



<https://doi.org/10.15407/uhj2025.02.005>
УДК 27.3:27.4:93.71:85.33:75.04“10—15”

Валерій ЗЕМА

кандидат історичних наук, старший науковий співробітник,
відділ історії України середніх віків та раннього нового часу,
Інститут історії України НАН України (Київ, Україна)
valerzem@gmail.com
<https://orcid.org/0000-0003-4771-3393>

ВОЛОДИМИРОВЕ ХРЕЩЕННЯ ТА АГІОГРАФІЯ: МІЖ ЛЕГЕНДОЮ Й ІСТОРІОГРАФІЄЮ*

Мета — розглянути три аспекти хрещення Володимира та вшанування його святості, відображені у середньовічних текстах, зокрема вплив ритуалів ордалій на оповідання П. Даміані про хрещення русів і їхнього вождя; фрагмент розповіді про навернення Володимира в «Повісті временних літ», образ Страшного суду; створення й поширення різних проповідей / богослужінь щодо вшанування князя Володимира як святого. Для дослідження залучалися літописні тексти, агіографія, іконографічні сюжети. **Методологія** включає порівняльну текстологію, ретроспективний аналіз, архівну евристику. **Наукова новизна.** Переглянуто деякі описи навернення та поминання князя Володимира. Частина «Промови філософа» в «Повісті временних літ» про Страшний суд ґрунтувалася на двох типах джерел: розділах Апракосного Євангелія, присвячених М'ясопусній і Сиропусній неділям, які припадали на час підготовки до Великого посту. Цей період також збігається з початком катехуменату, себто підготовки неофітів до хрещення. Висвітлено деякі риси візантій-

* Тема опрацьовувалася в рамках дослідницької групи «Поліцентричність і множинність домодерного християнства» (Polycentricity and Plurality of Premodern Christianities, POLY) у Франкфуртському університеті ім. Й.В. Гете, за підтримки Німецького дослідницького фонду (DFG).

Цитування: Зема В. Володимирове хрещення та агіографія: між легендою й історіографією. *Український історичний журнал*. 2025. № 2 (581). С. 5—25. <https://doi.org/10.15407/uhj2025.02.005>

© Видавець ВД «Академперіодика» НАН України, 2025. Стаття опублікована на умовах відкритого доступу за ліцензією CC BY-NC-ND 4.0 (<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/>)

ISSN 0130-5247. Український історичний журнал. 2025. № 2 (581)

ської іконографії Страшного суду, що формувалася впродовж X—XII ст. і справила вплив на Київ. Церковне вшанування пам'яті Володимира припадає на середину XIII ст. і знайшло початкове відображення у проповіді, яка збереглася в болгарському рукописі. **Висновки.** У джерелах відмінних культурних ареалів хрещення русів трактувалося по-різному. Візантійські хроніки передають опис його внаслідок чуда зі Святим Письмом. У розповіді про хрещення Володимира в «Повісті временних літ» замість видимого дива наведено розгорнуту катехитичну оповідь. До певної міри сюжети у «Промові філософа» збіжні з іншими описами навернення (історії про Варлаама та Йоасафа й болгарського правителя Бориса (Михайла)), зокрема щодо демонстрації Страшного суду, зображення котрого спирається на запозичення з текстів Апостольного Євангелія. В латинському джерелі опис русинського хрещення, як видається, відповідає стандартам давнього права ордалій. Визнання Володимира святим сягає XIII ст., відображаючи заходи князя Данила Романовича. Наявні два джерела зі свідченнями про визнання святості: одне вписане в Галицько-Волинському літописі, тоді як текст поминання Володимира міститься у проповіді Синайського палімпсеста. Агіографія Володимира переважно повторює або підсумовує літопис, усуваючи більшість уривків катехитичного змісту. Втім укладач послідовно залишав мотив язичництва і протистояння йому. В такий спосіб відображалися нові реалії «родинної держави» Рюриковичів та зображувалися кочовики як язичники.

Ключові слова: хрещення, ордалії, Страшний суд, князь Володимир, навернення, богослужіння, поганство, Мінея.

Літописний опис навернення Володимира зведено з багатьох фрагментів, а оповідь про перевірку чотирьох релігій указує на становлення Києва як політичного центру на перетині юдейської, ісламської, франко- та греко-християнської цивілізацій. Разом із поширенням християнства серед нових народів-неофітів важливою була залученість місцевих еліт. Таким чином на європейських теренах постала низка житій володарів, проголошено святими. Першим був візантійський імператор Константин. Перелік таких правителів складається з десятків імен, утім у Візантії лише кілька монархів визнавалися за святих. У Києві вже наприкінці XI ст. побутував культ братів-мучеників Бориса і Гліба, синів князя Володимира, відповідаючи усталеним стандартам народів-неофітів. Поява низки київських святих, розподілених упродовж місяця, припадає на середину XIII ст. Київська митрополія тоді опинилася в нових умовах після подій 1240 р. Із занепадом колишнього центру світська й духовна влада залежали від політики Чингізидів, реалізація якої відбувалася через надання князям і митрополитам ярликів. Для отримання таких «владних посвідок» треба було відвідувати Орду. Водночас тривали спроби галицького володаря поживати релігійне життя через нав'язання контактів із римськими понтифіками, котрі мали більший вплив у християнській ойкумені після 4-го хрестового походу 1202—1204 рр. Можна виокремити суттєву рису, притаманну всім трьом життям, які постали на підставі уривків із «Повісті временних літ»: укладач послідовно усував розлогі біблійні цитування й богословські запозичення (докл. про них нижче), однак послідовно наголошував на темі язичництва. Вочевидь у такий спосіб він відреагував на нові обставини, що склалися в «родинній державі» Рюриковичів, підточуваній східними кочовиками та ятвягами.

Оповідь про перевірку чотирьох релігій підсумовує досвід пошуків віри, до чого вдавалися київські князі впродовж декількох десятиліть перед остаточним

вибором на користь візантійського християнства. Виокремлю три аспекти Володимирого хрещення і складання його агіографії, які відобразилися у джерелах різних типів, розглянутих у цій розвідці: 1) латинський опис навернення, як видається, відбиває окремі елементи середньовічного права випробувань (ордалій); 2) деякі елементи катехизації Володимира, вміщені до «Повісті временних літ», у контексті місіонерських описів навернення; 3) розвиток агіографії київського князя. Пропоноване дослідження зосереджується на джерелах різного змісту: літописних текстах і хроніках, агіографічних творах, літургійних книгах. Принагідно залучатимуться пам'ятки релігійного мистецтва. Для вивчення згаданих джерел та явищ застосовуватимуться методи порівняльної текстології, історичних ретроспекцій, архівної свистики.

Випробування віри

Попри включення розлогої нарації про поширення християнства на Подніпров'ї до «Повісті временних літ», у грецьких джерелах оминалося навернення князя Володимира та наступне хрещення киян. Візантійські автори у своїх описах спиралися на укладений у середині X ст. життепис імператора Василія I з оповіддю про диво під час перебування єпископа серед русів. Прибулий до язичників місіонер мав довести істинність християнства, зокрема беручи до уваги біблійне чудо з трьома юнаками у вогняній печі, переказ якого він наводив. Відповідно до легенди, «невірних» вразило віціліє Святе Письмо, яке проповідник укинув у багаття. Те, що кодекс не постраждав у полум'ї, схилюло їх до нової віри (оповідь міститься в рукописі Vat. gr. 167, формувався на початку XI ст.) [1, с. 312—317]. Наприкінці XI ст. цю розповідь повторив Іоанн Скіліца, пишучи про прибуття місіонера, який здійснив чудо на жадання місцевого володаря [2, с. 108, 160]. У середині XII ст. Іоанн Зонара запозичив наратив про диво зі віцілієм у полум'ї Євангелієм: русам було недостатньо слів про вчення віри, тому вони забажали від клірика чуда, яке й переконало їх охреститися [3, с. 435—436]. Оскільки в очах візантійських авторів цей акт уважався доконаним, його повторювали в наступних історичних нараціях, без згадки про навернення Володимира і його шлюб із сестрою імператорів Анною. Натомість до «Повісті временних літ» укладач уписав розлогу й рясно оздоблену цитатами зі Святого Письма «Промову філософа» та оповідь про перевірку релігій. Щоправда, ігумен Видубицького монастиря Сильвестр створив свій текст за понад століття після Володимирого хрещення, в 1116 р. [4, с. 154—165; 5, с. 205—227].

