекого озера Ільмень на півночі майже до Чорного моря на півдні. Історичним центром східного слов'янства здавна було Середнє Подніпров'я, де проживали літописні поляни. Східними сусідами полян були сіверяни, далі знаходилися землі радимичів, в'ятичів. На захід від полян мешкали древляни, дреговичі. Західні межі розселення східнослов'янських племен сягали Прикарпаття, де проживали хорвати, і ріки Західний Буг, вздовж течії якої простягалися землі дулібів. Північну групу слов'янських племен становили кривичі, полочани і словени новгородські. Межі їхнього розселення охоплювали Верхнє Поволжя, простори Валдаю, узбережжя Західної Двіни та басейни Ільменя й Чудського озера. У межиріччі Дністра проживали тиверці, сусідами яких — на схід від Дніпра — були уличі.

Напередодні утворення Давньоруської держави головною формою суспільної організації східних слов'ян були союзи племен, які згодом трансформувалися в племінні князіння. Характер цих утворень, як стверджує сучасна наука, відповідає історичним періодам: військової демократії та вождизму — проміжному етапу від первісного суспільства до класового<sup>2</sup>. Племінні об'єднання східних слов'ян являли собою окремі етносоціальні групи з визначеною територією, певними елементами матеріальної культури, побутом і звичаями. В етногеог-

рафічному вступі “Повісті временних літ”, змальовуючи межі розселення східних слов’ян напередодні об’єднання їх у відносно єдину Давньоруську державу, літописець підкреслює: “Имяху бо обычаи свои, и закон отец своих и преданья, каждо свой нрав”<sup>3</sup>. Важливо зазначити, що вже в рамках цих об’єднань спостерігається пробудження зародкових форм суспільної думки та політичної ідеології. Прикладом цьому може бути повідомлення “Повісті временних літ” про походження східнослов’янських племінних об’єднань радимичів та в’ятичів. Як сповіщає літописець, два брати — Радим і В’ятко, які вийшли із землі ляхів “...пришедьша съдоста Радим на Сѣзю, и прозвашася радимичи, а Вятко съде съ родом своим по Оць, от него же прозвашася вятичи”<sup>4</sup> (у цьому зв’язку ще можна згадати й літописну оповідь про походження полянського князя Кия). На думку О.І.Рогова і Б.М.Флорі, уявлення про походження племені від родоначальника, що свого часу зі своїм родом оселився на певній території, крім суто світоглядної, мало й певну суспільно-політичну функцію — утвердження єдності племені як спільності нащадків одного родоначальника й історичного права племені на зайняту ним територію<sup>5</sup>. Зауважимо, однак, що поява у спільності людей потестарного типу зародкових форм самосвідомості не завжди свідчить про те, що дана спільність вже функціонує як етнос. Адже самосвідомість притаманна етнічним спільностям різних ієрархічних рівнів: як метаєтнічним, так і субетнічним спільностям, а також етнографічним групам<sup>6</sup>. До цього слід додати, що слов’янство Східної Європи не було генетично однорідним. Матеріали археологічних досліджень і дані лінгвістики свідчать про етнокультурну відмінність південної і північної групи східних слов’ян, що простежується мало не з самого початку розкладу праслов’янської спільності<sup>7</sup>. Втім, очевидно, не слід і перебільшувати рівень етнічної дезинтеграції слов’янства Східної Європи напередодні об’єднання його у відносно єдину Давньоруську державу.

Попри певні регіонально-племінні відмінності, продовжувала зберігатися загальнослов’янська етнічна самосвідомість, яку живила єдність мовної й усно-поетичної традиції, релігійних уявлень та спільність матеріальної культури<sup>8</sup>. Важливим етноінтегруючим чинником для східного слов’янства було їх протистояння експансії Хозарського каганату. Ця могутня ранньосередньовічна держава вже наприкінці VIII — в IX ст. поширила своє панування і вплив на значну територію Східної Європи. Спроби Хозарського каганату розпростерти свою владу

на східнослов'янські землі засвідчуються фрагментарними повідомленнями "Повісті временних літ", зокрема відомою літописною оповіддю про стягнення данини у полян. Із загрозою експансії Хозарського каганату на землі східних слов'ян археологи пов'язують збільшення кількості скарбів, захованих у середині VIII ст. у слов'янських поселеннях (головним чином в області Дніпровського Лівобережжя), і появу тут слідів юрто-подібних жител<sup>9</sup>. Арсал цих пам'яток майже повністю збігається з областю "хозарської данини", окресленою літописцем. На початку IX ст. зазначені археологічні ознаки присутності хозар у Середньому Подніпров'ї вже не простежуються, що свідчить про звільнення дніпровських слов'ян від їхньої данини.

Говорячи про консолідацію східного слов'янства в умовах протистояння чужоземній експансії, слід пам'ятати, що неодміжною складовою етнічної самосвідомості виступає антитеза "Ми — вони". Адже "однією з найважливіших, ключових цілей функціонування будь-якого етносу є протистояння іншим етносам, що сприймаються як потенційно ворожі, як зовнішня загроза. Звідси випливає необхідність максимального згуртування "ми" — етносу, максимального розвитку "ми" — почуття, адже тільки таким шляхом етнос може повністю мобілізуватися на випадок іноетнічної загрози"<sup>10</sup>. На таких переломних моментах історії посилювалась загальнослов'янська етнічна самосвідомість, зокрема, усвідомлення спільності походження та кровної спорідненості всіх членів етносу. В єдиному річниця загальноісторичних закономірностей відбувалися також процеси соціально-економічного, політичного та культурного розвитку східних слов'ян. Невипадково формування державності у середньодніпровських і припільменських слов'ян відбувалося майже одночасно.

Ранньодержавні об'єднання, що виникли на півдні з центром у Києві і на півночі з центром у Новгороді були неоднорідними за своїм етнічним складом. Так, державне утворення, яке виникло у північній частині східнослов'янської ойкумени, становило собою союз двох слов'янських (літописні словени і кривичі) і трьох фіно-угорських племен. Вони, як сповіщається у літописі під 859 р., змушені були платити данину варягам, які приходили за нею з-за моря. Варяги спочатку не мали тут постійних пунктів представництва своєї влади, вони здійснювали лише епізодичні набіги, збираючи данину "від мужа". Згідно з оповіддю літописця, 862 р. населення земель північноруської конфедерації відмовило варягам у виплаті данини і спільними зусиллями вигнало їх за море. Однак, звільнившись від зовнішньої експансії, ці племена

стали ворогувати між собою: “и не бе у них правды, и вста род на род, и быша в них усобице”<sup>11</sup>. Місцеві правителі, не бажаючи поступатися своїми правами один перед одним, добровільно запросили на володарювання іншу групу варягів. Це викликало приплив нової хвилі скандинавської людності, яка, поповнюючи дружини давньоруських князів, осідала на мешканні в тамтешніх центрах. Такими центрами були Ладога в землі чуді, Ізборськ та Псков у кривичів; Городище—Новгород у прильменських словен; Сарське й Тиміряєве—у мері<sup>12</sup>. Як бачимо, населення цього ранньодержавного об’єднання, що формувалося навколо північної частини Балтійсько-Волзького міжнародного торгового шляху, за своїм етнічним складом було вельми строкатим.

Формування слов’янської державності у Середньому Подніпров’ї відбувалося за інших історичних умов. Вона була моноетнічною—її основу становили племена середньодніпровських полян, частково уличів та сіверян\*. Культурно-територіальні групи цих племен були генетично споріднені із старожитностями так званої пеньковської археологічної культури, яку більшість дослідників ототожнюють з антами стародавніх авторів<sup>14</sup>. У цьому зв’язку правомірно, на наш погляд, розглядати частину цієї групи слов’янства як первісних носіїв протоукраїнського етносу.

Ранньодержавне об’єднання з центром у Києві—Руська земля, що склалося на зламі VIII-IX ст., стало саме тим територіально-політичним і соціальним ядром, навколо якого зростала Давньоруська держава. На чолі цього об’єднання стояла місцева—а саме полянська—правляча династія. Територіальні межі “Руської землі” включали землі, що згодом, у XII—XIII ст., увійшли до складу Київського, Чернігівського та Переяславського князівств<sup>15</sup>. Така локалізація “Руської землі”, чи Русі, у Середньому Подніпров’ї підтверджується матеріалами вітчизняних і зарубіжних писемних джерел і є загальновизнаною у сучасній науці. Проте походження самого терміна “Русь” в історичній науці остаточно нез’ясовано. Ця назва відсутня в переліку східнослов’янських племенних союзів, відомих київському літописцю кінця XI ст. В етногеографічному вступі до “Повісті временних літ” літописець відніс русь до коліна біблійного

\* Сіверянське племінне об’єднання було своєрідною буферною зоною між Хозарським каганатом і Полянсько-Руською державою, чим і зумовлювалися деякі етнокультурні відмінності на його західному і східному прикордонні<sup>13</sup>.



Афета: "Афетово бо и то колєно: варязи, свеи, урмане, готе, русь..."<sup>16</sup>. На підставі цього літописного повідомлення, а також згадуваного вже переказу про покликання варяг північною конфедерацією племен у науці ще років двісті тому було висловлено судження про норманське походження русі. Щодо цього питання, то в історіографії побутують також іранська, слов'янська, балто-слов'янська та інші версії<sup>17</sup>. Однак слід пам'ятати, що проблема походження назви "Русь" не рівнозначна проблемі формування давньоруської державності.

