

Лариса Ганзенко
(Київ)

КИЇВСЬКА ДЕСЯТИННА ЦЕРКВА. ОБРАЗ СЯТИНИ В КУЛЬТУРНОМУ КОНТЕКСТІ ДАВНЬОЇ РУСІ

Новизна публікації полягає в тому, що предметом культурологічного дослідження обрано Десятинну церкву – сакралізований символ християнської історії Русі. У рамках дослідження робиться спроба довести, що ставлення до давньої пам'ятки, характер усвідомлення її символічно-образної системи стали своєрідним лоном, з глибин якого проростали світоглядні конструкції, які демонструють далеко не ідентичні вектори етнічного самовизначення трьох східнослов'янських народів: українського, російського та білоруського.

Ключові слова: Давня Русь, Московська Русь, Велике князівство Литовське, Десятинна церква, руїни, реліквії, ікони, моці, культурний простір, сакралізація, символ, «ментальна матриця», етнічне самовизначення.

Новизна данной публикации состоит в том, что предметом культурологического исследования избрана Десятинная церковь – сакрализованый символ христианской истории Руси. В рамках исследования делается попытка доказать, что отношение к данной достопримечательности, характер осознания ее символическо-образной системы стали своеобразным лоном, из глубин которого прорастали мировоззренческие конструкции, которые демонстрируют далеко не идентичные векторы этнического самоопределения трех восточнославянских народов: украинского, русского и белорусского.

Ключевые слова: Древняя Русь, Московская Русь, Великое княжество Литовское, Десятинная церковь, руины, реликвии, иконы, мощи, культурное пространство, сакрализация, символ, «ментальная матрица», этническое самоопределение.

The novelty of this publication is that the Church of the Tithes – a sanctified symbol of Rus Christian history – is chosen as a subject of culturological research. Within our research, we try to prove that the attitude to this monument, nature of understanding of its symbolical and figurative system have become a peculiar bosom which has generated the patterns of outlook from its depths that up to now show anything but the identical vectors of ethnical self-determination of three East Slavic nations: Ukrainian, Russian and Byelorussian.

Keywords: Ancient Rus, Moscow Rus, Grand Duchy of Lithuania, Church of the Tithes, ruins, relics, icons, hallows, cultural space, sanctification, symbol, *mental matrix*, ethnical self-determination.

Давні сятині (храмові споруди чи їхні руїни, пов'язані з ними реліквії та історичні ландшафти) згодом набувають значення своєрідних знаків-символів, що формують територіально окреслений культурний простір. Вони не тільки є визначальними домінантами просторових ландшафтних композицій, але й несуть певне ідеологічне навантаження, виступаючи носіями деяких змістів, які з плином часу сакралізуються. Семантика цих уявних образів піддається науковому розпізнаванню в площині духовних, морально-етичних та естетичних цінностей. Не менш актуальним є культурологічний зріз, за яким ставлення до сятинь – це одна з «ментальних матриць», від якої відбиваються актуальні світоглядні конструкції. Обрана тема в методологічному аспекті дотична до проблематики формування топосу богохранимості міста Києва [28, с. 52–75].

Символотворча функція Києва багатогранна й формувалася з усвідомленням значення окремих сятинь, найважливішою з яких на початкових етапах християнізації Русі була Десятинна церква. Вона стала найголовнішим храмом Русі не тільки тому, що була збудована з каменю (таке формулювання – поширений стереотип радянської історичної науки), але й тому, що її спорудження знакувало собою перелом історичної долі Русі: факт прийняття християнства як «державної» віри зумовив вихід держави

на орбіту європейської цивілізації, спонукав поглиблення зв'язків зі слов'янським світом. Десятинна церква від свого заснування й упродовж віків перебувала в епіцентрі найважливіших подій вітчизняної історії, була стрижнем, навколо якого формувався світогляд багатьох поколінь киян, руського люду. Після руйнації починається «метабуття» пам'ятки: руїни церкви успадковують ціннісну структуру давньої церкви, і кожна наступна епоха пропонувала своє прочитання цих руїн.

У рамках нашого дослідження важливо те, що ставлення до Десятинної церкви, історична пам'ять про неї, характер усвідомлення її символічно образної системи стали своєрідним лоном, з глибин якого проростали пагони національної свідомості, окреслювалися вектори етнічного самовизначення.