У різних джерелах узгоджується повідомлення про навернення княгині Ольги, вдови Ігоря й матері Святослава. Вона прийняла нову віру під час перебування в Константинополі, про що звіdomляють візантійське, латинське, слов'янське джерела. Правителька русів відвідала столицю ромеїв у 946 р. Прийняли княгиню в імператорському палаці, у залі Юстиніана, де відбувся бенкет та обряд проскинези [6, с. 312—317]. Таким поклонінням попервах ушановували володарів, а відтак ікони. Хрещення Ольги відбувалось у храмі Св. Софії в Константинополі, за що вона віддячила коштовним тарелем. Два повідомлення у «Книзі церемо-

ній» сповіщають про відвідини «архонтеси». Перше відбулося 9 вересня. Вдруге руси побували в імператорському палаці 18 жовтня. Серед них мала бути й Ольга. Хронологічний проміжок між візитами (40 діб) може вказувати на процес оглашення, який вінчався хрещенням¹. Катехизація неофітів радше відбувалася між М'ясопустом і Великоднем. Визначними були і дні відвідин палацу: 9 вересня — це празник батьків Богородиці, Йоакима та Анни, що наступав одразу після 8 вересня — Різдва Марії; 18 жовтня було празником св. Луки Євангеліста, який відзначався у соборі Всіх Апостолів, де зберігалися мощі святого. Під час цього дійства врочиста хода рухалася від Св. Софії з зупинкою на Форумі.

У латинських джерелах збереглися кілька свідчень про взаємини між Києвом і Заходом. Наприкінці 959 р. прибулі до імператора Оттона I руські послы сповіщали не лише про хрещення княгині, а й просили надіслати єпископа та священників [7, с. 5—24]. Ще одне повідомлення щодо прозелітизму в Києві датується 961 р., коли до міста нагодилися саксонські місіонери, однак, не маючи належної охорони, вони змушені були покинути його. Про навернення Ольги в Константинополі повідомляє і хроніка Адальберта Магдебурзького². Правителька могла відвідувати столицю Візантії передовсім через бажання приборкати печенігів, які почали блокувати шлях Дніпром. Із тією ж метою зверталосся посольство до Оттона I. Г. Келлер розглядає прохання Ольги в контексті інтенсифікації контактів між імператором Заходу, Римом і Константинополем [11, с. 261].

Оповіді про навернення на християнство київських володарів фіксуються в низці джерел, які постали значно пізніше від dokonаних подій, вони розбіжні за змістом, а отже відповідали певним стандартам та звичаям. Окрім візантійських повідомлень про раннє хрещення та взаємини русів із Константинополем, про їх охрещення згадували під 839 р. і Бертинські аннали, укладені кількома десятиліттями пізніше після описуваних подій [12, с. 19—20]. Ще одне дотичне латинське джерело — житіє св. Ромуальда (середина XI ст.), до якого, на думку О. Филипчука, богослов П'єтро Даміані вписав оповідь про навернення русів унаслідок місіонерства латинників. Відповідно до агіографічної нарації, язичники зреклися своєї старої віри завдяки старанням Бруно (Боніфація) Кверфуртського. Попервах проповідник прибув до їхнього правителя у простому вбранні та босоніж. Через такий убогий вигляд «король» вирішив, що той прийшов збагатитися, а не проповідувати віру. Відтак Бруно змінив одяг і повернувся вже в єпископських шатах.

¹ Щиро вдячний професорові В. Ричці за це зауваження, висловлене під час роботи над статтею.

² Посланці прибули до Франкфурта-на-Майні, де король святкував Різдво в 960 р. Архієпископ Адальдаг обрав для місії монаха Лібурта, висвяченого єпископом для Руси, який помер ще перед подорожжю. Замість нього 961 р. в дорогу вирушив Адальберт. Однак він повернувся, усвідомлюючи неможливість виконати місію (див.: [8, с. 260—263; 9, с. 5—23]). На думку К. Ганніка, звернення до Заходу свідчило про те, що Ольга почала шукати церковної автономії, наслідуючи політику болгарського правителя Бориса (Михайла). Втім її син Святослав відмовився від прохристиянської лінії матері, тож місія Адальберта зазнала невдачі [10, с. 197].

Для випробування віри руський володар зажадав від нього пройти крізь запалені колоди, що той і зробив, здобувши в результаті для християнства вождя русів і його народ [13, с. 272—273; 14, с. 58—59]³.

Видається, що такий спосіб перевірки віри збігається зі стандартами давнього права ордалій. Відповідно до нього, для випробування оскаржуваного чи виправдання застосовували вогонь, зброю або воду. Ордалії являли собою випадок синкретизму християнства та деяких практик язичництва. В основі цього явища права — уявлення про Страшний суд і конечність покарання винуватця [16, с. 136—137]. Імовірно, за часів П. Даміані такі практики видавалися відгомонам давніх забобонів, хоча певні форми ордалій практикувалися аж до раннього нового часу. Папа Стефан V називав це проявом марновірства, що суперечить засадам канонічного права [17, с. 72—74]. Подібну оповідь про випробування віри заради хрещення язичників навів Тітмар Мерзебурзький, хроніка якого постала кількома десятиріччями раніше за життя Бруно. Йдеться про віднову християнства за часів короля Гаральда Синьозубого в Данії 965 р., чому посприяв священник на ім'я Поппо. У цьому випадку навернення володар зажадав від місіонера довести правдивість християнського вчення через випробування розпеченим залізом, що й схилило короля на бік нової віри [18, с. 101]⁴. Ці події відображені на золотих панелях вітваря у церкві Тамдруп (датовані XI—XII ст.). Попри те, що Тітмар наводив низку повідомлень про Володимира, сам він Київ не відвідував, а його оповідь залежала від навіяних космографічними уявленнями доби пізньої античності стандартів опису Сходу як краю скіфів і варварів [20, с. 194—198, 249, 292]. Так, Іоанн Зонара називав русів скіфським плем'ям [3, с. 404], а Лев Диякон писав про човен Святослава як про скіфський [54, с. 199].

Про випробування віри, що завершилося хрещенням «варварів», оповідає агіографія Никона Сухого. Уривчастий характер життя монаха, вписаного до Києво-Печерського патерика, свідчить про роботу редактора XV ст. Вочевидь він звів разом кілька ранніх записів. Оповідь згадує катування монаха половцями. Його стійкість переконала «варварів» навернутися на християнство. Інший мотив, притаманний наративам про навернення — зміцнення володаря. Зі змісту випливає, що Никон був бранцем степовиків і гідно витримував випробуванням вогнем та зброєю. Одного дня монах почав співати гімн Богородиці, завдяки чому перенісся з полону до монастиря. Згодом до Печерської обителі нагодився й «половчанин». Переконалий чудом Никона, він і весь його народ навернулися на християнство. Також сповіщено і про дивовижне зміцнення вождя завдяки ченцеві [21, с. 491—494]. Від XV ст. агіографічна оповідка про Никона увійшла до укладених у Києві Прологів [22, с. 168].

Згідно з «Повістю временних літ», катехизація Володимира не переконала його остаточно, тому київський князь вирішив зачекати та «випробувати всі віри». Висилаючи послів до болгар, він звелів: «Испытайте вѣру ихъ» [23, стп. 93], чим розпочався наступний розділ в оповіді про навернення. Перевірка різних вір, як

³ Докл. див.: [15, с. 84—90].

⁴ Про клірика Поппо див.: [19, с. 219].

і диспути з богословами, відповідала стандартам місіонерства, започаткування яких відносять до IX ст. і пов'язують із Кирилом та Мефодієм (Методієм). У розділах 10—11 житія Кирила наведено полеміку з юдеями у Хозарії. Мефодій уклав і переклав слов'янською розділи, що надавали матеріал для подібних диспутів [24, с. 437]. Перевірка віри в «Повісті временних літ» супроводжувалася чудом зцілення, а не чудом з уцілілим у багатті Святим Письмом, випробуванням вогнем або зброєю. О. Филипчук пояснює байдужість візантійців до Володимирового хрещення і його шлюбу з Анною віддаленням київського князя від Константинополя. Це підсилювалося й контактами Володимира з латинниками, прийняттям місіонерів із Заходу, серед яких був Бруно Кверфуртський [13, с. 506].

Навернення і Страшний суд

Уже понад століття триває дискусія щодо «Корсунської легенди» — літописної оповіді про Володимирове хрещення, яку вважають невірогідною через твердження О. Шахматова 1906 р. На думку М. Плюханової, уявлення про виправу на Корсунь виступає «субститутом» походу на Константинополь. Дослідниця вивчала зіставлення між Володимиром і Константином, беручи за основу текст, приписуваний монаху Якову, та вважала, що в літописі князь постає як «цар», а в агіографії він «радіше апостол» [83, с. 120—122]. Адепт апокрифічного походження «Корсунської легенди» А. Фельдман розглядає хибну дату хрещення руського володаря у приписуваній Якову «Пам'яті й похвалі Володимира» (цю пам'ятку датували другою половиною XI ст.), тому робить висновок: ще перед виправою на Корсунь Володимир отримав хрещення [25, с. 156, 169]. Власну версію навернення київського князя запропонував В. Ричка, ґрунтуючись на записі в Лаврентіївському літописі, що свідчив про непевність знання щодо місця прийняття нової віри («одні кажуть про Київ, інші про Васильків, є й інші свідчення») ⁵. Дослідник припускає, що в Корсуні Володимир став катехуменом. Утім через тривалість оглашення він не чекав завершення, вирушив у Київ, де й був охрещений [86, с. 24].