Водночас у працях деяких дослідників нерідко спостерігається подібне ототожнення. Так, дотримуючись думки про скандинавсько-фінські витоки поняття "Русь", Д. А. Мачинський, наприклад, стверджує, що протодержавне об'єднання з такою назвою склалося спочатку на берегах Ільменя та Волхова і тільки згодом, наприкінці X — на початку XI ст., увібрало до свого складу Середнє Подніпров'я<sup>18</sup>. З подібним твердженням про організуючу роль дружинних ватаг варягів-русів у створенні підвалин Давньоруської держави не можна погодитися. Утворення останньої було закономірним наслідком внутрішнього, соціально-економічного, політичного і культурного розвитку місцевого, слов'янського у своїй основі, населення. За часів раннього середньовіччя найманці варяги залучались на державну службу багатьма країнами тогочасної Європи. Не була у цьому відношенні винятком і Київська Русь. Однак норманський етнічний компонент не був тут превалюючим навіть у межах військової дружини. Із самого початку існування останньої до її складу входили різностічні елементи<sup>19</sup>. Отже, не доводиться говорити про первісну норманську основу цього давньоруського суспільного інституту.

На сторінках літописів поняття "Русь" використовується щодо середньодніпровських слов'ян, принаймні на ранньому етапі формування Давньоруської держави. Первісним територіально-політичним осередком Руської землі, чи Русі, в Середньому Подніпров'ї було полянське племінне князівство. Ще у 60-х рр. IX ст., коли Руська земля вже реально існувала, влада її правителів, як засвідчують літописні джерела, поширювалася лише на землі полян. У цьому зв'язку закономірним є ототожнення літописцями власне полян і Русі: "поляне, яже ныне завомая Русь". Однак це поняття, очевидно, із самого початку виступало як визначення надплемінного політичного утворення, що склалося у Середньому Подніпров'ї<sup>20</sup>. Поширення



політоніму “Русь” було пов’язане з утвердженням нової етно-соціальної та територіальної спільності державного типу.

Наступним етапом у процесі формування відносно єдиної Давньоруської держави стало об’єднання північного і південного ранньодержавних утворень східного слов’янства, що мало місце на початку 80-х рр. IX ст. Як сповіщає “Повість временних літ”, 882 р. на князівському столі у Києві утвердився новгородський князь Олег з династії Рюриковичів. Олег фізично знищив місцевих правителів — князів Аскольда і Діра — й проголосив Київ столичним градом усієї Давньоруської держави.

З утворенням відносно єдиної ранньофеодальної держави поняття “Руська земля” поступово змінює свій зміст. Тепер воно виступає у кількох значеннях — як територіальна назва метрополії, тобто Південної Русі (Київщина, Чернігівщина і Переяславщина), а також вживається щодо всієї різнобарвної в етнічному плані, території Давньоруської держави, що пов’язане з процесом перетворення самого поняття “Русь” з політоніма в етгонім. Однак цей процес відбувався повільно й нерівномірно. Так, на сторінках літописних текстів термін “Русь” мало не до самої середини XI ст. зберігає свою багатозначність, виступаючи нерідко для визначення не всього населення давньоруського суспільства, а лише тільки його певних соціальних груп.

Слов’янський елемент у Давньоруській державі був провідним, але не винятковим. Цікавим є спостереження В. Т. Пашуто, за підрахунками якого до складу Київської Русі, крім власне слов’янського населення, входило більше 20 неслов’янських племен, які відіграли неабияку роль в її політичному житті<sup>21</sup>. Поліетнічний характер Давньоруської ранньофеодальної держави, що формувалася, засвідчується яскравою оповіддю літописця, вміщеною в етнографічному вступі до “Повісті временних літ”. Окресливши межі розселення східних слов’ян, племенні союзи яких становили основу Русі, він зауважує, що її населення розмовляло різними мовами: “Се бо токмо словенск язык в Руси: поляне, деревляне, новгородци, полочане, береговичи, север, бужане, зане сядоша по Бугу, послеже вельняне. А се суть инии языци, иже дань дають Руси: чюдь, меря, весь, мурома, черемись, мордва, пермь, печера, ямь, литва, зимигола, корсь, норома, либь: си суть свой язык имущє”<sup>22</sup>. Інтегровані в державну структуру Русі неслов’янські контингенти населення об’єктивно сприяли етносоціальним пертурбаціям, що відбувалися у самому слов’янському середовищі.

Необхідно зауважити, що формування давньоруської державності не було адекватне процесам визрівання народності. Підкорення владі Києва племінних княжінь східних слов'ян та ліквідація їхньої автономії, що мало місце в кінці IX — впродовж майже всього X ст., не призводило, як це прийнято вважати, до автоматичного чи механічного злиття їх в єдину етнічну цілісність. Адже з втратою цілісності племінних територій розмивалися матеріальні основи, на яких ґрунтувалось уявлення населення цих княжінь про спільне походження усіх членів племені<sup>23</sup>. На таких переломних моментах історії етнічна самосвідомість ослаблювалася, натомість посилювалася політико-державна.

Разом з тим, звісно, не можна заперечувати того, що ранньофеодальна держава справляла істотний вплив на еволюцію етнічних процесів у давньоруському суспільстві. Єдність господарського розвитку, законодавства, економічні, політичні та культурні зв'язки між окремими областями поступово приводили до розмивання локально-діалектних та етнографічних відмінностей, формування спільності нового типу. Одним з найважливіших інтегруючих чинників на даному етапі історичного розвитку Київської Русі було, на наш погляд, становлення державної форми землевласності. Запровадження власності держави та її верховного правителя — київського князя — на землю (чи, точніше, корпорації воєнно-дружинної знаті<sup>24</sup>) викликало ліквідацію міжплемінних кордонів, поширення сфери дії централізованого державно-адміністративного апарату влади та інтеграцію місцевої і прийшлої, служилої знаті, що феодалізувалася.

В сучасній науці виділяються три основні напрями діяльності ранньофеодальної держави, що сприяли нівелюванню племінних відмінностей і усвідомленню населенням належності до більш широкої спільності. Насамперед, це виявлялось у залученні київським урядом жителів усіх земель Русі для розв'язання загальнодержавних проблем, зокрема організації боротьби з кочовиками. Другий напрям полягав в удосконаленні норм законодавчого права й, зрештою, третій — у створенні та запровадженні центральною владою єдиної для всього населення країни системи релігійних вірувань<sup>25</sup>. Поділяючи в цілому такий погляд на роль ранньофеодальної держави у формуванні давньоруської народності, зауважимо, що не слід недооцінювати й інших факторів, зокрема соціальну мобільність та динаміку розвитку станово-класової структури тогочасного суспільства. Ці процеси несли в собі велику інтегруючу силу та об'єднуючий

потенціал. Як справедливо зауважує П. П. Голочка, "вони розривали "племінну" замкнутість і створювали сприятливі умови для формування в східнослов'янському суспільстві етнополітичних угруповань вищого гатунку"<sup>26</sup>. Адже ці процеси зачіпали населення усіх етнічних груп та областей, що входили до складу Київської Русі.

Одним з найголовніших, на наш погляд, етноінтегруючих чинників формування і розвитку етнокультурної спільності східного слов'янства, як і інших народів середньовічного світу, був конфесійний. Як відомо, релігія відноситься до найбільш стабільних і консервативних елементів будь-якого етносоціального організму<sup>27</sup>. Конфесійні фактори визначали специфічність етнічної ситуації у тогочасному суспільстві, особливості етнічної психології середньовічної людності. У тогочасному суспільстві світогляд людей був виключно релігійним, через що і етнічне самоусвідомлення набувало конфесійного характеру. В цьому відношенні вельми симптоматичними були спроби введення давньоруським урядом єдиної для всього населення Київської держави системи релігійних вірувань. Як відомо, першим кроком на шляху до ідеологічних змін стала модернізація язичницьких культів давніх слов'ян, що сталася в перші роки правління у Києві Володимира Святославича.

Як повідомляє літописець, Володимир, утвердившись у Києві, "постави кумири на холму вне двора теремнаго: Перуна древяна, а главу его сребрену, а ус злат, и Хорса, Дажьбога, и Стрибога, и Симаргла, и Макошь. И жряху им, наричюще я боги"<sup>28</sup>. Божества Володимирового пантеону вже не раз аналізувалися дослідниками. Ними висловлено чимало цікавих спостережень щодо їхньої соціальної природи, функціонального призначення, а також політичного значення піднесення цих кумирів до загальнодержавних богів. Для теми нашого дослідження важливим є те, що у пантеоні князя Володимира були представлені божества, шановані всіма основними етнічними групами населення Давньоруської держави. Вони репрезентували, зокрема, іранський, балтський угро-фінський і, звісно, слов'янський етнічний компоненти<sup>29</sup>. Таким чином, реформа Володимира передбачала не тільки зміцнення його єдиновладдя та територіальної цілісності Київської держави, але не в останню чергу й поєднання інтересів різних етнічних груп її населення.

Проте уніфікація і об'єднання язичницьких культів виявилися нездатними забезпечити згуртування країни, об'єднання різноплемінних союзів під владою великого князя київського.

Ці потреби ранньофеодального суспільства та його панівної верхівки могла задовольнити тільки монотеїстична релігія. До цього слід додати і прагнення правлячої еліти Русі інтегруватися у світовий історичний процес, що в системі тогочасних політичних поглядів уявлялось як перехід від варварства до цивілізації, яка ототожнювалася із світом християнсько-візантійської культури.

Християнізація Русі, яка розгорнулася наприкінці 80-х рр. X ст., викликала важливі зміни у суспільно-політичному та культурному житті країни. Вона сприяла поширенню єдиних для всього населення Давньоруської держави християнських морально-етичних норм, звичаїв та літературної мови. Церква зміцнювала авторитет великокнязівської влади, виправдовувала її поширення на іноземні землі, що було важливим фактором об'єднання різноманітного населення країни в окрему спільність. Укорінюючись у давньоруському суспільстві, християнське зірочення згуртовувало його теологічною єдністю, яка іноді навіть перекривала господарчі, політичні і культурні зв'язки, що встановилися між різними частинами держави.

Інтегративна функція була притаманна тільки світовим релігіям. Відомий французький мислитель початку XX ст. Еміль Дюркгейм підкреслював, що релігія, будучи формою колективної свідомості, створює загальні уявлення, сакції і норми, які згуртовують суспільство всупереч роз'єднавчим факторам<sup>30</sup>. Ось чому християнство, набуваючи своїх прихильників серед підданих Давньоруської держави, визначало і їх етноконфесійну приналежність.