Можна сказати, що сакралізація простору, пов'язаного з християнізацією Русі та Києва, почалася із внесення в руські літописи оповіді про св. Андрія, що ніби проповідував на київських пагорбах ще в апостольські часи [23, стлб. 7, 8]. Підкреслити давність християнської традиції в Русі було усвідомленою метою автора тексту – Нестора Літописця. Однак цей текст було внесено до руських літописів лише наприкінці XI – на початку XII ст. Утім, значно глибші корені в історії формування культурного контексту Русі та сакралізації Києва й Десятинної церкви мала легенда про Влахернські святині. За церковним переказом, віднайдені дивовижним способом реліквії (св. ризи Богоматері) в V ст. були покладені в храмі Божої Матері, побудованому на західній околиці Константинополя Пульхерією, сестрою імператора Феодосія II. Відтоді почала формуватися традиція пошанування цих святинь (облачення – плащаниці, пояса, покрову)¹ та ікони, яку начебто написав сам євангеліст Лука. За легендою, Євдокія, дружина Феодосія II, подорожуючи по святих місцях у 436–437 роках, придбала цю ікону та надіслала в Константинополь у подарунок Пульхерії. Реліквії здобули славу за силою, що ніби зупиняла нападників на Константинополь з моря. На час загрози ризи та ікону Богоматері виносили на фортечні мури міста, і на морі дивом здійснювалася буря, що топила ворожі кораблі. Так сталося під час облоги Константинополя аварами та слов'янами в 626 році. Тоді наші предки у складі підвладних аварам племен напали на богохранимий град. Буря на морі вщент розбила й потопила їхні легкі суденця; відтак мало хто повернувся з походу. Середньовічним світоглядом можливість вторгнення в людську історію провидіння (божого промыслу) сприймалася аксіоматично. Ця поразка закарбувалася в історичній пам'яті руського люду: від покоління до покоління передавалася легенда про дивовижну й надзвичайну силу реліквії. Рефлексією давніх вражень, пережитих понад 200 років перед тим, пояснюють події 860 року, коли Аскольд зі своїм військом на двохстах кораблях, кожний з яких міг умістити по 40 людей (на ті часи – це неабияка військова сила!), штурмував Константинополь. Фактично здолавши опір супротивника та отримавши перевагу, Аскольд неочікувано відійшов від міста, як тільки побачив, що ікону та реліквії винесли на його стіни. Очевидно, історична основа відходу Аскольдового війська могла бути й інша... Утім, у візантійських джерелах порятунок міста від нападників було витлумачено як диво від Богоматері Влахернської, про що свідчить збережений у рукописній традиції текст двох проповідей (гомільї), що їх архієпископ Константинопольський Фотій виголосив з кафедри собору Святої Софії під час тих подій [31, р. 123]. Ця історія знайшла відображення й у руській літописній традиції, за якою, вражений силою святині Аскольд начебто на місці [у Константинополі!] прийняв християнство й попросив прислати в Русь архієрея [22, с. 23]. Відтоді почалося ознайомлення русичів з християнським віровченням, надходили ікони, книги, будувалися перші церкви.

Слід гадати, що відлуння тих далеких подій стало основою віковичного пошанування Богоматері в Русі. Про особливе значення Влахернських святинь у розбудові руської християнської світоглядної моделі в наступних періодах свідчать символічні паралелі, які проводяться між Києвом та Константинополем у легендах Київського патерика, у якому йдеться про спорудження Успенського собору Києво-Печерської лаври. За текстами Патерика, ікона, перенесена майстрами з Константинополя за

наказом Богоматері Влахернської, була наділена дивовижною силою знімати бурю, переміщатися в просторі, переносити кораблі [10, с. 2–12]. Продовження традиції у віках простежується за поширенням відповідної іконографії богородичних ікон [1, с. 161–168]. З ім'ям Богоматері протягом століть була пов'язана традиція сакралізації внутрішнього і зовнішнього простору Русі богородичними іконами. За цією традицією в Русі поширюється самоназва – «дім Богородиці».

У «Повісті временних літ» повідомляється: «Въ лѣтѣ . # s . у . ч . ѿ . [6499 (991)]. По сем же Володимиру живущо в законѣ крѣстьянствѣ и помысли создати каменную цркъвь стѣна Бѣга. и пославъ приведе мастера. ѿ Грькъ» [19, стлб. 106]. Рукопис безпосередньо вказує на початок будівництва Десятинної церкви (991 р.) та час надання їй десятини (996 р.), але не називає числа й місяця цієї події. Точна дата – 12 травня – вказана в Місяцесловах і Прологах, найдавніші з яких датуються першою половиною XIV ст. О. Лосєва стверджує, що пам'ять освячення Десятинної церкви 12 травня мала бути внесена в календарі допоки Десятинна церква зберігала своє значення першого престолу, тобто не пізніше середини XI ст., і припускає, що вибір дати пов'язаний з 11 травня – саме в цей день у 330 році Константин офіційно переніс столицю Римської імперії в місто на Босфорі і нарік його Новим Римом – Константинополем [13, с. 338]. Непрямим доказом правомірності такого припущення є «константинопольський контекст» історії формування культу Богоматері в Русі. За джерелами церкву називають Богородицею Десятинною. Посвята першого храму в Русі, зведеного після набуття християнством статусу державної релігії, Богородиці (а не окремому богородичному церковному святу) не випадкова і була певним відголосом Влахернської легенди, відображенням реалій тогочасного християнського життя на Київських теренах.

На той час, коли постала Десятинна церква, фіксувалися істотні розбіжності в розумінні християнської доктрини на Сході та на Заході, але юридично та інституційно до 1054 року розкол між Константинополем та Римом ще не був оформлений. Тому в Київській Русі від прийняття християнства та впродовж віків підтримувалася віротерпимість: обрядова практика, зносини з обома патріархіями коригувалися залежно від політичної необхідності. Слід зауважити, що й книжки, які потрапили в руські землі, були взоровані на грецькі оригінали VIII–IX ст. Тоді в самій Візантії християнська догма вирізнялася світлим та оптимістичним сприйняттям Істини (у порівнянні з візантійською традицією пізніших часів). Зокрема, не надавалося великого значення візантійській містиці, уважалося, що посмертного порятунку гідні всі народи, визнавалося, що сам факт хрещення дає підстави сподіватися на порятунок після смерті. У тому не можна не виявити відблисків аріанського та несторіанського досвіду. Водночас ми досі маємо лише розпливчасту інформацію про початковий період християнства на вітчизняних теренах. Відомо, що лише із середини XI ст. візантійська релігійна традиція набула притаманного їй універсалізму та виструнченості, а характер її впровадження серед новонавернених народів – певного авторитаризму. А до того давніша традиція, упроваджена в обрядовій практиці Десятинної церкви, стала основою формування руського стовбура християнського світогляду, сприяла прагненню до незалежності руської церкви, формуванню глибокої пошани до загальнохристиянських святих. Потужний вплив на той процес мали «корсунські святині», що їх Володимир привіз із Херсона. До таких святих належали мощі св. Климента – папи Римського, якого Церква називає першим мучеником серед єпископів римської кафедри. Учень і продовжувач справи апостола Петра, він, за церковною легендою, на зламі I–II ст. був направлений з Рима до Херсона, де невдовзі, за наказом імператора, його потопили з якорем на шиї. Історія набуття мощей св. Климента пов'язана з етапом упровадження політики поширення впливу на народи неофіти. Мощі стали важливим атрибутом цієї політики. Події, пов'язані з віднайденням мощей Климента в Херсоні, заздалегідь планувалися як етап хазарської подорожі Константина, й, імовірно, розглядалися як підготовка до місії слов'янських книжників у Моравію – зону