За спостереженням І. Шевченка, навернення язичників мало відповідати стандартам, що побутували у візантійських джерелах. Він наголошував на переліку літургійних книг і речей, потрібних місіонерові в його подорожах. Цей перелік наведено у житті св. Панкратія, який ніс нову віру аварам на Сицилії після 800 р. До набору входили служебник, оповіді зі Старого й Нового Заповітів, певні зображення. Про тексти та образи, серед яких можна побачити напучення катехитичного змісту зі Старого Заповіту від Адама до Авраама, йдеться у житіях апостола Андрія, св. Мефодія та в «Повісті временних літ» [26, с. 7—27]. Рукописне свідчення місіонерства латинників — слов'янська служба у Фрайзенгерському рукописі (Баварська державна бібліотека, BSB Clm 6426), датованому другою половиною X ст. Окрім латинських служб, джерело містить уривки церковнослов'янською, а також переказ зі Старого Заповіту.

⁵ В Іпатіївському літописі згадано три ймовірні місця хрещення: Київ, Васильків, Корсунь [23, стп. 97].

Літописна оповідь, яка постала на околицях Києва, свідчить про способи спонукати місцевого володаря зректися язичництва: 1) наведено розлогу оповідь катехитичного змісту, частиною якої було зображення Страшного суду, перевірка релігій; 2) опис чуда про зцілення князя. Щодо внесеного до «Повісті временних літ» символу віри з описом семи вселенських соборів [23, стп. 97—101], цей запис М. Сухомлинов зіставляв із текстом палестинського монаха Михайла Синкелла у складі «Ізборника» Симеона / Святослава [28, с. 65]⁶. Напозір, символ віри в літописній версії містив формулювання, збіжні з тринітарним ученням давніх аріан. Хибна версія символу з'явилася через ушкодження грецького оригіналу, на якому ґрунтувався посталій у перших десятиліттях X ст. церковнослов'янський переклад Симеона Болгарина [31, с. 19—54]. Стосовно ж стислого викладу історії вселенських соборів, то його відповідник міститься у складі Палей [32, с. 10—11]. Подібний текст, аналогічний зі змістом у Лаврентіївському літописі, наявний у збірнику болгарського царя Івана Александра (укладений у XIV ст.) [33, с. 53]. Такі переліки залучались і до збірників релігійної контроверзи⁷. На сторінках Тверського літопису перелік семи вселенських соборів уміщено не лише в оповіді про Володимирове навернення, але й у частині про історію Візантії, після оповіді про видіння імператора Константина і його перехід у християнство [27, стп. 10—11]. Одна з версій символу віри, разом зі стислим переповіданням історії вселенських соборів, наведена в листі патріарха Фотія болгарському правителеві Борису (Михайлу) [28, с. 69; 33, с. 119—138; 35; 36, с. 359—375]. У першій частині послання, догматичній, наводиться символ віри, затверджений на соборах у Нікеї й Константинополі, переказано діяння семи вселенських соборів, а у другій, моралізаторській, ідеться про обов'язки християнського володаря. П. Шпек показав розбіжності в оповідях про хрещення болгар у різних візантійських хроніках, де початкова версія змінювалася впродовж століть [37; 38, с. 113; 39, с. 179—183; 40, с. 342—349]. Продовжувач Феофана (Теофана) наводить розлогу оповідь про силу образу, що схилило болгарського «архонта» до прийняття християнства. Відданий мисливству Борис зажадав, аби в його палаці була сцена полювання, яку мав виконати монах на ім'я Мефодій. Утім правитель змінив своє бажання під впливом Божого провидіння. Тож чернець міг творити на власний розсуд. Він намалював Страшний суд, в якому праведники стануть праворуч, а грішники ліворуч, отримуючи розплату за скоєне ними у земному житті (цей самий сюжет запозичив Іоанн Скіліца) [2, с. 90—92; 41, с. 233—235]⁸. Симеон Логофет в укладеній у середині X ст. хроніці навів іншу версію охрещення: болгар до нової віри схилив голод [43, с. 243].

«Промова філософа» в «Повісті временних літ» насичена переказами зі Старого Заповіту. Лексичні шари цього уривку докладно вивчали Й. Райнгарт і Т. Вілкул [44, с. 151—170; 85, с. 1—15]. Виклад християнської екзегези відповідав

⁶ Про цю пам'ятку див.: [29, с. 68—80; 30, с. 293—327].

⁷ Biblioteka Narodowa w Warszawie, Rkps. 12245 III; 12365 IV; Российский государственный архив древних актов (далі — РГАДА). Ф. 381. Ед. хр. 345.

⁸ Монаха, який зобразив Страшний суд, ідентифікують із братом Кирила Філософа [42, с. 65].

стандартам місіонерських заходів Візантії. Катехитична підготовка неофітів, себто навчання основам християнської віри, могла тривати близько місяця й завершуватися напередодні Великодня або на Богоявлення. Для таких осіб (оглашених) виділялося особливе місце у просторі храмів. Сюжети та образи, почерпнуті зі Старого й Нового Заповітів про Ісуса, його розп'яття, воскресіння, постають і на сторінках візантійського набоженства, ба більше, такі пам'яті містилися поряд у літургійних книгах. Ідеться про празники Праотців та Святих отців, які передували Різду Христовому. Щодо певних образів, наведених у «Промові філософа», одним із них було Гідеонове руно у Старому Заповіті, що інтерпретувалося за прообраз Христа й Богородиці. Старозаповітне руно тут постає як прообраз хрещення [23, стп. 92], а у «Слові про закон і благодать» означає скасування поганства та появу єдиного Бога по всій землі, а не лише в Ізраїлі [45, с. 83]. Візія Страшного суду також могла наводитися на сторінках служби в неділю Святих праотців: «Праведний Данило, славний серед пророків, ясно друге прищестя божественне проявляє: [...] Суддя сяде і вогняна потече ріка, якої позбав нас, Христе»⁹. Тема Страшного суду порушується у грецькому творі про Варлама та Йоасафа (XI ст.), авторство якого приписували Іоаннові Дамаскіну, хоча в основу нарації покладені й буддистські тексти. Значна частина історії присвячена місіонерству. Подібно до розповіді про Володимирове хрещення, переконати правителя навернутися мала оповідь про Страшний суд. Уміщено тут і виклади про особливості інших релігій, грецьких «божків» та юдаїзму, розтлумачено основи християнського віровчення, Трійці, Євхаристії [46, с. 100—113, 272—279]. До теми Страшного суду й кари грішників звертався у своєму повчанні 1060-х рр. Григорій Філософ. Про важливість мальованих образів, які репрезентують «безплотних створінь», згадано в повчанні на понеділок. Натомість повчання на суботу нагадувало про майбутнє покарання грішникам і про «вічні тортури» [47, с. 120—126]¹⁰.

У літописній оповіді стверджувалося: місіонер, який навертав Володимира, мав при собі зображення Страшного суду. Тож він показав князеві «запону», де праворуч були праведники, а ліворуч грішники, котрі прямували на «вічні муки». Тут же згадано і про «невсипного черва» [23, стп. 92], чий образ апелює до іконографії Страшного суду та зображення змія — прадавнього втілення сатани. Походження терміна «запона», її вигляд і побутування вивчав В. Петрухін [84, с. 162—169]. У художньому образі змії міг обвивати трон Гадеса. Текстова основа цього уривку «Промови філософа» спирається на розташовані поряд читання Євангелія-Апракосу, а саме на Сиропуст і М'ясопуст — тижнів, коли триває приготування до Великого посту, а також розпочиналася катехизація неофітів. У складі апракосів переважають уривки з євангельських текстів. Вони призначені для служби в неділі та повсякдення. Дещо відредагована літописна версія представлення Страшного суду постала на сторінках Тверського літопису. Тут вона

⁹ Мінея. Національна бібліотека України ім. В. Вернадського (далі — НБУВ). Ф. І. Од. зб. 7497. Арк. 146.

¹⁰ Российская государственная библиотека (далі — РГБ). Ф. 173.І. Ед. хр. 77. Л. 217—218.

виділена в окрему оповідь: «Судний день», в який Бог «схоче судити, прийшовши з небес, живим і мертвим, і воздати кожному по його ділах» [27, стп. 99].