Якими ж були шляхи формування віросповідної єдності давньоруської етнокультурної спільності? Цей процес відбувався повільно і хворобливо, особливо у віддалених від київського центру областях. Як сповіщають джерела, після навернення у християнство мешканців Київської землі центральна влада "нача ставити по градом церкви и попы, и люди на крещенье приводити по всем градом и селом"<sup>31</sup>. Так, у 990 р. розпочалася насильницька християнізація норогородців, а восени того ж року — населення Суздальщини.

Потрапивши у сферу політичного та ідеологічного впливу київських князів, тамтешні племена словен, кривичів, в'ятичів, і мері невдовзі спробували висловити своє невдоволення у формі збройного повстання. Заворушення у Суздальській землі спалахнуло у 1024 р. Ярослав Мудрий, який перебував тоді у Новгороді, особисто очолив каральний загін дружинників і спішно прибув до Суздаля, де жорстоко розправився з повстанцями та їхніми

поводирями<sup>32</sup>. Не доводиться говорити про антифеодальну спрямованість конфлікту 1024 р. в Суздальській землі, бо велике боярське землеволодіння тоді ще не набуло значних обсягів навіть у найбільш розвинутій у соціально-економічному відношенні області Київської Русі — Середньому Подніпров'ї. Події 1024 р. на Суздальщині мали, на наш погляд, характер сепаратистського руху, забарвленого релігійними незгодами.

Лише в першій половині XI ст. завершився процес навернення у християнство населення Муромської землі, що за своїм етнічним складом було вельми строкатим. Воно складалося переважно з народів угро-фінської групи та частково слов'ян, які з'являються тут у другій половині X ст.<sup>33</sup>. Цікаво відзначити, що хрещення слов'янських і неслов'янських народів відбувалося не за одним церковним чином. Так, "Вопрошание Кириково", пам'ятка, виникнення якої пов'язане з іменем новгородського єпископа Нифонта (1130—1156 рр.), приписує "молитвы оглашения творити: Болгарину, Половчанину, Чюдину преди крещения 40 днии поста, ис церкви исходити от оглашенных; Словенину — за 8 днии"<sup>34</sup>.

В період правління Володимира Святославича ще не всі давньоруські землі були охоплені християнізацією, однак є вагомі підстави вважати, що більшість населення країни навернулася (принаймні формально) у нову віру<sup>35</sup>. За Володимира було закладено основи церковної організації. Тоді вона складалася з митрополичого осередку та кількох єпископських кафедр. Церква сприяла зміцненню державно-адміністративного поділу, засновуючи єпископії у Новгороді, Полоцьку, Тмутаракані, пізніше — Чернігові, Переяславі та інших містах — адміністративно-політичних центрах майбутніх земель-князівств. До цих міст призначалися водночас і великокнязівські намісники. Під 988 р. літопис повідомляє, наприклад, про посадження Володимиром Святославичем своїх синів у Новгороді, Полоцьку, Турові, Ростові, Тмутаракані та інших містах<sup>36</sup>. У період правління в Києві Ярослава Мудрого (1019—1054 рр.) його сини правили в Новгороді, Турові й Володимирі на Волині<sup>37</sup>. Як бачимо, шляхи формування державно-адміністративного поділу і організаційної структури церкви в основному збігалися, що відповідало потребам об'єднавчої політики київського уряду.

Важливо відзначити, що єпископські кафедри відкривалися також у містах, які знаходились у прикордонних з кочовим Полем областях. Такими центрами на південному порубіжжі київської землі в різні періоди давньоруської історії були Юр'їв,

Святополч та Канів. Могутні міграційні хвилі прибили сюди в кінці X — в XI ст. чимало іноетнічного люду, а також вихідців з північних та північно-східних земель Русі. Так, за правління у Києві Володимира Святославича для будівництва оборонних фортець вздовж берегів рік Десни, Остра, Трубежа, Сули і Стугни князь “поча нарубати мужь лучшии о словень, и от кривичь, и сг чюди, и от вятичь, и от сих насели грады”<sup>38</sup>. У 1031 р., після походу на Польщу Ярослава Мудрого та його брата Мстислава, багато полонених “ляхів” було розселено на півдні Київщини й, зокрема, у Пороссі: “многы ляхы приведоста, и раздливши Ярослав посади своя по Рysi, и суть до сего дне”<sup>39</sup>. За рік до цього брати здійснили переможний похід на ясів й, захопивши велику здобич, розселили полонених на Чернігівщині й Київщині<sup>40</sup>. Слід згадати й про осідання на Русі, зокрема, у Пороссі, частини кочового населення. Свідчення давніх орусських літописів про етнічну ситуацію в Пороссі з документальною точністю підтверджуються матеріалами археологічних досліджень<sup>41</sup>. Отже, влаштування тут єпископської кафедри було викликано потребами об’єднавчої політики київського великокнязівського дому. Місцеві єпископи активно впливали на формування господарської й суспільно-політичної єдності цієї поліетнічної області.

Християнські храми та монастирі зводились і в інших опорних пунктах руської окраїнної політики. Так, розповідаючи про похід Мстислава Володимировича проти касогів, літописець під 1022 р. сповіщає про те, що на честь перемоги над ворогом у Тмутаракані було закладено церкву святої Богородиці<sup>42</sup>. Через кілька десятиліть по тому в місті з ініціативи вихованця Києво-Печерського монастиря Никона було збудовано ще одну церкву. Як засвідчує “Житіє” Феодосія Печерського, близько 1050 р. Никон “ътиде в острвь Тмутараканський и ту обрѣе мѣсто чисто близь града, всѣде на нем. Божиюю благодатью възрасте мѣсто то, и църковь святая Богородица възгради на нем, и бысть монастыр славень, иже и доньне есть, приклад же имьи в сии Печерський монастырь”<sup>43</sup>. Активна християнізація поліетнічних околиць Київської держави сприяла аккультурації слов’янства з іншими етносами, формуванню у них свідомості належності до однієї соціально-політичної і культурної спільності.

До формування давньоруської етнокультурної спільності залучалися компоненти в різних частинах Київської держави. Так, серед місцевого землеробського населення Південного Подніпров’я, що складалося переважно з нащадків слов’янського племінного угруповання уличів, у XI—XII ст. осідали представ-



ники алано-болгарських племен, печенігів та половців<sup>44</sup>. У Посуллі, на русько-половцькому пограниччі, мешкали полочани<sup>45</sup>, полонені під час виправи князя Ярополка Володимировича в 1116 р. В етнічній структурі Північно-Східної Русі помітне місце посідали представники угро-фінських племен чуді, мері та весі. Отже, шляхи етнічного поповнення на південно-західних і північно-східних землях Київської держави істотно різнилися. Це сприяло подальшій етнічній диференціації давньоруської етнокультурної спільності, яка згодом привела до остаточного відокремлення нових субетнічних етносів.

Утвердження християнства, поява значного прошарку професійних служителів цього релігійного культу справили значний вплив на еволюцію традиційної самосвідомості різних етнічних груп населення Київської Русі й спричинили етноконфесійний спосіб мислення. "Суцільна універсальна система християнських вірувань розширювала та змінювала світогляд панівного прошарку, поповнювала засоби суспільно-організаційних зразків та способів їх передавання і сприймання, порушувала існуючі досі структури шляхом уведення нових людей і нових культурних фактів із значним ідейним насиченням: творів мистецтва, настінного і станкового малярства, книжки, музики, співу, літургійної драми, архітектури тощо. Примноження цих цінностей місцевими силами, які творчо засвоювали все нове та пристосовували його до власних потреб, впливало на формування нової суспільної свідомості, передовсім прошарку, який вирішував долю всього суспільства"<sup>46</sup>. Цей прошарок був важливим інституціональним фактором збереження загальноруської єдності. Адже політичні елементи самосвідомості притаманні не всім представникам етносу, а лише найбільш активній його частині, тобто носіям політичних функцій — соціальній еліті.

У цьому зв'язку слід зауважити, що тісний взаємозв'язок процесів етнічної еволюції з політичним та соціальним розвитком обумовлював ієрархічність етнічної самосвідомості у давньоруському суспільстві. Як відомо, етнічна самосвідомість — "вирішальний фактор, що визначає етнічну приналежність будь-якого суспільства та індивіда: ні факт народження від батьків тієї чи іншої етнічної приналежності, ні знання мови, опануванні основами культури самі по собі не вирішують питання про те, представником якого етносу (чи етносоціальної спільності) є ця людина. Все залежить від того, ким вона себе усвідомлює"<sup>47</sup>. Звісно, етнічна самосвідомість провідних верств давньоруського суспільства, його політичної та соціальної еліти була набагато



сильнішою, ніж свідомість соціальних низів, особливо мешканців сіл. Постійне переміщення князів з одного столу на інший, система колекти його сюзеренітету, що склалася у Києві та Київській землі в епоху феодальної роздробленості, зрештою, династична єдність усіх князівських галузок були інституційним гарантом збереження у свідомості правлячої еліти поняття загальноруської єдності. У народні маси це усвідомлення могло проникнути лише з допомогою християнської церкви, яка, проводячи свою конфесійну діяльність, сприяла оформленню віросповідної та культурної єдності давньоруської етносоціальної спільності.

Церква, як надрегіональний інститут, підтримувала у населення різних земель Русі свідомість спільної релігійної приналежності та політичного підданства, розчиняючи тим самим рудименти родо-племінних принципів, що зберігалися у повсякденному житті тогочасного суспільства. Вона сприяла утвердженню єдиних для всього населення Давньоруської держави морально-етичних норм, християнської обрядності та культури. Із запровадженням християнства руська культура через контакт з Візантією знайшла точки дотику з біблійними й еліністичними витоками, подолавши відтак локальну обмеженість, і набула свого універсального виміру<sup>48</sup>. Ця обставина, звісно, не заважала самовизначенню давньоруської етнокультурної спільності. В процесі християнізації Русі грецька мова не стала мовою церковного богослужіння, що могло б призвести до певної етнічної асиміляції місцевого населення. Натомість за допомогою християнства Візантія відкривала широкі можливості для відокремлення народностей у межах візантійського ойкуменізму<sup>49</sup>. Київська митрополія, формально підпорядковуючись константинопольській патріархії, проводила самостійну церковно-адміністративну діяльність, керуючись при цьому інтересами своєї держави, істотним елементом якої вона була.