папської юрисдикції. Патріарх Фотій після перемоги іконошанування і встановлення миру в імперії гостро потребував підтримки римського папи. Тож саме в Константинополі було зрежисовано здобуття реліквії та забезпечено дотримання формальних вимог церковної традиції до її легітимізації («invention, elevation, translation» – з лат.: «відкриття, вшанування, перенесення»). За цими вимогами, ініціатива мала належати місцевій Церкві, справжність реліквії повинна була підтвердити комісія від патріарха, авторитет осіб, причетних до набуття реліквії, мав бути поза сумнівом. Отже, 30 січня 861 року мощі папи римського Климента були «набуті» у скрині в морі, неподалік від Херсона. За однією з версій легенди, реліквія була невідома жителям Херсона, і Константин знайшов її завдяки божественному провидінню. За другою, – мощі шанувалися в Херсоні віддавна, з незмінним благоговінням, аж поки море не перестало розступатися, і тоді херсонський єпископ Георгій звернувся до патріарха по допомогу в поверненні святині. Після здобуття реліквії для її огляду в Херсон направили весь клір Святої Софії. Із шануванням мощей була пов'язана і практика розчленування тіл святих, яку Церква формально засуджувала до X ст. Утім, у церковному вжитку принцип цілісності тіла святого не дотримувався [17, с. 405–408]. Тож мощі Климента було розчленовано. Одна частина потрапила в Константинополь, друга – у Рим. Після завершення моравської місії (наприкінці 867-го – на початку 868 рр.) Константин-філософ особисто передав святиню папі Адріану II, а той затвердив богослужіння слов'янською мовою, схвалив працю слов'янських книжників і наказав перекладені ними книжки покласти в римських церквах. Мефодія було висвячено у єпископський сан. Частина мощей (св. глава) залишилася в Херсоні, звідки в наступному столітті Володимир і переніс її в Київ. Імовірна дата, коли мощі могли потрапити в Київ – 987 (988) рік [19, л. 44]. У якому місті вони відтоді зберігалися до перенесення їх до Десятинної церкви, можна говорити лише здогадно. В Іпатіївському літописі є згадка під 1007 роком про те, що «принесени стїи вь стїю Бцїю» [19, л. 48]. Існує припущення, що перебували вони при клірі, який з Володимиром та Анною і прибув у Київ (розміщувався, вірогідно, у домі domestikів за Богородицею). Отже, на початку своєї християнської історії Русь володіла незаперечною святинєю, шанованою як східною, так і західною патріархіями, а Десятинна церква стала тією обителлю, де ця святиня зберігалася. Віднайдення мощей святого Климента Кирилом в очах Римської церкви освятило просвітницьку місію слов'янських книжників та впровадження богослужіння слов'янською мовою. Культ св. Климента в перші десятиліття після хрещення Русі був надзвичайно значущий: Титмар Мерзебурзький у своїй «Хроніці» (1017–1018 рр.) згадав Десятинну церкву як церкву «мученика Христового папи Климента» [14, с. 163]. Появу в Києві в момент масової християнізації святих чудотворних мощей Климента було сприйнято як безпосередню участь святого в просвіті й хрещенні Русі, що було рівнозначне апостольській проповіді, яка розглядалася як передоснова найдавніших церковних кафедр. Мощами св. Климента в Русі на ранньому етапі здійснювався обряд хрещення. У 1147 році на Соборі руських єпископів у Києві був поставлений у митрополити русич Клим Смолятич. Цей акт вирішено було освятити мощами св. Климента [21, с. 38–39].

У Десятинній церкві було облаштовано три приділи. Відомо, що св. Климент був представлений у святительському чині головної апсиди Софійського собору в Києві, і це дозволяє висловити припущення, що означена деталь іконографії наслідувалася з розписів Десятинної церкви. Про посвяту бічних вітарів можна говорити лише здогадно. Можливо, що один з них був закладений на честь святих апостолів, серед яких могло бути зображення св. Климента. Другий приділ, на думку К. Шероцького, був присвячений св. Миколаю, тому що чудотворна ікона Святителя була перенесена в 999 році князем Володимиром із Миколаївської церкви на Аскольдовій могилі в Десятинну церкву одночасно з мощами святої Ольги [27, с. 96]. Пошанування св. Климента вже з другої половини XI ст. поступово заміщується культом св. Миколи «Мокрого». У подальшому його пам'ять витісняється також пам'яттю апостола

Андрія Первозваного, якого замість Климента почали розглядати як просвітителя й небесного покровителя Русі. Після руйнації Десятинної церкви мощі Климента перенесли в Києво-Печерську лавру.