Згадка про вплив образів при наверненні могла відображати місіонерську практику візантійців. Принаймні кілька зображень Страшного суду збереглися в Північній Європі: це фрески у церквах Еке та Сундре (о. Готланд) [48, с. 122]. Візантійські майстри в XI—XII ст. створили монументальну мозаїку Страшного суду у храмі Санта-Марія-Ассунта на о. Торчелло біля Венеції, іконографія якого впливала на мистецтво середньовічного Заходу. За взірць для зображення істот потойбічного світу, демонів і сатани запозичено образи античної міфології. Один із сюжетів у мозаїці Торчелло — янгол, що звиває небо, зіставляють із подібним фресковим зображенням у Кирилівській церкві Києва, де міститься також частина композиції Страшного суду: Христос у славі, зображений у мандорлі, ангел із терезами, покликаний зважувати душі. Розвиток страшносудної іконографії простежується на іконах XI—XII ст. монастиря Св. Катерини на Синаї [49, с. 10 (fig. 1.2), 155 (fig. 5.1)]¹¹, а на стінах Софійського собору в Києві постала фреска «Зішестя в пекло» (або «Анастасис»), навіяна апокрифічним Євангелієм Никодима. Зображення у Софії М. Хацидакіс зіставляв із мозаїкою церкви Св. Луки (гора Гелікон), що датується початком XI ст. «Анастасис» Страшного суду в Торчелло вміщено у верхній частині композиції. Страшносудна іконографія попервах існувала як зображення в незавершеній Змієвій церкві (Каппадокія, X ст.), де образ змія уособлював пекло та відтворювався зміст Одкровення: янгол скинув у безодню змія, який також є й сатаною [49, с. 258 (fig. 7.1)]. Іншим раннім утіленням іконографії Страшного суду стала фреска церкви Св. Стефана в Кастрії (Греція), датована початком X ст. [49, с. 33—38, 262—268]. У розписах монастиря Панагія Мавріотісса кінця XII ст. Н. Бала вбачає відображення тексту життя Василя Молодшого [49, с. 219 (fig. 6.3)]. Для еволюції страшносудних зображень важливою була композиція на панелі зі слонової кістки, яка побутувала в Англії: її вирізбили в XI ст. у Константинополі [52, с. 119]¹². Мозаїка в Торчелло відтворює зображення руських вояків із кульчиками у вухах, можливо, навіть князя Святослава [53, с. 709—713; 54, с. 199].

Стосовно ж висвітлення теми Страшного суду в літургії, відповідні читання апракосів на М'ясопуст і Сиропуст містять записи про розділи від Матвія 44 та 273 у складі Остромирового Євангелія середини XI ст. (арк. 122, 124), а у Мстиславовому Євангелії початку XII ст. відповідні уривки містять атрибуцію Євангеліям від Луки й від Матвія (арк. 117, 123). Саме на цей час у літургійному році, напередодні Великого посту, припадали застереження щодо майбутніх кар для «нечестивців» з описами Страшного суду й розподілом на грішників і праведників, котрі стояти-

¹¹ У стінопису подібний сюжет чи не вперше (датований початком XII ст.) постав у зображеннях Страшного суду церкви Св. Миколая поблизу Какопетрії на Кіпрі. Втім тут небо-судий згортають два янголи [50, с. 279]. Про уявлення щодо посмертного шляху душі та про Страшний суд і його іконографію див. докл.: [51, с. 49—72].

¹² Victoria and Albert Museum. A.24-1926.

муть ліворуч та праворуч, а також «черва» як утілення земних утіх, протиставлених небесному багатству. Зіставлення уривку «Промови філософа», де мовиться про страшносудне зображення, й текстів апракосів свідчить, що згадані євангелія відображають певні риси місцевого мовлення, тоді як літописець послуговувався давнішими текстами. Давня лексика оповіді про майбутній суд і «черва» наявна в укладеній у Східній Болгарії в X—XI ст. «Савиній книзі»¹³, а також у Галицько-Волинському апракосі XII ст. Фрагменти з нагадуванням про візію Страшного суду записані до недільних читань на М'ясопуст, а про «черва» — у Сиропуст¹⁴. Таким чином, можна виокремити два мотиви в оповіді про навернення Володимира: образ Страшного суду, іконографія якого перебувала у процесі розвитку, а з іншого боку, для його опису використано тексти літургійних книг.

Поминання Володимира в літургійних книгах

Напередодні хрещення Володимир заслаб і втратив зір. Тоді Анна надіслала йому звістку, що він має прийняти нову віру, аби зіцелити очі. Князь вирішив зробити це, тож корсунські єпископи і священники провели оглашення та хрестили його. Зазвичай оповідь про одужання руського володаря напередодні навернення зіставляють з історією про хворобу і зіцелення імператора Константина. Таку наратію залишив Георгій Амартол. Початкову історію про візію хреста, що призвело до навернення, занотував Євсей Кесарійський. Хрещення імператора спричинило значні зміни у символіці й архітектурі [56, с. 218—325]. Відповідний сюжет у складі хроніки Г. Амартола (створена в IX ст. і перекладена, згодом, на церковнослов'янську в Києві у другій половині XI ст.) буцімто впливав і на укладача «Повісті временних літ». У версії візантійського хроніста охрещенню імператора надано драматичного вигляду: він фатально захворів, для порятунку була запропонована неймовірна офіра, яка нагадувала людські принесення, притаманні язичницьким тревам. Утім уві сні йому явилися Христові апостоли, котрі запропонували облишити жертву дітьми, покликати папу Сильвестра, який укаже на джерело, — скупавшись, Константин отримає тілесне й душевне здоров'я. Прокинувшись, володар наказав привести Сильвестра, а відтак зажадав подивитися на втілені іконописцем лики апостолів [57, с. 331—332]¹⁵. В оповіді про навернення візантійського правителя прочитуються два мотиви: зречення від язичництва через відмову від жертви дітей задля порятунку імператора, а згадка про ікони апостолів відображає актуальний для середини IX ст. відступ від іконоборства й повернення до шанування образів. Така версія навернення Константина, зокрема, відома завдяки «Актам папи Сильвестра» [59, с. 244; 60, с. XLI, 100].

¹³ РГАДА. Ф. 381. Оп. 1. Ед. хр. 14.

¹⁴ Євангеліє з галицько-волинських земель, XII ст., див. М'ясопуст. Там же. Ед. хр. 6. Л. 148 об. — 149; у «Савиній книзі» [55, с. 56/76, 59]. Інші уривки також збігаються з текстом «Савиної книги» [55, с. 137], як-от сповіщення Ірода про народження Ісуса й наказ про вбивство немовлят; пор. в Іпатіївському літописі [23, стп. 89].

¹⁵ Про паралелі між Константином і Володимиром у контексті хрещення див.: [58, с. 105—106].

Якщо зіставляти мотиви оповідей про навернення Володимира та Константина, спільним між ними виступає чинник хвороби, яка відступила завдяки прийняттю нової віри. З'являється й мотив впливу мальованих образів. На думку Ш. Гріффіна, дослідники досі залучають писання Г. Амартола для пояснення Володимирового хрещення, а отже зіставляють навернення двох володарів, котрі стали рівними апостолам, оскільки вони не обізнані з іншими варіантами [61, с. 152]. Більше того, він стверджує, беручи до уваги мовчання про єпископа Анастаса, що літописець зобразив Володимира першим єпископом Києва, людиною, обраною Богом, покликаною хрестити люд та освятити церкви [61, с. 170].

Зіставлення Володимира й Константина відобразилося в агіографії князя, про що йтиметься далі. Опис Володимирового одужання через хрещення міститься в текстах Прологу: коли ввійшов у купіль — прозрів [62, с. 428]. Така формула збіжна з мотивом у молитві над неофітом, який проходить обряд оглашення. Вона містить фразу про прозріння: «Розплющуються його очі» [63, с. 294]. Метафора божественного прозріння й осліплення через невідання наведена в митрополита Іларіона [45, с. 89, 99]. Про зіцнення руського правителя згадано в поемі Сігвара з оповіддю про діяння св. Олафа [64, с. 83—84]. Літопис твердить, що після повернення князя в Київ і знищення «божків» відбулося хрещення містян у Дніпрі. Володимир проголошується новим Константином у фунеральному панегірику, вміщеному після викладу про поховання київського володаря в мармуровому саркофагу. Образ Мойсея та Володимира як його продовжувача відбився на сторінках Іларіонового «Слова про закон і благодать» [65, с. 166—181]. Принаймні від другої половини XV ст. в літописанні з'являється ще одна деталь: причетність до Володимирового хрещення патріарха Фотія (що, втім, має хронологічну невідповідність). Новгородський літопис, як і Тверський, свідчить, що Володимир отримав від Фотія першого митрополита Леона [66, с. 90; 60, с. 114], а Переяславський наповняє й на хрещенні київського князя від патріарха [67, с. 43].