Оформлення національної церкви супроводжувалося спробами штучного обмеження зв'язків Київської Русі з іншими країнами, населення яких належало до іншого віросповідання. Церковні настанови забороняли шлюби та співжиття з іноземцями, спільну з ними трапезу тощо. Так, стаття 19 Просторої редакції Устава князя Ярослава передбачала суворе покарання за порушення цього правила: "Аде жидовин или бесерменин будет с рускою, на иноязычницех митрополиту 50 гривен, а рускую поняти в дом церковный"<sup>50</sup>. За середньовіччя людство розрізнялося здебільшого не за етнічними ознаками, а за

конфесійними. Ось чому церква Київської Русі засуджувала будь-які контакти християнізованого населення країни з “поганими”. Навіть вимушене перебування серед останніх заслуговувало покарання, у вигляді восьмиденного посту. У проповідях та повчаннях виних церковних ієрархів нерідко засуджувалися шлюби, які укладалися між представниками давньоруських князівських родин і зарубіжними можновладцями. Так, у канонічних відповідях митрополита Іоанна II (1080—1089 рр.) зазначається: “Иже дщерь благовернаго князя даяти за мужь во ину страну, идеже служат опресноки и скверноеденю не отметаються, недостойно зело и неподобно правоверным се творити своим детем сочтание; божественный устав и мирские закон тоя же веры благоверство повелевает поимати”<sup>51</sup>. Канонічними настановами навіть забороняється спільна трапеза з іновірцями. Про це, зокрема, йдеться у пам’ятці, виникнення якої пов’язане з іменем митрополита Георгія (70-і рр. XI ст.) — так звана “Заповідь ко исповедающимся сынам и дочерям”: “Аще кто вкусит снадно жидовско или болгарско или срацинская, а не ведая, пост 8 днии, а поклону 12 вечер, а 12 заутра, и аще ми ведая, 2 лета”<sup>52</sup>. Ці заборони поширювалися не тільки на іновірців, а й на неохрещене населення давньоруського суспільства: “С некрещеным, ни с иноязычником, или от нашего языка (підкреслено нами. — *Авт.*) будет с некрещеным, ведая есть и пие, митрополиту в вине”<sup>53</sup>. Найбільш сурові покарання накладалися церквою на тих, хто переходив в іншу віру, а потім знову хотів повернутися у християнство. Правило “Аще двоеженец” приписувало такому відступнику: “да проклянетъ поганскую веру пред народом и молитву взем да ю со крестьяны но приметь опиغمь на 2 лет: и во церковь не входити, от мяса и млека, от питиа да постится по силе, и потом миром помогут и глаголет над ним молитвы оглашения, а тако причащается”<sup>54</sup>.

Значимі, що церковні настанови обмежували спілкування давньоруської людності також з християнами інших віросповідань. Особливо гострі інквизити давньоруського духовенства були спрямовані проти “латинян”. Так, “Заповідь ко исповедающимся сыном и дочерям” — канонічна пам’ятка XIII—XIV ст. — застерігала: “В латинскую церковь не подобаетъ входити ни жити с ними из единого чаши, ни ясти, ни понагия им дати”<sup>55</sup>. Характерним у цьому відношенні є також послання Феодосія Печерського князю Ізяславу Ярославичу (1054—1078 рр.) “О латинянах”. У ньому зокрема, підкреслюється: “...вере же латинской

не прилучатися ни обычая им държати и камьканія их богати и всякого ученія их не слушати и всего их обычая и норова гнушетися и блюстися своих же дъщерей не даяти за не, ни поитмайте у них не брататися с ними ни поклснитися ни целовати его ни с нимъ в одном сосуде ясти ни пити ни борошно их примати”<sup>56</sup>. Подібні спроби штучного обмеження контактів християнізованого населення Київської Русі з представниками інших віросповідань були, очевидно, малоефективними. Русь підтримувала жваві торговельно-економічні, політичні та культурні зв'язки з країнами католицького Заходу. Ці узи зміцнювали і матримоніальні союзи давньоруських князів з багатьма правлячими домами Європи. До того ж навіть серед панівної верхівки Київської держави не було скільки-небудь певного уявлення про причини церковного розколу 1054 р. Невипадково Володимир Мономах у XII ст. звертався за роз'ясненням у цьому питанні до митрополита Никифора, що й змусило того підготувати своєрідний компедій про “вини различни многы латинян”. Засвоївши візантійський погляд на “латинян”, давньоруські церковні полемісти обговорювали переважно окремі обрядові питання, що не справляло істотного впливу на відносини між римською та візантійською церквами. Проте політика давньоруської церкви, спрямована на розмежування людності середньовічного світу на “справжніх” християн, еретиків і поган, справляла певний вплив на характер формування національної самосвідомості, передусім у панівного прошарку Київської Русі.

Важливе значення для згуртування населення країни в єдину соціально-політичну і культурну спільність мало утвердження в процесі християнізації Русі літературної мови. Склавшись на основі спільних традицій слов'янської книжності, вона, на відміну від локальних говірок, поширювалася у межах всієї території Давньоруської держави<sup>57</sup>. Мова літургії й церковно-слов'янської книжності піднялася над усними ідіомами східного слов'янства. В руках церкви вона стала дійовим засобом поширення християнського віровчення, суспільно-політичних ідей та культурних цінностей. Християнізація східних слов'ян, як і інших народів середньовічного світу, шляхом проповіді і використання відповідної літератури рідною мовою була одним з факторів, що знаменував оформлення народності<sup>58</sup>. Літературна мова і духовна культура, що народжувалася під впливом християнства, створювали ґрунт, на якому визрівала і національна самосвідомість.

У цьому зв'язку слід зазначити, що давньоруським книжникам була далекою ідея “богообраності” Руської землі. На-

томість вона усвідомлюється як рівноправна частина християнської спільності. Так, митрополит Іларіон у своєму славнозвісному “Слові про закон і благодать”, окидаючи поглядом увесь християнський світ, у своїх роздумах про долю народу прилучає його національну історію до світової: “вера бо благостынаа по всеи земли простресея и до нашего языка рускааго доиде... се уже и мы со всеми христианами славим святую троицу”<sup>59</sup>. Світогляд Іларіона відбиває різючі зміни, що сталися у житті давньоруського суспільства усього за півстоліття з часу запровадження християнства.

В науковій літературі вже хрестоматійним стало положення, що в пам’ятках давньоруської писемності XI—XII ст. існує уявлення про Руську землю як всю територію Давньоруської держави. При цьому звичайно дослідники апелюють до авторитету однієї з найбільш ранніх пам’яток давньоруської книжності, відомої під назвою “Пам’ять і похвала Володимирі”. І справді, її автор — Іаков Мніх — відчував єдність Руської землі у просторі й сфері влади, коли писав про те, як князь Володимир Святославич “крести же и всю землю Рускую от конца и до конца... и потом всю землю Рускую и грады вся украси святыми церквами, и отверщесе всяа дьявола лести, и приде от тмы дьявола на светъ с чады своими приде к Богу, крещенье прием, и всю землю Рускую (підкреслено нами. — Авт.) исторже из уст дьяволь и к Богу приведе, и к свету истеньному”<sup>60</sup>. Подібні мотиви зустрічаються і в деяких інших літературних творах, зокрема таких, як згадуване вже “Слово про закон і благодать” Іларіона, “Слово про загибель Руської землі” тощо. Однак слід пам’ятати про те, що ці тексти створювалися в елітарному середовищі. Відтак відбивають самосвідомість тільки певної групи людей. На наш погляд, поняття “Русь”, “Руська земля” виступають тут не тільки і не стільки у територіальному значенні. Наповнюючись теологічним змістом, вони набувають ідеологічно-екстериторіального виміру.

Як уже зазначалося, в давньоруську епоху поняття “Руська земля” вживалося у кількох значеннях — у “широкому”, тобто по відношенню до всієї території Давньоруської держави, і у “вузькому” — щодо Середнього Подніпров’я (у значенні: держави Київщина, Чернігівщина і Переяславщина). Починаючи з 40-х рр. XII ст. це поняття звужувалося ще більше — на сторінках літописів воно застосовувалося стосовно тільки Київської землі<sup>61</sup>. Отже, в період феодальної роздробленості “широке” розуміння “Руської землі” виступало, говорячи словами О. Н. Робінсона, “зде-

більшого як історичний переказ, а „вузьке,— як звична політична реальність”<sup>62</sup>. Проте у сфері церковного життя та у зовнішньополітичних взаїминах давньоруських земель-князівств з івропейськими країнами завжди термін “Руська земля” вживався для позначення всієї Давньоруської держави<sup>63</sup>. Це, зокрема, було пов’язане з ідеєю релігійної ідності всіх слов’янських земель Русі.

Будучи носієм ідеї ідності держави і церкви на Русі, виразником патріотичних традицій, християнський клір об’єктивно створював ґрунт, на якому визрівала національна самосвідомість, яка за середньовіччя завжди знаходилася у синкретичній ідності з релігійними поглядами. Невипадково на сторінках давньоруських літописів, та й в інших пам’ятках, термін “християни” часто виступає тотожним поняттю “давньоруська етнокультурна спільність”. Давньоруські книжники нерідко вдавались і до протиставлення у своїх творах слов’ян язичникам-варварам. Так, автор славнозвісного “Слова про Ігорів похід”, називаючи Руську землю світлою, тобто святою, співвідносить половецький Степ з пільмою. Прикордонна річка Донець відокремлює у творі дві сфери: рай і пекло, Бог і диявол, християнська Русь і язичницький степ<sup>64</sup>. Таке розуміння Руської землі дає підстави стверджувати, що свідомість релігійної спільності, накладаючись на національну, почасти відтісняє останню на другий план. Тому і саме поняття “національна свідомість” слід розглядати не у державно-правовому значенні, а переважно в ідеологічному — як вияв соборницької ідеї.