За «Повістю временних літ», Десятинна церква була збудована на місті жертвовної крові перших християн – мучеників Федора та Іоанна [19, л. 32]. Особливої святості Десятинній церкві надавало й те, що вона знакувала місце давнього могильника. Існує припущення, що це були поховання представників київського князівського роду, померлих до офіційного прийняття християнства, – предків великокняжої династії. Згодом уже в самій церкві були поховані Великий Князь Володимир Святославич († 1015), царівна Анна Візантійська († 1011/1012), Великий Князь Ізяслав Ярославич († 1078). Тут відбулося погребіння першого київського митрополита Михаїла († 991/992). За Іпатіївським літописом, як уже згадувалося, у 1007 році в церкву Богородиці було принесено ряд святих мощей. В XI ст. тут постав некрополь святих руської християнської традиції. Так, Володимир у 999 році (можливо, у 1007/1008 рр.) сюди переніс прах княгині Ольги († 969), а 1044 року Ярослав Мудрий перепоховав тут прах своїх дядьків Олега († 977) та Ярополка († 980). Біля південно-західного кута Десятинної церкви були поховані останки полеглих під час Батієвого побою. Ці поховання дали підстави для усвідомлення цього місця як сакрального простору, гробовища перших святих руської землі (Володимира та Ольги).

Виняткову роль церкви було усвідомлено вже до її зруйнування: віра в силу святині змусила киян шукати порятунку від монгольських нападників на її мурах. За руськими літописами, списки яких датуються переважно останньою чвертю XIII ст., можна простежити, як поступово формуються міфологеми Києва та Десятинної церкви. Особливе значення в тому процесі мала трагедія, що її пережили кияни під час монгольської навали. Велич і краса міста у руських літописах протиставляються дикій злобі завойовників [19, с. 395, 396, 785].

Зі встановленням золотоординської влади проводилася цілеспрямована політика послаблення Києва. У 1300 році рішенням хана, для якого важливо було підірвати історичну традицію усвідомлення Києва як столиці, митрополиту кафедру перевели з Києва до Владимира на Клязьмі. Однак місто для більшості населення залишалося символом єдності та могутності Русі. У золотоординський період у центрі подій церковного та політичного життя був митрополичий Софійський собор. Згадок про побутування Десятинної церкви обмаль. Скажімо, другою половиною XIV ст. датується так званий Список «А се имена всем градом Русским дальним и ближним» [25, с. 214–259]. Список побутував серед новгородського торгового люду, що опанував простори Великого князівства Литовського. Джерелами для Списку послуговували руські та литовські паломницькі подорожники. У ньому особливу увагу виявлено до святинь: «...И об ону страну Дунаа: Терновъ, ту лежитъ святаа Пятница.», «...Самъборъ, ту лежитъ святии Ануфрѣи», «...А се Киевскыи гроди: ... Киевъ, деревянъ, на Днепрѣ; а церкви: святаа Богородица Десятиннаа, камена, была о полутретьятцати версѣх.» [20, стлб. 475–477]. Текст Списку вказує на те, що Десятинна церква усвідомлюється як святиня. Ця згадка прикметна використанням минулого часу й «свідченням» про двадцять п'ять верхів (куполів), яких у давній церкві, згідно з її планом та археологічними рештками, не могло бути. Таке перебільшення демонструє характер ідеалізації в переказах її надзвичайної краси. Тим засвідчується жива традиція людської пам'яті. Підкреслимо, що на час виникнення Списку (1365–1405) Десятинна церква вже понад століття була руїною... В іншому хронологічно наближеному подібному, але латиномовному джерелі – «Списку міст Свидригайла» (1405–1432 р.) – Десятинна церква вже не згадується: «Narzyd zamek Kuew z wiela distriktami» («Попереду Київ – фортеця з багатьма угіддями») [11]. Від XIV ст. вже не Десятинна церква, а Києво-Печерський монастир усвідомлюється як духовний осередок православного світу. На думку М. Грушевського, «своєю славою, своїм багатством, своїми достатками, навіть серед найтяжчої руїни Подніпров'я, Печерський

монастир завдячував тому, що поволі став дійсним гробівцем старої Русі» [5, с. 64], тим самим перебравши на себе значення Десятинної церкви.

Доля Десятинної церкви та її святинь у період пізнього середньовіччя остаточно не з'ясована. Прикметними є церковні перекази про Богородичні ікони, в історії яких лунає відгомін Влахернської легенди та простежується зв'язок з київською традицією. Вони засвідчують, найімовірніше, складні процеси самоідентифікації населення держав, що постали на теренах Київської Русі, ніж реалістичні історії побутування цих пам'яток. Прикладом того є легендарна історія давньої ікони Богородиці Ченстоховської. У Белзі ікона прославилася чудом, що сталося під час облоги міста монголами взимку 1240–1241 років. Тоді образ винесли на міську стіну, і одна зі стріл, випущених татарами, встрягла в лик Богородиці. За легендою, з «рани» на іконі витекла кров, а нападами опанувало повне затьмарення: вони підняли зброю один на одного. Ті, що залишилися живими, у жаху бігли геть від міста. У 1382 році польський князь Владислав Опольський переніс ікону у Ясну гору, що поблизу Ченстохови, у монастир паулінів [24]. В іншій легенді оповідається про події 1482 року, коли кримський хан Менглі Герей з величезною ордою підійшов до берегів Дніпра. Київ було зруйновано та пограбовано. Татари розорили Велику церкву Печерського монастиря та Софійський собор. Зберігся переказ, за яким у св. Софії один татарин зірвав багато прикрашену ризу з ікони Божої Матері, а саму ікону кинув у Дніпро. Уважається, що це була та сама ікона, яку Володимир привіз з Корсуня. Переказ повідомляє, що святий образ водою в дивовижний спосіб був перенесений до Мінська й на річці Свіслоч «став» під замком, був піднятий з води і 13 серпня 1500 року перенесений до замкової церкви Різдва Богородиці. Відтоді ікона називається «Мінська» [18, с. 511–513]. Слід зауважити, що згадані в переказах Ченстоховська та Мінська ікони (у нині існуючому стані їх матеріально-предметних структур) за художньо стилістичними ознаками та іконографією не відповідають колу творів періоду хрещення Русі. Пов'язані з ними легенди вказують на те, що пам'ять про Десятинну церкву живила духовну традицію, формувала культурний простір колишніх центрів Київської держави.