Літургійне згадування київських святих зведено в одному місяці зовсім не випадково. Насичення певних місяців ушануваннями притаманне, зокрема, і для богородичних празників, більшість яких припадала на серпень, тоді як липень став місяцем київських святих: Бориса та Гліба, Володимира, Ольги й варягів-мучеників. Вивчення окремих служб чи то агіографічних текстів, присвячених святим із родини київських князів, досі відокремлене від особливостей літургійного року. Першою службою з київського кола була пам'ять князів-мучеників Бориса та Гліба, призначена на 24 липня (служба, присвячена перенесенню їхніх мощей, у травні). Попервах її уклад митрополит, знаний під іменем Іоанн. У зачині до служби згадано про її переклад із грецької. Літургійне поминання вписано до Мінсеї, датованої рубежем XI—XII ст. [67, с. 77—109]. Правління у церкві двох митрополитів, відомих під таким ім'ям, припадає на часи становлення культу князів-мучеників. С. Темчин схиляється до того, що автором служби був Іоанн I, який помер 1035 р. [69, с. 329—333]. Утім більш вірогідно, що службу уклад Іоанн II Продром у 1070—1080-х рр. унаслідок перенесення мощей київських святих у 1072 р. з дерев'яної церкви у Вишгороді. Більш стисле поминання князів міститься в «Ільїній

книзі»¹⁶ початку XII ст. та Мінеї зламу XI—XII ст. [70, с. 634—637]. Зіставлення служби князям-мученикам в «Ільїній книзі» з подібним текстом в Іваницькій мінеї XVI ст. засвідчує збіжність між ними принаймні в одному уривку [71, с. 32].

Поява першого агіографічного твору, який ушановував Володимира, припадає на XIII ст. Читання міститься в палімпсесті болгарського походження, що зберігався у книгозбірні Св. Катерини на Синаї (нині в Російській національній бібліотеці, Q.п.I.63). Основою вшанування князя, як це можна бачити вже в літописному викладі, було зіставлення з Константином, що творило образ не просто святого, а рівного апостолам. А. Поппе звертав увагу на те, що вперше таке зіставлення наводилося в листуванні між Бруно Кверфуртським і королем Франції Генріхом II. Окрім Константина, у змісті листа згадано й Карла Великого, котрий «доклав зусиль для навернення поган і поширення церкви Христової по всій землі, а тому гідний бути рівним апостолам». Польський дослідник уважав, що зіставлення Володимира з Константином побутувало при княжому дворі в Києві та серед духовних осіб. Тож воно відбилося у «Слові про закон і благодать» митрополита Іларіона [72, с. 19]. А. Поппе також указав на Синайський збірник, у складі якого вміщено читання на пам'ять Володимира (15), Ольги (11 липня), варягів-мучеників, котрі загинули від рук киян-язичників. Цей збірник, в якому виділено читання (12) на липень, лише частково має календарний характер. Риси мови його вказують на копіїстів-болгар. Найвірогідніше протограф пам'ятки мав галицько-волинське походження [73, с. 98—115]. Про становлення Володимирового культу свідчить уписане до Місяцеслова ім'я князя в Оршанському Євангелії-Апракосі, що датується останньою чвертю XIII ст. і відображає давню київську традицію [74, с. 131—146]. Воно дописане на берегах, біля пам'яті св. Кирику та св. Уліті, вже після формування основного поля запису кодексу¹⁷.

Пам'ять Володимира у складі Синайського палімпсеста твердить про нього як про сина Святослава й варяга за походженням (зіставляю з відповідним читанням у Прологу середини XVI ст. з Київської митрополії¹⁸). Відданий за звичаєм прашчурів язичництву, київський князь удихнув у себе благодать Св. Духа, коли Бог забажав обрати «нових людей». Він вислав послів до всіх народів, аби перевірити віру. Щоб здобути вчителів, князь рушив походом на Корсунь. Захопивши місто, запитав в імператора про шлюб із його сестрою, а якщо той не погодиться, він ітиме далі, на Константинополь. Захворівши на очі, Володимир отримав звістку від Анни, що не зцілиться, допоки не прийме нову віру. Ввійшовши в купіль, прозрів, хвороба зникла, наче й не було. Повернувшись після цього до Києва — Володимир знищив кумирів. Описано хрещення в Почайні та згадано церкву «святого мученика Турова». Князь поставив храм Богородиці, коли «збирався на небо». Його рівноапостольне тіло поклали там. Далі згадується про хвалу апостолам у різних місцинах: Рим славить Петра й Павла, Єгипет — Марка, Антіохія — Луку, Греція — Андрія, а Руська земля — Володимира. Наведене віншування апостолам не

¹⁶ РГАДА. Ф. 381. Ед. хр. 131.

¹⁷ НБУВ. А.302. Од. зб. 555 п. Арк. 138 зв.

¹⁸ РГБ. Ф. 98. Ед. хр. 238.

випадкове в контексті Володимирового успіння. Про зібрання апостолів із різних земель згадано в апокрифічному Успінні Богородиці. У версії житія у Прологу середини XVI ст. мовиться про мучеників-братів Бориса та Гліба. Вони — «літорослі, які проростають із райського древа»¹⁹. Така згадка розбіжна з початковим варіантом, де йдеться лише про райське дерево. В іконографії Страшного суду також було зображувано райський сад [75, с. 45, 115; 49, с. 45, 115].

Фіксується й більш розлоге агіографічне повчання на пам'ять Володимира, яке розглянув С. Бугославський. Дослідник описав десять списків «пам'ятей» від 1414 р. до XVIII ст. і висновував про перевагу північних мовленнєвих рис у таких текстах, а отже й локалізував постання протографа агіографії князя Великим Новгородом. Щодо часу визнання Володимира як святого, історик указував на правління Олександра Ярославича (Невського) та виправу проти тевтонців-латинників, наголошуючи, що той так само рішуче відкинув католицизм, як і свого часу Володимир, а отже й установив його празник 15 липня 1240 р. [76, с. 132—137]. С. Бугославський оприлюднив список пам'яті Володимирі за списком Мінеї 1494 р., приписуваної ченцеві Якову, з розбіжностями у зіставленні з іншими списками. Про початки шанування князя як святого відомо завдяки запису 1254 р. в Галицько-Волинському літописі. На нього звернув увагу В. Водов, критикуючи твердження про Олександра Ярославича як засновника церковного вшанування київського володаря. Дослідник довів, що запис про шанування Володимира, приписуваний Невському, з'явився вже у XIV ст. [77, с. 449; 78, с. 114].

Фабула агіографії Володимира в «Пам'яті та похвалі...» назагал збігається з літописною нарацією про його навернення, втім позбавлена розлогих цитувань зі Святого Письма. Згадано і про «бабу Ольгу», котра подорожувала в Константинополь. Володимир зіставляється з Константином Великим, який хрещенням «просвітив весь світ», зруйнувавши «святині кумирів». Зазвичай до пам'яті Володимира додавалася згадка про труну Ольги, де крізь вічко можна було бачити нетлінне тіло княгині [76, с. 141—144; 79]²⁰. Одна деталь розділяє давню версію Володимирової агіографії у складі Синайського палімпсеста й «Пам'яттю та похвалою...». Це — згадка про Володимира, який «розорав хрещенням усю землю» (арк. 5). В тексті «Пам'яті та похвали...» ця фраза набула іншої форми — йдеться про доповнення «всю руську землю». Появу такої формули докладно розглянув О. Филипчук, залучивши для її вивчення джерела різних типів. На думку дослідника, поява такої розширеної фрази у складі «Пам'яті та похвали...» має пізніше походження, ніж XI ст., на яке приписували постання тексту Якова Мніха [13, с. 90—91]. Зіставлення з версією житія Володимира у складі Синайського палімпсеста ще раз підтверджує спостереження про пізні походження твору Якова. С. Бугославський, щоправда, оминув видання М. Серебрянського, котрий звернув увагу й на прологові версії Володимирової агіографії, зокрема в рукописах із Київської митрополії XV—XVI ст. На думку останнього, ці тексти збігаються з Іпатіївським літописом (як-от опублікований із зібрання Державного історич-

¹⁹ Там же. Л. 120 об. — 122.

²⁰ С. Бугославський спирався на публікацію В. Срезневського.

ного музею, 207/35130, дод. 6, с. 17—21). Особливістю оповіді у збірнику житій із Чудова монастиря 62/264 (колекція ДІМ), як зауважував М. Серебрянський, була назва пагорба Перуна, де Володимир поставив церкву після пляндрування кумирів, — «Ликоѡрос», пов'язаний із культом Аполлона [80, I, с. 11]. Значним у виданій версії житія Володимира є опис хрещення, якому передувало оглашення, проведене корсунським владикою і присланими з Анною священниками. Коли ж «поклали на нього руки», то він «прозрів» [80, II, с. 19].