Політична роздробленість Київської Русі кінця XI—XIII ст. значно ускладнювала становлення давньоруської народності й обумовлювала надзвичайну суперечливість та нерівномірність цього процесу. Його незавершеність й різні рівні етнічного самоусвідомлення в тогочасному суспільстві засвідчує поява на сторінках літописів XI—XII ст. назв, що відбивають належність населення до тієї чи іншої земельної області — смоляни, ростовці, чернігівці, кияни, суздальці тощо. Формування феодальних земель-князівств призводило до виникнення у межах відносно ідиної Київської держави окремих земельно-територіальних спільностей. В епоху феодальної роздробленості Русі поступово окреслилися чотири групи таких утворень: новгородсько-псковська й владими́ро-суздальська на північному сході; полоцько-мінська — на заході; середньодніпровська та галицько-волинська на південно-західних землях Давньоруської держави. В цих умовах тільки церква, як надрегіональний інститут, та її християнський клір були тією цементуючою силою, яка підтри-

мувала існування загальносхіднослов'янської спільності, й реальною перешкодою її дивергенції. Як зазначає Л. М. Гумилов, "церква відіграла в етнічній історії виняткову роль, ставши охоронницею догматів і традицій завдяки своєму важливому місцю у феодальній ієрархії, що забезпечувало їй матеріальні умови для виконання цієї функції"<sup>65</sup>.

Християнська церква забезпечувала певну стабільність суспільно-політичного життя давньоруського феодального суспільства та територіальну цілісність країни. Цю велику роль церкви у справі збереження ідності Давньоруської держави періоду феодальної роздробленості яскраво засвідчує звернення київського митрополита Никифора до Рюрика Ростиславича, вміщене під 1195 р.: "Княже, мы есмы, приставлены в Руской земле от Бога втягивать вас от кровопролитья, ажь ся прольяти, рови крестьянской (християнської — *Лавт.*) в Руской земле"<sup>66</sup>. Київські митрополити, залишаючись послідовними прихильниками єдності церковної організації, не визнавали незалежності окремих давньоруських князівств від влади великого князя. Шляхом церковної проповіді, патріотичних відозв та закликів до князів представники церкви сприяли утвердженню у суспільній свідомості ідеї національної ідності<sup>67</sup>. Гальмуючи сепаратистські тенденції на місцях, церква об'єктивно перешкоджала визріванню самостійних державно-національних утворень своїй діюцесії.

Характерною у цьому відношенні була церковно-політична боротьба, яку в середині 50-х — 60-х роках XII ст. розгорнув владимиро-суздальський князь Андрій Боголюбський. Утвердившись 1149—1150 рр. на Київщині, він не вдовольнився наданим йому Вишгородом і пішов князувати в Суздальській землі. З Вишгорода він вивіз місцеву святиню — ікону Священної Божої Матері: "Того лета (1155 р. — *Лавт.*) иде Андрей от тца своего Суждалю и принесе ида икону святую Богородицю юже принесона въ ідинонь корабли с Пирогонцю изъ Цряграда и вкова в ню боле трии десять, гривен золота кромь серебра и каменья другаго и жемчюга и украсив ю постави и в церкви своїи Володимери"<sup>68</sup>. Ця ікона відіграла велику роль у боротьбі Північно-Східної Русі за київську спадщину. Ще за часів Боголюбського (як гадає Я. Пеленський, в період між 1164 та 1168 рр.)<sup>69</sup> у Ростово-Суздальській землі була написана спеціальна повість — "Сказание о чудесах Владимирской иконы Божией Матери", де виправдовується вчинок Андрія Боголюбського. В ній стверджується, що іконі буцімто не "подобалося" перебування у Київській землі, через те, що остання втратила святість



православ'я, яке тепер перейшло до міста Владимира<sup>70</sup>. Перенесення ікони Священної Божої Матері до Владимира було складовою частиною широкомасштабної програми Андрія Боголюбського. Нею передбачалося зведення у стольному граді Ростово-Суздальського князівства нових церков, оборонних споруд, у тому числі й Золотих воріт. Все це мало затьмарити авторитет і святість Києва. Як довів свого часу М. М. Воронін, князь активно домагався створення осібної митрополії, яка б безпосередньо підпорядковувалася Константинопольському патріархату<sup>71</sup>. Щодо кінцевої мети цієї боротьби, гадаємо, важко погодитися з М. М. Вороніним, який стверджував, що вона була засобом досягнення церковної незалежності не Владимира від Києва, а всієї Русі від Константинополя. Спроба влаштування у Владимирі-на-Клязьмі автокефальної митрополії, на наш погляд, була ужита Андрієм Боголюбським саме для того, щоб протиставити її київській.

Андрій Боголюбський звернувся до константинопольського патріарха з проханням поставити митрополита до Владимира. До наших днів це послання не збереглося, маємо лише лист-відповідь патріарха Луки Хрисоверга. У ньому, зокрема, зазначається: "Сказывает же нам писание твое, иже град Володимер из основания воздвигл еси велик со многом челоуком, в ней же церкви многи создал еси; не хочещи же его быти под правдами епископы ростовския и суждальския, но обновити е митрополиею... а еже отъяти таковой град (Владимир. — *Лат.*) от правды епископы ростовския и суждальския и быти ему митрополиею, не мощно то есть... — едина епископыа была издавна и един епископ во всей земли той, ставим же по временом священным митрополитом всеа Руси"<sup>72</sup>. Церковна організація, що складалася протягом кількох століть на давньоруських землях, віддавна розглядалася константинопольським патріархатом як непорушна цілісність. Вона була невіддільна політичним бурям, бо, підтримуючи певні феодальні коаліції у центрі і на місцях, церковні ієрархи об'єктивно врівноважували боротьбу відцентрових і доцентрових сил у країні. Київські митрополити виступали послідовними прихильниками єдності церковної організації всієї Русі. Ось чому й не увінчалася успіхом спроба влаштувати у Владимирі-на-Клязьмі автокефального центру, навколо якого могли б об'єднатися етнічні конгломерати земель Північно-Східної Русі.

Обґрунтовуючи новий релігійно-політичний міф про те, що Північно-Східна Русь стала справжньою спадкоємницею право-



слав'я, Андрій Боголюбський та його брат Всеволод вдалися до створення універсальної державної формули князівської титулатури, включивши до неї поняття "всєя Руси"<sup>73</sup>. Церква не могла не прореагувати на ці, за визначенням А. М. Робінсона, "стимули національно-ідеологічної диференціації". Симптоматично, що саме за феодальної роздробленості, в умовах децентралізації країни, посилення економічної і політичної могутності окремих князівств слова "всєя Руси" з'являються і в титулатурі київських митрополитів. За спостереженнями українського історика з діаспори Володимира Косика, титул "митрополит Київський і всєя Руси" на сторінках давньоруських літописів фіксується вперше у Лаврентіївському літописному зводі під 1230 р.<sup>74</sup>. Тим самим підкреслювалася єдність митрополії, на території якої дедалі виразніше вимальовувалися контури нових державних і культурно-етнічних утворень.

Консолідуюча роль церкви в етнокультурних процесах середньовічної Русі особливо зросла в період монголо-татарської навали та встановлення золотоординськими ханами свого сюзеренітету. Занепад економіки, ослаблення міцї світської влади у країні, знекровлений Батиевим нашествиям, справили неоднозначний вплив на становище давньоруської церковної організації. З одного боку, виснаження виробничих ресурсів негативно позначалося на її матеріальних можливостях. Тоді припиняється кам'яне церковне будівництво, гальмувалися ремонтні роботи по відновленню зруйнованих храмів. Водночас зростає моральний авторитет Церкви. Вона перетворюється на впливову політичну та ідеологічну силу, до якої став горнутися народ. В другій половині XIII ст. спостерігається піднесення популярності християнського віровчення та його поширення серед народних мас. Матеріали археологічних досліджень засвідчують появу християнської поховальної обрядності у тогочасному селі. Тоді ж зникають язичницька символіка на ювелірних виробках та згадки про волхвів у давньоруських літописах<sup>75</sup>. В очах народу церква стала виступати єдиною спадкоємницею духовних цінностей, символом єдності давньоруського суспільства та його зв'язку з усім християнським світом.

В умовах такого великого потрясіння, яким для Київської Русі стала монголо-татарська навала, тільки християнство, що являло собою найбільш загальну форму колективної свідомості, могло зберегти єдність суспільства та спадкоємність його історичного розвитку. На таких переломних моментах історії людства саме релігії сприяли його регенерації, відновленню

структур того чи іншого соціуму, продовженню його культурної традиції. "Навіть тоді, коли держава опинялась ослабленою, паралізованою чи зруйнованою в періоди політичного занепаду, завоювань і роздробленості, релігія виявляла високу здатність до виживання, беручи на себе значною мірою функції соціальної інтеграції та правопорядку"<sup>76</sup>. Це спостереження цілком прийнятне і для характеристики суспільно-політичної ситуації, що склалася в Київській державі на початку 40-х рр. XIII ст.

Необхідно зазначити, що, на відміну від світських органів влади, давньоруська церква в умовах ординського іга одержала більшу свободу для своїх дій. У перші півтора десятиліття після монгольської інвазії вона, на думку багатьох дослідників, підтримувала антиординську князівську коаліцію, лідерами якої були Данило Галицький та великий князь Андрій Ярославич<sup>77</sup>. Однак це гіпотетичне припущення неможливо підтвердити прямими фактами. Участь вищих церковних ієрархів в антиординському союзі князів намагаються довести характером їх взаємовідносин з останніми та відсутністю у джерелах "свідчень про підтримку духовенством завойовників чи проординськи настроєних князів"<sup>78</sup>. Активізація антиординських політичних сил феодално роздробленої Русі й, очевидно, інтереси міжнародної політики змусили монгольських ханів змінити своє ставлення до церкви. Обраний ними у середині 50-х рр. XIII ст. політичний курс був спрямований на покровительство давньоруській церковній організації, захист її давніх імунітетних прав та надання економічних пільг духовенству.