За правління Симеона Олельковича (1455–1470) політичне життя Києва стабілізувалося. Свідомством посилення економічного потенціалу Києва стали ремонт та реставрація пам'яток кам'яної архітектури давньоруського часу. Існує гіпотеза, що впродовж 1470-х років на руїнах Десятинної церкви було проведено реставраційні роботи. Жодного писемного джерела на підтвердження цих думок не віднайдено, проте збереглися зображення руїн Десятинної церкви, на яких зафіксовано південно-західний кут та південну стіну церкви. На цих зображеннях показано скульптурний фриз з грецьких літер, що перерізає розтесані під «готичний стиль» стрілчасті вікна. Форма вікон та складений з окремих, очевидно, піднятих з розвалин фрагментів напис (не читається), указує на те, що на малюнку зображено результат «реставраційних» перебудов. Можна констатувати подібність використаного прийому до тих, що у своїй практиці застосовував В. Єрмолін – московський православний архітектор. Існують певні докази перебування В. Єрмоліна та артїлі, де підрядником був його брат (також Єрмолін), у Києві та про їхню участь в укріпленні Великої Успенської церкви Києво-Печерської лаври (1472): рід Єрмоліних внесено до Поминальника Успенської церкви Києво-Печерської лаври [6, с. 73–80]. У своїй практиці В. Єрмолін застосовував прийом підняття із землі обвалених фрагментів стін і включення їх у кладку наново зведених стін, як, наприклад, при реставрації Георгіївського собору у Юр'єві-Польському. Отже, можна висунути припущення про причетність В. Єрмоліна та його артїлі до відновлення Десятинної церкви в останній чверті XV ст. Імовірно припустити, що саме тоді відновлена капличка отримала посвяту Миколи Десятинного. У 1482 році давня святиня Русі зазнала нових руйнувань під час набігу Менглі Герей.

Проте вже в наступному столітті починається найяскравіший період відновлення пам'ятки, передумовою чого стали зміни в церковному житті. Так, наприкінці XIV –

на початку XVI ст. в Україні (як і в Європі) встановлюється системний контроль Церкви над життям мирян. Конфесіоналізація тоді мала універсальний характер: нею переймалися католики, протестанти та віруючі східного обряду (уніати й православні). Люблінська унія 1569 року, укладена Польським королівством і Великим князівством Литовським, за якою до польської корони відійшли українські землі, що належали Литві (Київщина, Волинь, а також Підляшшя), звела в рамках одного державного організму Речі Посполитої відмінні типи політичної, звичаєвої та релігійної культури. Між релігійними громадами точилася боротьба за майнові права на храмові споруди. У ті часи відбувається територіальне розмежування епархій, боротьба за «опанування» духовним простором з підкресленою апеляцією до «своїх» релігійних цінностей. На тому історичному тлі особливо загострюються взаємини між уніатами та православними, які належали до одного етносу, від покоління до покоління спільно проживали на одних територіях. Так історично склалося, що «святі» місця для представників цих двох релігійних громад «локалізувалися» в одному територіальному вимірі. У пошуках власної ідентичності вони (кожний зі свого боку), апелюючи до власної історії, боролися за давні храми часів Київської Русі. Першопочтовх процесу оборони батьківської віри надали волинські князі Острозькі. Проте згодом від вищого духовенства та шляхти, які нерідко коливалися у виборі конфесії, ініціативу перебирають громади православних братств. У їхньому середовищі формулюється концепція православно-християнського благочестя, за якою оборона та відбудова православних святинь стає запорукою Божої милості «уготування» Небес. На руїнах Десятинної церкви перетнулися дороги уніатів та православних. Уже в 1605 році уніати облаштували Десятинну церкву (тоді її називали церквою Миколи Десятинного) до відправлення служби. За митрополита Київського, Галицького та всієї Русі Петра Могили (1596–1647) турбота про давні святині стала істотним наповненням діяльності православної конфесії. У 1633 році П. Могила «відбив» церкву Миколи Десятинного від уніатів. Приблизно тоді ж (близько 1635 р.) Г. Л. де Боплан описав руїни Десятинної церкви, зафіксував видиму висоту стін (5–6 футів), а також стерті грецькі написи, вмуровані в кладку (він помилково називає Десятинну церкву церквою Василя) [3, с. 27, 123–124, 135.]. Того ж (1635) року П. Могила наказав «Десятинную церков Пресвятой Девы выкопать из мрака подземного и открыть свету дневному» [30, с. 26]. Наступним (1636) роком датується Протестація уніатського митрополита Йосипа Рутського на дії П. Могили, який «розкидати рассказал» вищезгадану церкву Миколи [4, с. 530–535]. та велів звести тут церкву кам'яну. За життя П. Могила у своїй духівниці відписав тисячу золотих для повного оновлення церкви. До 1647 року вона була вже готова до відправ, у 1654 році храм освятив православний митрополит С. Косов († 1657). Церква, побудована Петром Могилою, як згадував М. Закревський, – це невеличка прямокутна споруда з двоскатним дахом, яка розташовувалася в межах плану давньої церкви, зайнявши південно-західний кут паперті. Перший ярус споруди був кам'яний, другий – дерев'яний. До церкви було прибудовано дерев'яну дзвіницю [8, с. 262]. З оновленням форма, якої набуває каплиця на руїнах Десятинної церкви, наближається до стилістики дерев'яних тридільних, двоюрисних храмів, у яких центральна частина завершується маленькою банею на восьмерику, що є найпоширенішим типом українського дерев'яного храмового будівництва того періоду. Хто з архітекторів був причетний до реконструкції церкви, можна говорити тільки здогадно. На початку XVII ст. в Києві працювали італійські майстри. Так, Себастьяно Браччі 1613 року ремонтував Успенську церкву на Подолі [7, с. 139–140]. У 1633–1640-х роках над реставрацією Софійського собору працює запрошений П. Могилою італійський архітектор Октавіано Манчіні з помічниками. Він був родом з Болоньї, закінчив Академію Караччі, про що залишив власноручні нотатки на берегах старовинного архітектурного трактату [29, с. 22–38]. О. Манчіні міг бути причетний також до перебудови церкви Спаса на Берестові [15, с. 161–171] та, імовірно, й Десятинної церкви. Певним доказом того є спорідненість застосованих