Визнання святих із родини київських князів X—XI ст. та мінейні служби вивчав Ш. Гріффін, який запропонував нову теорію співвідношення між літургією й історіографією. Дослідник звернув увагу на збіжність авторів хронік і творців або ж виконавців літургійних текстів. Зокрема він зосередився на впливі тексту на 21 травня (ДІМ, Син. 166, арк. 124; вся служба на арк. 123 зв. — 130 зв.), де згадано видіння Константином зображення хреста — тоді імператор почув, що має здобути з ним перемогу над ворогами; він — рівний з апостолами й молиться разом зі своєю матір'ю за душі [61, с. 10, 13, 23]. Слід зазначити, що Константинове видіння, як і саме відзначення його пам'яті, фіксувалося ще у двох днях: празник Хрестовоздвиження (14 вересня) та пам'ять Сильвестра. Хрестовоздвиження вшановувало віднайдення імператрицею Еленою Істинного хреста й видіння хреста у формі зірок, для звитяги над ворогами. Патріарх Єрусалима воздвигнув знайдений хрест, від чого й походить празник. В Ільній мінеї міститься інша версія служби на відзначення цього дня, де наголошено на прообразі Мойсея [70, с. 58—82]. Зверну увагу також на ширший контекст, залучаючи тексти з Прологів. У пам'яті папи римського Сильвестра (1 січня) згадано про одужання імператора Константина завдяки хрещенню [81, с. 68—70, 564—566]. Таким чином різні повідомлення, що містилися у хронографічних нараціях, були вписані до пам'ятей. Особливістю методологічного підходу Ш. Гріффіна стало трактування літургійних творів як «християнського міфотворення» [61, с. 82]. Розглядаючи оповідь у літописі про навернення Ольги, дослідник зазначає, що вона має збіги за змістом з описами хрестильних практик X ст., найвірогідніше пов'язаних із Великою церквою. В основу творення Ольгиного образу покладено гімни, присвячені Богородиці, Іоаннові Хрестителю, Анні та Йоакиму, Захарію, Єлизаветі, в тому числі акафіст Богородиці, приписуваний Романові Солодкоспівцеві [61, с. 91]. Уривки з молитов екзорцизму, проголошувані під час оглашення чи хрещення, також відображені в описі Ольгиного навернення [61, с. 122]. Ш. Гріффін звертає увагу й на прописаний у давньому візантійському Євхологоні звичай підстригати хрещеному волосся, яке відтак із воском уставляли у стіни храму [61, с. 116].

Окрім напутніх та агіографічних збірників служби Володимир увійшли до службних міней. Видубицька мінея у службі князеві, окрім традиційних гімнів, містить ще й кілька зіставлень Володимира з Константином. «Народжений від еллінів» (себто язичників) Володимир разом із «праматір'ю Оленою» (ім'я княгині Ольги у хрещенні) навчив вірувати весь люд, поклонятися Трійці, єдиному Богові. Він же зруйнував бовванів і виростив літорослі — Романа й Давида. Київський князь — «другий Константин словом і ділом», однак якщо останній народився у

християнські часи, то Володимир «народився від еллінів, полюбивши Христа»²¹. Володимир — рівний апостолам, який відігнав «нечестивих», і «новий Константин»; він — ангел, убраний плоттю на землі, посланий від Бога. Нині він стоїть біля «вічного царя», котрий вінчав його правицею, і молиться за «недостойних слуг». У прикінцевій частині знову згадано про Бориса та Гліба як принесених у жертву агнів і «літорослі». Мотиви у службі збіжні з текстом митрополита Іларіона [45, с. 96], а метафора про Бориса і Гліба як «літорослей» з'являється в агіографії князів-мучеників.

* * *

Навернення русів відображене у джерелах, що належали до різних культурних середовищ. Візантійські хроніки переказували опис, що стався ще за часів імператора Василя I Македонянина, завдяки чуду зі Святим Письмом: «варварському» чи то «скіфському» народу русів недостатньо було виголошеного віровчення, тому вони зажадали наочного дива, яке й здійснив місіонер. Зовсім інша оповідь про Володимирове хрещення у складі «Повісті временних літ» — із широкими навчаннями катехитичного змісту. Збіжним опис про навернення був з історією Варлама та Йоасафа або болгарського правителя Бориса, зокрема щодо демонстрації чи то оповіді про Страшний суд. Літописна нарація втілювала такий образ, залучаючи уривки з євангельських читань на Сиропуст і М'ясопуст. У латинському джерелі опис хрещення, як виглядає, відповідав стандартам давнього права ордалій. Визнання Володимира за святого припадає на XIII ст., свідченням чому став запис у Галицько-Волинському літописі й читання на пам'ять князя у складі Синайського палімпсеста. Перегляд початків визнання князя як святого рівноапостольного дозволяє подолати панівну досі теорію, зіперту на мегаломанському підґрунті про роль Олександра Ярославича (Невського) у встановленні культу київського володаря. За спостереженням Я. Затилюка, який вивчав літописний запис у широкому текстологічному контексті, визнання святості Володимира припадає на 1250-ті рр. До того ж князя чи то короля Данила Романовича також було зіставлено з князем-хрестителем, зважаючи на хворобу очей [82, с. 456—461], що має й паралель із текстом катехизи. Творення Володимирівського культу саме галицьким правителем не випадкове: після падіння Києва під час монгольської навали Данило відвідував колишню руську столицю та перебував у Видубицькому монастирі [82, с. 115]. На постання агіографії Володимира впливали нові обставини, коли на землях «родинної держави» запанувала Золота Орда. Тому одним з основних мотивів було навернення з поганства на християнство, що відображало життя в колі орієнтальних народів. Більш розлога агіографія Володимира в рукописних мінеях від XV ст. радше повторює чи то пак конспектує літописну оповідь, наявну в «Повісті временних літ», усуваючи більшість уривків катехитичного змісту. Зіставлення київського князя з візантійським імператором Константином мало надати постаті Володимира нового святого рангу, рівного апостолам, що й набуло вираження у змісті Видубицької мінеї.

²¹ НБУВ. Ф. І. Од. зб. 5569. Арк. 330.

СПИСОК ЛІТЕРАТУРИ / REFERENCES

1. Chronographiae quae Theophanis Continuati nomine fertur liber quo Vita Basilii imperatoris ampletitur. Ed. I. Ševčenko. Berlin, 2012. 583 p. [in Old Greek, English].
2. Skylitzes, J. A Synopsis of Byzantine History, 811—1057. Transl. J. Wortley. Cambridge, 2010. 491 p.
3. Zonaras, I. Epitomae historiarum. Bonnae: Weberi, 1897. 933 p. [in Old Greek, in Latin].
4. Tolochko, A. Perechutyvaia pripisku Silvestra 1116 g. *Ruthenica*. 2008. VII: 154-165 [in Russian].
[Толочко А. Перечитывая приписку Сильвестра 1116 г. *Ruthenica*. 2008. Т. VII. С. 154—165].
5. Tolochko, O. Christian Chronology, Universal History, and the Origin of Chronicle Writing in Rus'. *Historical Narratives and Christian Identity on a European Periphery: Early History Writing in Northern, East-Central, and Eastern Europe (c. 1070—1200)*. Ed. I. Garipzanov. Turnhout: Brepols, 2011: 205-227.
6. Constantin VII Porphyrogénète. Le livre des cérémonies. Ed., trans. G. Dagron. T. III, livre II. Paris, 2020. 438 p. [in Old Greek, in French].
7. Zuckerman, C. Le voyage d'Olga et la première ambassade espagnole à Constantinople en 946. *Travaux et mémoires CRHCB*. 2000. XIII: 647-672 [in French].
8. History and Politics in Late Carolingian and Ottonian Europe: The Chronicle of Regino of Prüm and Adalbert of Magdeburg. Transl., ed. by S. MacLean. Manchester; New York, 2009. 306 p.
9. Pritsak, O. When and Where was Ol'ga Baptized? *Harvard Ukrainian Studies*. 1985. Vol. 9. 1-2: 5-24.
10. Hannick, Ch. Les enjeux de Constantinople et de Rome dans la conversion des slaves méridionaux et orientaux. *Cristianità d'occidente e cristianità d'oriente (secoli VI—XI)*. Spoleto: Presso la sede della Fondazioni, 2004. I: 171-198 [in French].
11. Keller, H. Das Ottonische Kirchenreich und Byzanz. *Cristianità d'occidente e cristianità d'oriente (secoli VI—XI)*. Spoleto, 2004. T. I: 249-288 [in German].
12. Annales Bertiniani auctore Prudentio (MGH). Hannoverae, 1883. 173 p. [in Latin].
13. Fylypchuk, O. Zabutyi sviaty: Kniaz Volodymyr Velykyi mizh Skhodom i Zakhodom. Kyiv: Laurus, 2020. 580 p. [in Ukrainian].
[Філіпчук О. Забутий святий: Князь Володимир Великий між Сходом і Заходом. Київ: Laurus, 2020. 580 с.].
14. Damiani, P. Vita Beati Romualdi, a cura di Giovanni Tabacco. Roma: Istituto storico Italiano, 1957. LXIV, 123 p. [in Latin].
15. Bláhová, M. The Function of the Saints in Early Bohemian Historical Writing. *The Making of Christian Myths in the Periphery of Latin Christendom (c. 1000—1300)*. Ed. L.B. Mortensen. Copenhagen: Museum Tusculanum Press, 2006: 84-90.
16. Cuomo, F. Nel nome di Dio: Roghi, dueli rituali e altre ordalie nell'Occidente medievale cristiano. Roma: Newton Compton, 1994. 224 p. [in Italian].
17. Bartlet, R. Trial by Fire: The Medieval Judicial Ordeal. Oxford: Clarendon Press, 1986. 182 p.
18. Ottonian Germany: The Chronicon of Thietmar of Merseburg. Transl. D.A. Warner. Manchester; New York: Manchester University Press, 2001. 410 p.
19. Mayr-Harting, H. Church and Cosmos in Early Ottonian Germany: The View from Cologne. Oxford: University Press, 2007. 344 p.
20. Fraesdorf, D. Der barbarische Norden: Vorstellungen und Fremdheitkategorien bei Rimbert, Thietmar von Merseburg, Adam von Bremen und Helmold von Bosau. Berlin: De Gruyter Akademie Verlag, 2005. 415 S. [in German].