Користуючись заступництвом з боку золотоординських ханів, наданими ними пільгами та привілеями, руська православна церква виступала водночас оборонцем і носієм патріотичних традицій. Характерною у цьому відношенні була промова митрополита Кирила П, виголошена ним на загальноруському церковному соборі 1273 р. в Києві. Звертаючись до присутніх на соборі церковних ієрархів, він звернув їхню увагу на руйнівні наслідки навали орд Батия на Русь: "...Не взяти ли быша гради наши? не падоша ли сильнии наши князи остриемь меча? не поведени ли быша въ плен чада наша? не запустеша ли святыя Божия церкви? не томими ли есмы на всяк день от безбожных и нечестивых поган?"<sup>79</sup>. Не менш виразним за своїм патріотичним звучанням є "Повчання" печерського архімандрита Серапіона, поставленого у 1274 р. владимирським єпископом. У ньому, зокрема, говориться: "Се уже к 40 лет приближаеть томление и мука, и дане тяжкыя не ны не перестануть, глади, морове

живот наших, и в сласть хлеба своего изъести не можем, и вздыхание наше и печаль сушать кости наша”<sup>80</sup>.

У тогочасній літературі з’являється також ряд творів, які прославляють подвижницькі подвиги “мучеників за віру”. Серед них широкої популярності набули, зокрема, “Сказание об убиении в орде князя Михаила Черниговского и его боярина Федора”, а також літописна оповідь про страченого в Орді у 1270 р. рязанського князя Романа Ольговича<sup>81</sup>. Подібна література була покликана до життя не тільки необхідністю укріпити народ у вірі — вона пробуджувала в нього патріотичні почуття, кликала до боротьби за національну незалежність. Проте конструктивна програма боротьби проти іноземних поневолювачів, — за словами В. А. Кучкіна, — концепція, що “вказувала реальні наслідки іноземного гніту й пропонувала достатньо конкретні шляхи його подолання”, була розроблена давньоруськими книжниками лише в першій чверті XIV ст.<sup>82</sup>. І саме церква стояла біля їх витоків. Незважаючи на встановлення офіційних взаємовідносин з ординськими ханами, вона продовжувала плекати традицію негативного ставлення до монголо-татарського гніту.

Принципове значення для з’ясування шляхів етнічної диференціації давньоруського суспільства в другій половині XIII — XIV ст. має проблема еволюції його церковно-адміністративного поділу. В цей період, як справедливо наголошував Л. М. Гумільов, “субетноси XI ст. перетворилися на окремі етноси, втративши політичні зв’язки й етнічну цілісність, зберігши тільки одну силу, що стримувала розклад — православну церкву та її культуру”<sup>83</sup>. Церковно-адміністративний поділ раніше відносно єдиної Київської держави яскраво фіксує відокремлення в її межах окремих народностей. Він був наслідком тих закономірних змін, що динамічно відбувалися у політичній структурі на сході Європи.

Слід передусім зазначити, що в інтересах збереження і зміцнення свого панування на Русі правителі Золотої Орди зберегли такі загальноруські політичні інститути, як митрополіка кафедра та великокнязівський стіл. Послідовні у своїй політиці приборкання одного руського князя за допомогою іншого, ординські хани організують велике князівство з центром у Володимирі, рівне за значенням Київському. 1243 р. на київський стіл було посаджено володимирського князя Ярослава Всеволодовича. Однак через три роки його було страчено в Каракорумі, а на його місце призначено Олександра Невського. Подібно до свого батька він не поїхав до Києва, а став княжити у Північно-Східній Русі. У зв’язку з посиленням Галицько-Волин-

ського князівства ординцям довелося на початку 50-х рр. XIII ст. відмовитися від збереження двох паралельних великих князівств. Відтак Київ поступово втрачає значення першопрестольного граду, поступившись ним владимиро-суздальському велико-князівському столу. Тамтешній князь Олександр Ярославич 1252 р. одержав від хана ярлик на “Кыев и всю Руську землю”<sup>84</sup>, що означало передачу йому виключних прав на київський стіл.

Як і раніше, Київ продовжував залишатися головним церковно-релігійним центром всієї Русі. Проте вже перший поставлений по Батигеїй навалі митрополит Кирило П фактично переніс свою діяльність на терени Північно-Східної Русі. За канонічними вимогами “київський митрополит мав проживати при дворі “київського” князя. Ця обставина відіграла також не останню роль при перенесенні київської митрополичої кафедри наприкінці XIII ст. з Києва до Владимира. Щоправда, в офіційному діловодстві константинопольського патріархату Київ продовжував виступати як головний церковний центр Русі, а митрополити носили титул “київський”. Насправді ж Київ тільки декларувався “собственным престолом и первым седалищем архирейским”. Як відомо, у 20-х рр. XIV ст. Києвом заволодів великий литовський князь Гедимін. Пізніше православні єпархії Південно-Західної Русі опинилися під владою його сина — князя Ольгерда, який остаточно приєднав Середнє Подніпров’я і Поділля до Великого князівства Литовського. З встановленням литовської зверхності над Київщиною і прилеглими до неї землями митрополити “київські і всея Русі” стають керівниками церкви по суті тільки Північно-Східної Русі. Цей титул вони носили аж до 1561 р.

Натомість на землях Південно-Західної Русі відкривається особня митрополія з центром у Галичі. Піднесення галицької єпископії до рангу митрополії було важливим, хай і короткочасним, успіхом зовнішньополітичної діяльності князя Юрія I Львовича, онука Данила Галицького (1301—1308 рр.). Новостворена галицька митрополія невдовзі втратила свого зверхника. Як свідчать джерела, вже 1305 р. Юрій змушений був направити на посвячення свого нового ставленика — ігумена Петра, але в Константинополі патріарх висвятив його митрополитом “Киеву и всей Руси”<sup>85</sup>, тобто на владимирську митрополичу кафедру. Відновлення ж галицької митрополії сталося тільки дець близько 1315 р.<sup>86</sup> З 1317 р. відома і литовська митрополія з центром у м. Новогрудку. Перший литовський митрополит Феосіл від того часу згадується ще двічі в актах константинопольської патріархії,

відповідно у 1327-му і 1329 рр.<sup>87</sup>. До складу литовської митрополії у другій чверті XIV ст. входила туровська і полоцька єпископії. Виникнення трьох осібних митрополичих осередків у межах єдиної церковної діоцезії було закономірним наслідком формування трьох якісно нових державно-національних утворень на сході тогочасної Європи.

Говорячи про протистояння, що склалося між землями Південно-Західної і Північно-Східної Русі у церковно-релігійній сфері, не можна оминати увагою появу в актах константинопольської патріархії таких термінів, як “Мала Русь” і “Велика Русь”. Вперше вони з’являються під 1347 р. в хрисовулі імператора Іоанна Кантакузіна про приєднання галицької митрополії до київської. Це терміни штучного, радше кабінетного походження. Вони позбавлені етнографічного, або національного змісту, і не відображають значимості чи бодай розмірів двох державно-політичних утворень. На наш погляд, поширення поняття “Мала Русь”<sup>88</sup> на землі Південно-Західної Русі зумовлювалося уявленнями греків про цю область як основну (корінну) територію Русі подібно до того, як “Мала Греція” означала митрополію, а “Велика Греція” — її колонії.

Спроба встановлення такого церковно-адміністративного поділу, який би відповідав кордонам трьох державних (і культурно-етнічних) утворень, що реально формувалися в межах раніше єдиної руської митрополії, зустріла рішучу протидію з боку Візантії. Константинопольський патріархат незмінно виступав за збереження єдиної церковної організації Русі та єдиної світської влади: “Не на добро и не на пользу им будет, если и церковная область распадется на многия части, что, напротив, единый для всех митрополит будет как бы связью, соединяющую их с нами и между собою, установили там одну власть духовную, за невозможностью привести к единству власть мирскую”<sup>89</sup>. Ідейному обґрунтуванню такої політики служила так звана “кідемоніальна теорія”, яка визнавав та зверхність тільки візантійського імператора й патріарха над усіма іншими владами, що теоретично виключало можливість існування незалежних від неї держав<sup>90</sup>. Ось чому ставленики константинопольського патріархату на митрополичу кафедру “всєя Руси” виступали послідовними прихильниками збереження єдиної церковної організації на Русі та єдиної світської влади. Об’єктивно Церква гальмувала процеси формування національної державності поза межами Північно-Східної Русі.

Виступаючи прихильником збереження єдиної церковної організації на Русі, константинопольський патріархат послідовно підтримував об'єднавчу політику московського князя. Характерною у цьому відношенні була і діяльність його ставлеників — митрополитів Петра (1308—1326), Феогноста (1328—1358) та Олексія (1354—1378). Промосковська орієнтація Візантії обумовлювалася значною мірою тим, що московські князі та ієрархи, на відміну від правителів Галицької Русі і Великого князівства Литовського, виявилися більш сприйнятливими до ідеї політичного пріоритету візантійського імператора й керівної ролі патріарха в управлінні єдиною церквою<sup>91</sup>. Духовенство Північно-Східної Русі сприйняло також ідеї ісихазму (релігійно-філософського вчення грецьких богословів Григорія Сінаїта та Григорія Палами, яке на церковному соборі 1351 р. було визнане офіційною ідеологією православної церкви у Візантії), інші її традиції. Не випадково константинопольський патріарх Філофей, звертаючись до московського князя Дмитра Івановича, вирізняв підданих його князівства з-поміж інших православних народів: "По долгу, лежащему на мне, как общем отце, свыше от Бога поставленном для всех повсюду находящихся христиан, я всегда пекусь, подвигаюсь и молю Бога о их спасении, но в особенности делаю это по отношению к вам, к находящемуся там святому народу (виділено нами. — *Авт.*) Христову, зная, какой они имеют страх к Богу, любовь и веру. Да, я молюсь о вас и люблю вас всех предпочтительно пред другими"<sup>92</sup>.