прийомів реконструкції споруд: орієнтація на максимальне збереження старої кладки стін, подібність архітектурного декору (викладені з плінфи хрести у кладці стін), що очевидно при порівнянні церкви Спаса та пізніших зображень Десятинної церкви. Отже, на теренах формування українського етносу апеляція до власного історичного минулого, прив'язаність до певних територій, турбота про давні святині стають звичаєвою практикою, однією з магістральних ліній етнічного самоусвідомлення. Особливо виразно ці процеси окреслюються в XVII ст.

У Московському царстві від середини XV ст. пошуки власної ідентичності були підпорядковані прагненню досягти визнання як провідної православної держави світу. У часи, коли затиснутий в обіймах мусульман Константинополь не міг відігравати своєї традиційної провідної ролі серед держав християнського Сходу, Московська Русь почала усвідомлювати себе єдиною богообраною державою-спадкоємницею Священної Римської імперії. У 1472 році Іоанн III (†1505) взяв шлюб з племінницею останнього візантійського імператора – Софією Палеолог, тож двоголовий орел імперії законно піднявся над Московією. За нащадків Іоанна III (Василія III та Іоанна IV) учення про «Царство Небесне» набуло характеру утопічної концепції «Святої Русі»: нова християнська імперія (Московське князівство) розглядалася як відображення Царства Небесного на Землі. Концепцію висунув митрополит Зосима 1452 року, а виразнішого формулювання ідея набула на зламі 1523–1524 років у двох посланнях старця Московського Єлизарового монастиря Філофея [9]. Есхатологізм цієї концепції виявлявся в словах: «Так знай, Боголюбець і христілюбєць, що всі християнські царства прийшли до кінця і зійшлися в єдиному царстві нашого государя, згідно з пророчими книгами, і це – російське царство: бо два Рими впали, а третій стоїть, а четвертому не бувати» [26, с. 377]. Копіюючи візантійську модель, Московська Русь почала усвідомлювати себе «у вимірі» Священної Римської імперії. Проте зліт національно-релігійної свідомості обернувся тріумфом Московського самодержавства та став передумовою наступного Розколу, у якому зійшлися дві традиції усвідомлення самого християнського ідеалу. Теократичне Царство знало вже тільки одну необмежену владу – владу Царя, поруч з якою тьмяніє образ митрополита або патріарха, дедалі слабшим стає голос Церкви [16, с. 167–170].

Іван III прагнув засвідчити геополітичну потугу Російської держави розгортанням масштабних перебудов. Ці нові завдання вимагали нової будівельної технології, яка б спиралася не лише на традиції, але й на глибоке знання сучасного західноєвропейського архітектурного мистецтва. У тому був сенс звернення до італійських майстрів, досвід яких у будівництві фортифікаційних споруд, громадських будівель і храмів був повсюдно визнаний у Європі. Починаючи з 1469 року до Москви з Італії прибувають майстри різних спеціальностей, зокрема болонський інженер та архітектор Арістотель Фіораванті. «Фрязини» (так називають літописні джерела італійців), працюючи в Москві, намагалися зберегти національні традиції і форми саме російської архітектури (у тому не можна не вбачати слідування головному постулату ренесансної доби) та збагатити її новими прогресивними прийомами будівельної технології, привнести нове розуміння пропорцій, об'ємно-просторової впорядкованості. Італійські архітектори впровадили звернення до традицій національної архітектури минулого. Відтоді це стало прикметною ознакою поширення ренесансних тенденцій у культурі Московської Русі. У виборі зразків для наслідування італійські зодчі Івана III звертаються до споруд Володимиро-Суздальської Русі. Згодом ця тенденція була перекрыта прагненням «перенести» (відтворити в копіях) в межах «земної» території Московської Русі головні символи Візантії, найперше – палестинські святині. Ця ідея була втілена в будівельній програмі Бориса Годунова (†1598). У центрі Москви (у Кремлі, на Соборній площі) створюється новий сакральний простір з «єрусалимською орієнтацією». Б. Годунов задумав звести російський Єрусалим не заново на порожньому місці (такий варіант виникне пізніше, у середині XVII ст., за патріарха Никона), а «освятити» «перенесенням» окремих єрусалимських реліквій наявний священний