21. Pamiatniki literatury Drevnei Rusi: XII v. Moscow, 1980. 704 p. [in Church Slavonic]. [Памятники литературы Древней Руси: XII в. Москва, 1980. 704 с.].
22. Chistiakova, M. Rukopisnye prologi Velikogo kniazhestva Litovskogo. Kraków, 2017. 390 p. [in Russian, Church Slavonic] [Чистякова М. Рукописные прологи Великого княжества Литовского и Польского Королевства. Kraków, 2017. 390 с.].
23. Ipatievskaja letopis (PSRL, т. II). Moscow, 2001. 938 col., L p. [in Church Slavonic]. [Ипатьевская летопись (ПСРЛ, т. II). Москва, 2001. 938 стр., L с.].
24. Tachiaos, A.-E. The Greek Metropolitans of Kievan Rus': An Evaluation of their Spiritual and Cultural Activity. *Harvard Ukrainian Studies*. 1988/9. 12/13: 430-445.
25. Feldman, A.M. How and Why Vladimir Besieged Cherson: An Inquiry into the Latest Research on Chronology of the Conversion of Vladimir, 987—989 CE. *Byzantinoslavica*. 2015. LXXIII: 145-70.
26. Ševčenko, I. Religious Missions Seen from Byzantium. *Harvard Ukrainian Studies*. 1988/89. 12/13: 7-27.
27. Tverskoi sbornik (PSRL, т. XV). Moscow, 2000. 540 p. [in Church Slavonic]. [Тверской сборник (ПСРЛ, т. XV). Москва, 2000. 540 с.].
28. Sukhomlinov, M.I. O drevnerusskoi letopisi kak pamiatnike literaturnom. Saint Petersburg, 1856. 230 p. [in Russian]. [Сухомялинов М.И. О древнерусской летописи как памятнике литературном. Санкт-Петербург, 1856. 230 с.].
29. Veder, W.D. & Vrooland, J. O rukopisnoi traditsii Simeonovogo sbornika. *Polata knigopisnaia*. 2006. 35: 68-80 [in Russian]. [Veder W.D. & Vrooland J. О рукописной традиции Симеонового сборника. *Полата книгописная*. 2006. Т. 35. С. 68—80].
30. Sieswerda, D.T]. The Soterios, the Original of Izbornik of 1073. *Sacris erudiri*. 2001. 50: 293-327.
31. Thomson, Fr. J. Les cinq traductions slavonnes du Libellus de fide Orthodoxa de Michel Syncelle et les mythes de l'arianisme de saint Méthode, apôtre des Slaves, ou d'Hilarion, métropolitain de Russie, et de l'existence d'une Église arienne à Kiev. *Revue des Études slaves*. 1991. Vol. 63. Nr. 1: 19-54 [in French].
32. Pavlov, A. Kriticheskie opyty po istorii Greko-rimskoi polemiki protiv latinian. Saint Petersburg, 1878. 210 p. [in Russian, Church Slavonic, Old Greek]. [Павлов А. Критические опыты по истории греко-римской полемики против латинян. Санкт-Петербург, 1878. 210 с.].
33. Zema, V. Vselenski synody i vytoky polemiky mizh Vizantieiu i Zakhodom. *Ukraina v Tsentralno-Skhidnii Yevropi*. 2016. 16: 47-92 [in Ukrainian]. [Зема В. Вселенські синоди і витоки полеміки між Візантією і Заходом. *Україна в Центрально-Східній Європі*. 2016. Вип. 16. С. 47—92].
34. Delouis, O. La profession de foi pour l'ordination des évêques (avec un formulaire inedit du patriarche Photius). *Le saint, le moine et le paysant: Mélanges d'histoire byzantine offerts à Michel Kaplan*. Ed. O. Delouis, S. Métivier, P. Pagès. Paris: Éditions de la Sorbonne, 2016: 119-138 [in French].
35. Kuiev, K. Ivan-Aleksandroviat sbornik ot 1348 g. Sofia, 1981. 410 p. [in Bulgarian, in Church Slavonic]. [Куев К. Иван-Александровият сборник от 1348 г. София, 1981. 410 с.].
36. Lunt, H. On the Izbornik 1073. *Okeanos: Essays Presented to Ihor Sevcenko on His Sixtieth Birthday by His Colleagues and Students*. *Harvard Ukrainian Studies* 1983. VII: 359-375.
37. The Patriarch and Prince. The Letter of Patriarch Photios of Constantinople to Khan Boris of Bulgaria. Ed. D. Stratoudaki White, J.R. Berrigan, Jr. Brookline, Mass., 1982. 102 p.

38. Les regester des actes du patriarchat de Constantinople. Vol. I, fasc. II et III. Les regesters de 715 a 1206. Paris, 1989. XXXIX, 614 p. [in French, in Old Greek].
39. Hannick, Ch. Les enjeux de Constantinople et de Rome dans la conversion des Slaves méridionaux et orientaux. *Cristianita d'occidente e cristianita d'oriente*. Spoleto, 2004. I: 179-183 [in French].
40. Speck, P. Die griechischen Quellen zur Bekehrung der Bulgaren und die zwei ersten Briefe des Photios. *Polypleuros Nous: Miscellanea für Peter Schreiner zu seinem 60. Geburtstag*. Leipzig; München: K.G. Saur, 2000: 342-59 [in German].
41. Chronographiae quae Theophanis Continuati nomine fertur. Libri I-IV. Ed. J.M. Featherstone, J. Signes-Codoñer. Boston; Berlin: De Gruyter, 2015 [in Old Greek, in English].
42. Shepard, J. Some Remarks on the Sources for the Conversion of Rus'. *Nuovi studi storici*. Roma, 1992. 17: *Le origini e lo sviluppo della cristianita slavo-bizantina*: 59-95.
43. Symeonis Magistri et Logothetae Chronicon. Ed. S. Wahlgren. Berlin: De Gruyter, 2006. 431 S. [in Old Greek, in German].
44. Reinhart, J. «Rech Filosoфа» Povesti vremennyx let i ee velikomoravskaia i preslavskaia predystoria. *Weiner Slavistisches Jahrbuch*. 2008. 54: 151-170 [in Russian].
[Reinhart, J. «Речь Философа» Повести временных лет и ее великоморавская и преславская предыстория. *Weiner Slavistisches Jahrbuch*. 2008. Bd. 54. 151-170].
45. «Slovo o Zakonie i Blahodati» Ilariona. Ed. A. Moldovan. Kyiv, 1984. 240 p. [in Church Slavonic].
[«Слово о Законе и Благодати» Илариона. Изд. А. Молдован. Киев, 1984. 240 с.].
46. St John Damascene, Barlaam and Ioasaph, ed. G.R. Woodward, H. Mattingly. Cambridge, Mass.: HUP, 1937. 640 p. [in Old Greek, in English].
47. The Edificatory Prose of Kievan Rus'. Transl. W. Veder. Cambridge, Mass.: HURI, 1994. 202 p.
48. Ciggaar, K.N. The West and Byzantium, 962—1204: Cultural and Political Relations. Leiden; New York; Köln, 1996. 202 p.
49. Bhalla, N. Experiencing the 'Byzantine' Last Judgement in the Latin West. London; New York: Routledge 2021. 381 p.
50. Carr Weyl, A. Paths of Perception in the Last Judgements of Byzantine and Lusignan Cyprus. *Visibilité et présence de l'image dans l'espace ecclésial*. Ed. Brodbeck, Sulamith, et Anne-Orange Poilpré. Paris: Éditions de la Sorbonne, 2019: 277-302.
51. Vasileios, M. Death and the Afterlife in Byzantium: The Fate of the Soul in Theology, Liturgy, and Life. Cambridge: University Press, 2017. 214 p.
52. Krauze-Kołodziej, A. The Mosaic Complex on the West Wall of the Basilica Santa Maria Assunta on Torcello Island. Lublin, 2019. 280 p.
53. Ševčenko, I. Sviatoslav in Byzantine and Slavic Miniatures. *Slavic Review*. 1965. 244: 709-713.
54. The History of Leo the Deacon: Byzantine Military Expansion in the Tenth Century. Intr., trans., annot. by A.-M. Talbot, D.F. Sullivan. Dumbarton Oaks, DC, 2005. 264 p.
55. Savvina kniga. Ed. V. Schepkin. Saint Petersburg, 1903. viii, 235 p. [in Church Slavonic].
[Саввина книга. Изд. В. Щепкин. Санкт-Петербург, 1903. viii, 235 с.].
56. Bardill, J. Constantine, Divine Emperor of the Christian Golden Age. Cambridge: University Press, 2012. 440 p.
57. Khronika Georgiia Amartola v drevnem slaviano-russkom perevode. Istrin V.M. T. 1. Petrograd, 1920 [in Church Slavonic, in Old Greek].
[Хроника Георгия Амартола в древнем славяно-русском переводе. Истрин В.М. Т. 1. Петроград, 1920. 612 с.].
58. Sukhomlinov, M. Issledovaniia po drevnei russkoi literature. Saint Petersburg, 1908. 230 p. [in Russian].