У своїх відносинах з православними країнами Східної Європи Константинополь віддавав першість Московському князівству ще й через його ризиковане політико-географічне становище. Візантія побоювалась, що, зробивши ставку, наприклад, на Галич чи Литву, вона могла б підштовхнути тим самим Москву в обійми мусульманського світу<sup>93</sup>. До цього слід додати, що в умовах такого близького сусідства з останнім християнське віровчення для населення Північно-Східної Русі важило більше, ніж для православного люду інших регіонів Європи. Воно стало символом етнічного самоутвердження населення Московського князівства, яке, ігноруючи зовнішні культурні впливи, поступово перетворюється на спадкоємницю візантійської православної спадщини — справжній оплот православ'я. Ця спадщина, як зазначав свого часу Г. В. Вернадський, "озброїла російський народ необхідним для створення світової держави ладом ідей"<sup>94</sup>. Тяжучи до золотоординської геополітичної системи, Московська Русь ор-



ганічно об'єднала у своїй етнічній плоті (слов'янській у основі) тюркські та угро-фінські компоненти.

Таким чином, етнокультурний розвиток Київської Русі був складним і суперечливим. Його основні закономірності й особливості обумовлювали різноманітні чинники. Не применшуючи значення соціально-економічних, політичних та інших факторів, що визначали процеси формування давньоруської етнокультурної спільності, можна твердити, що вирішальне значення для становлення й особливо збереження її єдності (хай і відносної) відіграла християнська церква. Вплетена у структуру державної влади, вона сприяла стиранню локально-діалектних та етнографічних відмінностей у культурі і побуті населення Київської держави, виступала носієм патріотичних традицій, ідеї її територіальної та етнокультурної єдності. Ця її роль ще більше зростає в умовах монголо-татарського нашествя. Підтримуючи об'єднавчу політику московського князя, церква сприяла піднесенню значення його влади (в уяві своїх підданих він був не тільки національним монархом, а й правителем усього християнського православного світу), виступала послідовним прихильником збереження єдиної загальноруської митрополії і тим самим об'єктивно гальмувала процеси формування національної державності в інших народів православної конфесії на сході Європи.

<sup>1</sup> Див: Советская историография Киевской Руси. — Л., 1978. — С. 13—60; Фроянов И. Я. Киевская Русь: Очерки отечественной историографии. — Л., 1990. — С. 6—29.

<sup>2</sup> Куббель Л. Е. Этнические общности и потестарно-политические структуры доклассового и раннеклассового общества // Этнос в доклассовом и раннеклассовом обществе. — М., 1982. — С. 130; Моця О. П. Давньоруська народність // Укр. іст. журн. — 1990. — № 7. — С. 5.

<sup>3</sup> Повесть временных лет / Под. ред. и предисл. В. П. Адриановой-Перетц. — М., Л., 1950. — Ч. I. — С. 14 / далі — ПВЛ /.

<sup>4</sup> Там само.

<sup>5</sup> Рогов А. И., Флоря Б. Н. Образованіе государства и формирование общественно-политической идеологии в славянских странах // Раннефеодальные государства и народности: Южные и западные славяне VI—XII вв. — М., 1991. — С. 207.

<sup>6</sup> Волкова Н. Г. Этническая история: содержание понятия // Сов. этнография. — 1985. — № 5. — С. 23.

<sup>7</sup> Див: Хабургаев Г. А. Этнонимия "Повести временных лет". — М., 1979. — С. 106—109; Лебедев Г. С. Эпоха викингов в Северной Европе. — М., 1985. — С. 199—203.



<sup>8</sup> *Королюк В.Д., Липаврин Г.Г., Флоря Б.Н.* Древняя славянская этническая общность // Развитие этнического самосознания славянских народов в эпоху раннего средневековья. — М., 1982. — С. 24.

<sup>9</sup> *Щеглов О.А.* Проблема формирования славянской культуры VIII—IX вв. в Среднем Поднепровье: Памятники конца VII—первой половины VIII вв. Автореферат диссерт. — канд. ист. наук. — Л., 1987. — С. 11.

<sup>10</sup> *Васильев М.А.* Следует ли начинать этническую историю славян с 512 года? // Славяноведение. — 1992. — № 2. — С. 11.

<sup>11</sup> ПВЛ. — Ч. 1. — С. 18.

<sup>12</sup> *Мельникова Е.А.* Предпосылки возникновения и характер "Северной конфедерации племен" // Восточная Европа в древности и средневековье. Спорные проблемы истории. Чтения памяти В.Т. Пашуто: Тезисы докладов. — М., 1993. — С. 53.

<sup>13</sup> Детальніше див.: *Шевченко Ю.Ю.* На рубеже двух этнических субстратов Восточной Европы // Этнография народов Восточной Европы. — Л., 1977. — С. 49.

<sup>14</sup> *Седов В.В.* Анты // Проблемы советской археологии. — М., 1978. — С. 164—173; *Приходнюк О.М.* Анты и пеньковская культура // Древние славяне и Киевская Русь. — К., 1989. — С. 58—69.

<sup>15</sup> *Насонов А.Н.* "Русская земля" и образование территории Древнерусского государства. — М., 1951. — С. 28—33.

<sup>16</sup> ПВЛ. — Ч. 1. — С. 10.

<sup>17</sup> Найповніший огляд історіографії з цієї проблематики див.: *Константин Багрянородний* об управленні імперією. — М., 1991. — К. іменитарій к главе 9. — С. 293—310.

<sup>18</sup> *Мачинский Д.А.* О месте Северной Руси в процессе сложения Древнерусского государства и европейской культурной общности // Археологическое исследование Новгородской земли. — Л., 1984. — С. 23—24.

<sup>19</sup> Див.: *Горский А.А.* Древнерусская дружина: К истории генезиса классового общества и государства на Руси. — М., 1989. — 123 с.

<sup>20</sup> *Рогов А.И., Флоря Б.Н.* Формирование самосознания древнерусской народности: По памятникам древнерусской письменности X—XII вв. // Развитие этнического самосознания славянских народов в эпоху раннего средневековья. — М., 1982. — С. 102.

<sup>21</sup> *Пашуто В.Т.* Особенности структуры Древнерусского государства // Древнерусское государство и его международное значение. — М., 1965. — С. 77—125; *Пашуто В.Т.* Особенности этнической структуры Древнерусского государства // Acta Baltico-Slavica. — Т. 6. — Bialystok, 1969. — С. 159—174.

<sup>22</sup> ПВЛ. — Ч. 1. — С. 13.

<sup>23</sup> *Козлов В.И.* Проблема этнического самосознания и ее место в теории этноса // Сов. этнография. — 1974. — № 2. — С. 87—89.

<sup>24</sup> Горский А.А. Древнерусская дружина: К истории генезиса классового общества и государства на Руси. — С. 33.

<sup>25</sup> Рогов А.И., Флоря Б.Н. Формирование самосознания древнерусской народности: По материалам древнерусской письменности X—XII вв. — С. 107—108.

<sup>26</sup> Толочко П.П. Чи існувала давньоруська народність? // Археологія. — 1991. — № 3. — С. 50.

<sup>27</sup> Микишевский Я.В. Религия в этнической структуре общества // Вопр. философии. — 1976. — № 11. — С. 110—112.

<sup>28</sup> ПВЛ. — Ч. 1. — С. 56.

<sup>29</sup> Кузьмин А.Г. Принятие христианства на Руси // Вопр. научного атеизма. — 1980. — Вып. 25. — С. 14—15.

<sup>30</sup> Див: Осипова Е.В. Социология Эмиля Дюркгейма: Критический анализ теоретико-методологических концепций. — М., 1979. — С. 226.

<sup>31</sup> ПВЛ. — Ч. 1. — С. 81.

<sup>32</sup> Там само. — С. 99—100.

<sup>33</sup> Горюнова Е.И. Этническая история Болго-Окского междуречья // Материалы и исследования по археологии СССР. — М.; Л., 1961. — Вып. 94. — С. 161—162, 190.

<sup>34</sup> Памятники древнерусского канонического права XI—XV вв. — Ч. 1: Русская историческая библиотека (Далі — РИБ), 2-е изд. — СПб., 1908. — Т. 6. — № 2. — Ствп. 33.

<sup>35</sup> Рапов О.М. Русская церковь в IX — первой трети XII вв. Принятие христианства. — М., 1988. — С. 402.

<sup>36</sup> ПВЛ. — Ч. 1. — С. 83.

<sup>37</sup> Полное собрание русских летописей (далі ПСРЛ). — М., 1962. — Т. 2. — Ствп. 138, 149—150 (далі ПСРЛ);

<sup>38</sup> ПВЛ. — Ч. 1. — С. 83.

<sup>39</sup> Там само. — С. 101.

<sup>40</sup> Див: ПСРЛ. — Т. 9—10. — С. 79; Татищев В.Н. История Российская. — М.; Л., 1963. — Т. 2. — С. 77, 241.

<sup>41</sup> Моця О.П. Етнічний склад населення південноруських земель: За матеріалами поховальних пам'яток X—XIII ст. // Археологія. — 1992. — № 1. — С. 41.

<sup>42</sup> ПВЛ. — Ч. 1. — С. 99; Похід Мстислава на касогів у новітній літературі датується 1016 або 1017 р. Див: Гадло А.В. Тмутороканские этюды. III. (Мстислав) // Вестник ЛГУ. — 1990. — Сер. 2. — Вып. 2. — С. 25.

<sup>43</sup> Кисво-Печерський патерик (Під ред. Д. Абрамовича. — К., 1930. — С. 36.