центр Москви, закріплюючи новими спорудами та євангельськими паралелями місця, значимі в російському житті. Головні віхи в програмі Бориса Годунова – це спорудження храму Гробу Господнього в Кремлі (за дзвіницею «Іван Великий») та створення святої святих – «Господнього гробу золотого». Проект не був здійснений, але мав ідейне значення для майбутньої програми формування російської ідентичності. Насамперед ідеться про зміну спрямованості ідеологічних орієнтирів державотворення з давніх національних святинь на вселенські зразки, тим самим відсуваються традиційні: адже спорудження нового храму, у разі якщо б проект здійснився, повинно було б затьмарити колишню головну святиню Русі – Успенський собор [3]. Кремль мислився тепер центром не просто російської, а «вселенської православної» держави, особливо після урядування в 1589 році російського патріархату. Ця програма була актуальною для XVII ст. та втілювалася в спорудженні за ініціативою Патріарха Никона трьох монастирських комплексів: Іверського Валдайського, Хресного на Кий-острові та Воскресенського Новоєрусалимського на р. Істра. Ці монастирі були задумані Никоном як «ікони святих місць Палестини». Розроблені патріархом архітектурно-будівельні правила мали на меті очистити храмове будівництво від світських нашарувань і повернути йому строгу монументальність епохи становлення Російської держави. Никон і не прагнув до скрупульозної точності при передачі образу палестинського зразка: оберігаючи «вірність» первообразу (Голгофі, Гробу Господньому), будівничі Никона створювали щось абсолютно особливе, своє, на російській основі [12, с. 5–6; 4, с. 42–44]. Слід зауважити, що на зламі середньовіччя та Нового часу давні святині Київської Русі, у тому ряду й Десятинна церква, лишилися поза цим сакральним колом.

¹ Покров Богородиці – головна реліквія кафедрального собору м. Шартр (Франція). Пояс зберігається в кафедральному соборі Святого Стефано в м. Прато (Італія). Плащаниця Богородиці зберігається в кафедральному соборі м. Зугдиді (Грузія).

1. *Александрович В.* «Богородиця Десятинна» – позірна старокиївська реліквія / В. Александрович // *Ruthenika* : зб. наук. пр. – Т. 4. / НАН України. Інститут історії України ; наук. ред. : В. М. Ричка, О. П. Толочко. – К., 2005. – С. 161–168.
2. *Баталов А.* Гроб Господень в замысле «Святая Святых» Бориса Годунова / А. Баталов // *Иерусалим в русской культуре* / отв. ред. А. Баталов, А. Лидов. – М. : Наука, 1994. – С. 154–171.
3. *Боплан Г.* Опис України, кількох провінцій Королівства Польського, що тягнуться від кордонів Московії до границь Трансільванії, разом з їхніми звичаями, способом життя і ведення воєн / Гійом Левассер де Боплан / пер. з франц. Я. І. Кравця, З. П. Борисюк. – К. : Наук. думка, 1990.
4. *Голубев С.* Киевский митрополит Петр Могила и его сподвижники / С. Голубев // *Материалы для истории Западно-русской церкви* : Прилож. к 1-му т. – К. : Тип. Г. Т. Корчак-Новицкого, 1883. – С. 530–535.
5. *Грушевський М.* Історія України-Руси : в 11 т., 12 кн. / М. Грушевський ; редкол. : П. С. Сохань (голова) та ін. – К. : Наук. думка, 1991. – . – (Пам'ятки іст. думки України). – Т. 4. – 1993. – 544 с.
6. *Десятников В.* Повинуясь велению времени / Владимир Десятников // *Журнал Московской патриархии*. – М. : Издательство Московской патриархии, 1994. – № 3. – С. 73–80.
7. *Ернст Ф.* Київ та його околиця в історії і пам'ятках / Ф. Ернст. – К., 1926. – С. 153.
8. *Закревский Н.* Летописное описание города Киева : в 2 ч. / Н. Закревский. – М. : В Университетской Типографии, 1858. – Ч. I : Летопись. – С. 3–34.
9. *Иконников В.* Опыт исследования о культурном значении Византии в русской истории / В. Иконников. – К. : Типография Императорского университета Св. Владимира, 1869.
10. [Киево-Печерський патерик] Д. Абрамович. Києво-Печерський патерик (вступ, текст, примітки). – К., 1930. – Репринтне видання. – К : Час, 1991.

11. Коцебу А. Свидригайло, великий князь Литовский или Дополнение к историям Литовской, Российской, Польской и Прусской / соч. Августа Коцебу, Российско-Императорской Академии Наук Корреспондента, Королевско-Прусской Академии Наук и Королевско-Немецкого Общества в Кенигсберге Члена и Доктора Философии. – С.Пб. : В Тип. Медицинского Департамента Министерства Внутренних Дел, 1855.
12. Кудрявцева Т. Очерк истории московской архитектуры XV–XVIII веков / Т. П. Кудрявцева // Зодчие Москвы XV–XIX вв. / автор-состав. Ю. С. Яралов ; научный ред. С. М. Земцов. – М. : Московский рабочий, 1981. – С. 5–6.
13. Лосева О. Русские праздники в древнейших церковных календарях / О. Лосева // Русское средневековье. – М. : Мануфактура, 1999. – С. 5–59.
14. [Мерзебургский Т.] Хроника : в 8 кн./ Титмар Мерзебургский; издание подготовил И. В. Дьяконов. – М. : Русская панорама, 2009.
15. Міляєва Л. Митрополит Петро Могила і мистецтво Києва 30–40-х рр. XVII ст. / Л. Міляєва // Вісник Львів. ун-ту (Серія мист-во). – 2003. – Вип. 3. – С. 161–171.
16. Николаев С. Идеологический соблазн: история одного заблуждения / С. Николаев // Общественные науки и современность. – 1997. – № 1. – С. 167–170.
17. Парамонова М. Реликвии / М. Парамонова // Словарь средневековой культуры / под ред. А. Я. Гуревича. – М. : Российская политическая энциклопедия (РОССПЕН), 2003. – С. 405–408.
18. [Поселянин Е.] Богоматерь: Полное иллюстрированное описание Ее земной жизни и посвященных ее имени чудотворных икон : в 2 ч. / под ред. Е. Поселянина. – С.Пб. : Тип. Сойкина, 1914. – Репринтне видання. – К. : Мистецтво, 1994. – Ч. 2.
19. Полное собрание русских летописей (далее – ПСРЛ). – Т. 2. III. Ипатьевская летопись. – С.Пб. : Тип. Эдуарда Праца, 1843.
20. ПСРЛ. – Т. 3. IV. Новгородские летописи. – С.Пб. : Тип. Эдуарда Праца, 1841.
21. ПСРЛ. – Т. 7. Воскресенская летопись. – С.Пб. : Тип. Эдуарда Праца, 1856.
22. ПСРЛ. – Т. IX. Летописный сборник, именуемый Патриаршею или Никоновскою летописью / под ред. А. Ф. Бычкова. – С.Пб. : Типография Эдуарда Праца, 1862.
23. ПСРЛ. – Т. I. Лаврентьевская летопись. – Ленинград : Изд. Академии Наук СССР, 1926.
24. Рогов А. Ченстоховская икона богоматери как памятник византо-русско-польских связей / А. Рогов // Древнерусское искусство. Художественная культура домонгольской Руси. – М. : Наука, 1972. – С. 316–321.
25. Тихомиров М. Список русских городов дальних и ближних / М. Тихомиров // Исторические записки. Сборник, издаваемый Ин-том истории СССР АН СССР. – М., 1952. – Т. 40. – С. 214–259.
26. [Фелофея] Послание о злых днехъ и часѣхъ // Памятники литературы Древней Руси: Вторая половина XV века / вст. ст. Д. С. Лихачева; сост. и общ. ред. Л. А. Дмитриева и Д. С. Лихачева. – М. : Худож. лит, 1982. – С. 377–403.
27. Шероцкий К. Киев. Путеводитель / К. Шероцкий. – К. : Тип. С. Кульженко, 1918. – Репринтне видання. – К. : УКСП Кобза, 1994.
28. Яковенко Н. Символ «Богохранимого града» у київській пропаганді 1620–1640-х років / Н. Яковенко // Mediaevalia Ucrainica: ментальність та історія ідей. – К., 1995. – Т. 4. – С. 52–75.
29. Krynicka M., Wierzbicki M. Octaviano Mancini – architekt w służbie Metropolity Piotra Mohyły / M. Krynicka, M. Wierzbicki // Rozprawy i sprawozdania Muzeum Narodowego w Krakowie. – 1959. – Т. V. – S. 22–38.
30. Kossow S. Paterikon abo Zywoty ss. oecow pieczarscich... przez wielebnego w Bogu oycy Silvestra Kossowa, episkopa Mscislawskiego, Orszanskiego y Mohilewskiego. W Kiiowie. W drukarnie Lawry Picczarskiey. Roku 1635 / Silvestr Kossow // Сборник материалов для исторической топографии Киева и его окрестностей. – К., 1874. – С. 26.
31. Jenkins J., Mango C. The date and significance of the X homily of Photius / J. Jenkins, C. Mango // Dumbarton Oaks Papers. – 1956. – Т. IX. – P. 123.

SUMMARY

The symbol-generating function of Kyiv is versatile and has been forming throughout the centuries following the understanding of importance of certain shrines the most important of which at the initial stages of Rus' Christianization was the Church of the Tithes.

It has become the first and main temple of Rus not only because of its construction of stone (such a formulation was widespread stereotype of Soviet historical science) but also owing to signification of its building as a token of turning point of Rus' historical destiny. Beginning from its foundation and through the centuries the Church of the Tithes has been found at the epicentre of the significant events of national history, has been a pivot around which the outlook of many generations of the Kyiv inhabitants, the people of Rus on the whole has formed. After the destruction of monument its *metaexistence* has begun: the ruins of the church inherit its value structure, and thus each subsequent era offers its own interpretation of them.

The declared range of problems is considered against the background of history of Ancient Rus' cultural space formation during the millennial period (the VIIth – XVIIth centuries). The publication is focused on the formation of tradition of honouring Virgin Mary on the territories of Ancient Rus, as well as the spreading of the temples and icons devoted to Her. The paper also examines the history of building of the Church of the Tithes, the existence of the relics related to it, the nature of understanding of the shrine by the society and the reflection of this process in annalistic tradition. While researching, it was ascertained that the attitude to the ancient Orthodox shrines in context of the Kyiv Rus and Moscow Rus' cultures differed. So, the appeal to its own historical past in the Ukrainian territory and concern for the ancient shrines were the main ways of the ethnic self-realization. At the turn of the Middle Ages and Modern Times within Moscow Rus, the ancient shrines of Kyiv Rus (and the Church of the Tithes was among them) have been left outside the sacral circle. The examination of the sources concerning history of the Church of the Tithes permitted assuming that the XVth century Moscow architect V. Yermolin and the XVIIth century Italian architect Sebastiano Bracci took part in the recovery work of the monument.

Keywords: Ancient Rus, Moscow Rus, Grand Duchy of Lithuania, Church of the Tithes, ruins, relics, icons, hallows, cultural space, sanctification, symbol, *mental matrix*, ethnical self-determination.