<sup>44</sup> Козловский А.А. Этнический состав оседлого населения Южного Поднепровья в IX—XIV вв. // Земли Южной Руси в IX—XIV вв. — К., 1985. — С. 64—65.

<sup>45</sup> ПВЛ.— Ч.1.— С.201.

<sup>46</sup> *Поппе А.* Перші сто років християнства на Русі // Варшавські українознавчі записки.— Варшава, 1989.— Зошит 1.— С.34.

<sup>47</sup> *Литавин Г.Г., Наумов Е.П.* Этнические процессы в Центральной и Юго-Восточной Европе и особенности формирования раннефеодальных славянских народностей // Раннефеодальные государства и народности: Южные и западные славяне VI—XII вв.— М., 1991.— С.237.

<sup>48</sup> *Аверинцев С.С.* Крещение Руси и путь русской культуры // Контекст.— 1990.— М., 1990.— С.64.

<sup>49</sup> *Кочев Н.* Христианство и политика Византии в отношении балканских стран в эпоху образования раннефеодальных государств // Этносоциальная и политическая структура раннефеодальных славянских государств и народностей.— М., 1987.— С.197.

<sup>50</sup> Древнерусские княжеские уставы XI—XII вв. / Изд. подготовил Я.Н.Шапов — М., 1976.— С. 88.

<sup>51</sup> РИБ.— Т.6.— № 1.— Стб.7.

<sup>52</sup> Материалы для истории древнерусской покаяльной дисциплины / изд. подготовил Смирнов С.И. // Чтения в обществе истории и древностей российских, 1912.— Кн.3.— XIX, 122.— С.126.

<sup>53</sup> Древнерусские княжеские уставы XI—XV вв.— С.89.

<sup>54</sup> Материалы для истории древнерусской покаянной дисциплины, XI, 42.— С.74.

<sup>55</sup> Материалы для истории древнерусской покаяльной дисциплины — XIX, 102.— С.123.

<sup>56</sup> Цит. за виданням: *Еремин И.П.* Из истории древнерусской публицистики XI века: Послание Феодосия Печерского к князю Изяславу Ярославичу о латинянах // Труды отдела древнерусской литературы Института литературы АН СССР.— М.; Л., 1935.— Т.2.— С.34.

<sup>57</sup> *Рогов А.И., Флоря Б.Н.* Формирование самосознания древнерусской народности: По материалам древнерусской письменности X—XII вв.— С.109.

<sup>58</sup> *Кочев Н.* Христианство и политика Византии в отношении балканских стран в эпоху образования раннефеодальных государств.— С.199.

<sup>59</sup> "Слово" Илариона по списку середины XV в. ГИМ.СИМ. № 591 / Публикации Т.А.Сумниковой // Идеино-философское наследие Илариона Киевского.— М., 1986.— Ч.1.— С.23. Українські переклади цієї пам'ятки див: Філософська і соціологічна думка. 1988.— № 4, Київ, 1988.— С.126—142.

<sup>60</sup> Цит. за виданням: *Зимин А.А.* Память и похвала Иакова Мниха и жите князя Владимира по древнейшему списку // Краткие сообщения Института славяноведения АН СССР, 1963.— Вып.37.— С.68.

<sup>61</sup> Котляр М.Ф. "Руська земля" в літописах XI—XII ст. // Укр. іст. журн. — 1976. — № 11. — С. 106—107.

<sup>62</sup> Робинсон А.Н. Литература Древней Руси в литературном процессе средневековья XI—XIII вв. — М., 1980. — С. 226; Слід зазначити, що після монголо-татарського нашествия поняття "Русь" у вузькому значенні зникає, натомість інші східнослов'янські землі, що знаходилися за межами Середнього Подніпров'я, почали дедалі більше ототожнювати себе з "Руссю" (Див: Флоря Б.Н. Исторические судьбы Руси и этническое самосознание восточных славян в XII—XV веках: К вопросу о зарождении восточнославянских народностей // Славяноведение, 1992. — № 2. — С. 64).

<sup>63</sup> Soloviev Alexandre "Reges" et "regnum russiae" an moye age // Soloviev Alexandre. Byzance et la formation de l'Etat russe. — London, 1979. — P. 149—164.

<sup>64</sup> Клейн И. Донец и Стикс: Пограничная река между светом и тьмою в "Слове о полку Игореве" // Культурное наследие Древней Руси: Истоки, становление, традиции. — М., 1976. — С. 69.

<sup>65</sup> Гумилев Л.Н. Древняя Русь и Великая степь. — М., 1989. — С. 551.

<sup>66</sup> ПСРЛ. — Т. 2. — Ствп. 684.

<sup>67</sup> Толочко П.П. Древняя Русь: Очерки социально-политической истории. — К., 1987. — С. 200.

<sup>68</sup> ПСРЛ. — Т. 1. — Ствп. 346.

<sup>69</sup> Пеленський Я. Боротьба за "київську спадщину" у 1155—1175 рр: Релігійно-церковна сфера // Археологія. — 1991. — № 3. — С. 35.

<sup>70</sup> Сказание о чудесах Владимирской иконы Божией Матери // Чтения общества любителей древней письменности. — 1878. — № 30. — С. 1—43.

<sup>71</sup> Воронин Н.Н. Андрей Боголюбский и Лука Хризоверг: Из истории русско-византийских отношений XII в. // Визант. временник. — 1962. — Т. 21. — С. 29—50; Воронин Н.Н. "Житие Леонтия Ростовского" и византийско-русские отношения второй половины XII в. // Визант. временник, 1963. — Т. 23. — С. 23—46.

<sup>72</sup> РИБ. — Т. 6. — № 3. — Ствп. 63—66.

<sup>73</sup> Робинсон А.Н. Литература Древней Руси в литературном процессе средневековья. — С. 239—240.

<sup>74</sup> Косик Володимир. Міжнародні взаємини України-Руси від IX до початку XIV ст. // Ювілейний збірник праць наукового Конгресу у 1000-ліття Хрищення Руси-України. — Мюнхен, 1988/1989. — С. 53.

<sup>75</sup> Русское православие: Вехи истории. — М., 1988. — С. 69.

<sup>76</sup> Ерасов Б.С. Культура, религия и цивилизация на Востоке: Очерк общей истории. — М., 1990. — С. 148.

<sup>77</sup> Див: Насонов А.Н. Монголы и Русь. — М.; Л., 1940. — С. 38—42; Каргалов В.В. Внешнеполитические факторы развития феодальной Руси:

Феодалная Русь и кочевники. — М., 1967. — С. 137—145 и др.; *Охотина Н. А.* Русская церковь и монгольское завоевание (XIII в.) // Церковь, общество и государство в феодалной России. — М., 1990. — С. 74—75.

<sup>78</sup> *Охотина Н. А.* Указ. соч. — С. 75.

<sup>79</sup> РИБ. — Т. 6. — № 6. — Ствп. 86.

<sup>80</sup> Памятники литературы Древней Руси. XIII век. — М., 1981. — С. 444.

<sup>81</sup> Див: ПСРЛ. — Т. 10. — С. 149, 237—244.

<sup>82</sup> *Кучкин В. А.* Монголо-татарское иго в освещении древнерусских книжников: XIII—первая четверть XIV вв. // Русская культура в условиях иноземных нашествий и войн: X—начало XX вв. Сб. научных трудов. — М., 1990. — С. 56—57.

<sup>83</sup> *Гумилев Л. Н.* Древняя Русь и Великая степь. — С. 491.

<sup>84</sup> ПСРЛ. — Т. 1. — Ствп. 448.

<sup>85</sup> ПСРЛ. — Т. 10. — С. 176.

<sup>86</sup> *Соколов П. Л.* Русский архиерей из Византии и право его назначения до начала XIV века. — К., 1913. — С. 216; *Голубинский Е. Е.* История русской церкви. — Т. 2. Первая половина тома. — М., 1900. — С. 97.

<sup>87</sup> *Павлов А. С.* О начале галицкой и литовской митрополии и о первых тамошних митрополитах по византийским доокументальным источникам XIV века. — М., 1894. — С. 30.

<sup>88</sup> Про подальшу еволюцію та зміст цього поняття у пізньому середньовіччі див: *Грушевський М.* Велика, Мала і Біла Русь // Україна. — 1917. — Кн. 1—2. — С. 7—19; *Толочко Петро.* Русь — Мала Русь — руський народ у другій половині XIII—XVII ст. // Київська старовина, 1993, № 3. — С. 3—14.

<sup>89</sup> РИБ. — Т. 6. — Доп. № 33. — Ствп. 196.

<sup>90</sup> *Соколов П. Л.* Русский архиерей из Византии — С. 9; Такі декларації часто проголошувалися константинопольськими патріархами (див: РИБ. — Т. 6. — Прил. № 40. — Ствп. 276).

<sup>91</sup> *Мейендорф И. Ф.* О византийском исихазме и его роли в культурном и историческом развитии Восточной Европы в XIV в. // ТОДРЛ, 1974. — Т. 24. — С. 303—304; *Meyendorff J.* Byzantinism and the rise of Russia. A study of Byzantino-Russ relations in the 14th cent. — Cambridge, 1981. — P. 270—272. Російський переклад див: УМКА — Press, 1990.

<sup>92</sup> РИБ. — Т. 6. — Прил. № 16. — Ствп. 100.

<sup>93</sup> *Греков И. Б.* Восточная Европа и упадок Золотой Орды: На рубеже XI—XV вв. — М., 1975. — С. 111; *Прохоров Г. М.* Повесть о Митяе (Русь и Византия в эпоху Куликовской битвы). — Л., 1978. — С. 17; *Ивакин Г. Ю.* Связи Киева с Византией во второй половине XIII — в XIV вв. // Южная Русь и Византия. — К., 1991. — С. 49.

<sup>94</sup> Цит. за виданням: Евразия. Исторические взгляды русских эмигрантов / Отв. ред. Л. В. Пономарева / — М., 1992. — С. 102—104, 118.