- [Сухомлинов М. Исследования по древней русской литературе. Санкт-Петербург, 1908. 230 с.].
59. Candella, T. Gli Actus Silvestri tra Oriente e Occidente: Storia e diffusione di una leggenda costantiniana. *Costantino I: Enciclopedia Costantiniana*. Roma: Enciclopedia Italiana, 2013: 241-258 [in Italian].
60. Constantine and Christendom: The Oration to the Saints; The Greek and Latin Accounts of the Discovery of the Cross; The Edict of Constantine to pope Silvester. Transl. by M. Edwards. Liverpool: University Press, 2003. 192 p.
61. Griffin, S. The Liturgical Past in Byzantium and Early Rus. Cambridge: University Press, 2019. 275 p.
62. Loseva, O.V. Zhytiia russkikh sviatykh v sostave drevnerusskikh Prologov XII — pervoi treti XV vv. Moscow, 2009. 472 p. [in Russian, in Church Slavonic].
[Лосева О.В. Жития русских святых в составе древнерусских Прологов XII — первой трети XV вв. Москва, 2009. 472 с.].
63. Arranz, M. Izbrannyye sochineniya po liturgike. T. III: Evkhologion Konstantynopolia v nachale XI v. Rome; Moscow, 2003. 680 p. [in Russian, in Old Greek].
[Арранц М. Избранные сочинения по литургике. Т. III: Евхологион Константинополя в начале XI в. Рим; Москва, 2003. 680 с.].
64. Lubik, M. St. Olaf and Adam of Bremen's Narrative Pragmatics. *Adam of Bremen's Gesta Hammaburgensis*. Ed. G. Bartusik, R. Biskup, J. Morawiec. London; New York: Routledge, 2022: 81-95.
65. Shumeiko, T. Teologumen obozheniia v Slove o zakone y blagodat: K voprosu o tselostnosti proizvedeniia. *Ruthenica*. 2008. 7: 166-181 [in Russian].
[Шумейко Т. Теологумен обоження в Слове о законе и благодати: К вопросу о целостности произведения. *Ruthenica*. 2008. Т. 7. С. 166—181].
66. Novgorodskaiia chetvertaia letopis (PSRL, t. 4, p. I). Moscow, 2000. 680 p. [in Church Slavonic].
[Новгородская четвёртая летопись (ПСРЛ, т. 4, ч. I). Москва, 2000. 680 с.].
67. Letopisets Pereiaslavlia Suzdalskoho (PSRL, t. 41). Moscow, 1995. 217 p. [in Church Slavonic, in Ruthenian].
[Летописец Переяславля Суздальского (ПСРЛ, т. 41). Москва, 1995].
68. Legkikh, V. Supraslskaia redaktsiia sluzhby svv. strst. Borisu i Glebu. *Studia Hymnographica*. 2019. II: 77-109 [in Russian].
[Legkikh V. Супрасльська редакція служби свв. стрст. Борису і Глебу. *Studia Hymnographica*. 2019. II. 77-109].
69. Temčinas, S. Sluzhba svv. Borisu i Glebu kievskogo mitropolita Ioanna I: Zaimstvovannye khvalitnyie stikhiry. *Latopisy Akademii Supraskiej*. Białystok; Kraków, 2023. 14: *Formy pamięci: Meijsca, Budowle, Znaki*: 329-333 [in Russian].
[Temčinas S. Служба свв. Борису і Глебу киевського митрополита Іоанна I: Заимствованные хвалитные стихиры. *Latopisy Akademii Supraskiej*. Т. 14: *Formy pamięci: Meijsca, Budowle, Znaki*. Białystok; Kraków, 2023. 329-333].
70. Plina kniga: Rukopis RGADA, Tip. 131. Ed. V.B. Krysko. Moscow, 2005. 904 p. [in Church Slavonic, in Russian].
[Ильина книга: Рукопись РГАДА, Тип. 131. В.Б. Крысько. Москва, 2005. 904 с.].
71. Zema, V. «Drevo samoho raiu»: Do pochatkiv kyivskykh kultiv. *Ukrainskyi istorychnyi zbirnyk*. 2009. 12: 30-41 [in Ukrainian].
[Зема В. «Древо самого раю»: До початків київських культів. *Український історичний збірник*. 2009. Вип. 12. С. 30—41].

72. Poppe, A. The Sainthood of Vladimir the Great. *Christian Russia in the Making*. London; New York: Routledge, 2007: 1-52.
73. Miltenov, Ya. Sinaiskii palimpsest: Tekstologicheskie i iazykovye nabliudeniia. *Sinaiskii kodeks i pamiatniki drevnei khristianskoi pismennosti. Traditsii i innovatsii v sovremennykh issledovaniakh*. Saint Petersburg, 2012: 98-115 [in Russian].
[Милтенов Я. Синайский палимпсест: Текстологические и языковые наблюдения. *Синайский кодекс и памятники древней христианской письменности. Традиции и инновации в современных исследованиях*. Санкт-Петербург, 2012. С. 98—115].
74. Hnatenko, L. Orshanske Yevanheliie XIII st.: Do pytannia rostovskoi lokalizatsii. *Rukopysna ta knyzhkova spadshchyna Ukrainy*. 2024. 4: 131-146 [in Ukrainian].
[Гнатенко Л. Оршанське Євангеліє XIII ст.: До питання ростовської локалізації. *Рукописна та книжкова спадщина України*. 2024. Кн. 4. С. 131—146].
75. Baun, J. Tales from another Byzantium: Celestial Journey and Local Community in the Medieval Greek Apocrypha. Cambridge: University Press, 2007. 461 p.
76. Bugoslavskii, S. K literaturnoi istorii «Pamiati i pokhvaly» kniazia Vladimiru. *Izvestiia ORIAS*. 1925. XXIX: 105-158 [in Russian, in Church Slavonic].
[Бугославский С. К литературной истории «Памяти и похвалы» князю Владимиру. *Известия ОРЯС*. 1925. Вып. XXIX. С. 105—158].
77. Vodoff, V. Pourquoi le prince Volodimer Svjatoslavic n'a-t-il pas été canonise? *Harvard Ukrainian Studies*. 1988/9. 12/3: 446-66 [in French].
78. Halytsko-Volynskiy litopys: Doslidzhennia. Tekst. Kommentari. Red. M. Kotliar, V. Franchuk. Kyiv: Naukova dumka, 2002. 400 p. [in Ukrainian, in Ruthenian].
[Галицько-Волинський літопис: Дослідження. Текст. Коментарі. Ред. М. Котляр, В. Франчук. Київ: Наукова думка, 2002. 400 с.].
79. Pamiat i Pokhvala kniazia ruskomu Vladimiru Yakova Mnikha i Zhytie kniazia Vladimira. Reprinted from the edition of V.I. Sreznevskij (St Petersburg, 1897) and A.A. Zimin. Moscow, 1963 [in Church Slavonic, in Russian].
[Память и Похвала князю русскому Владимиру Иакова Мниха и Житие князя Владимира. Reprinted from the Edition of V.I. Sreznevskij (SPb, 1897) and A.A. Zimin. Moscow, 1963. 31 с.].
80. Serebrianskii, N. Drevnerusskie kniazheskie zhytiia. T. I-II. Petrograd, 1915. 165+186 p. [in Russian, in Church Slavonic].
[Серебрянский Н. Древнерусские княжеские жития. Т. I—II. Петроград, 1915. 165+186 p.].
81. Slaviano-russkii Prolog po drevneishym spiskam: Sinaksar (zhytiinaia chast Prologa kratkoi redaktsii) za sentiabr — fevral. Moscow, 2010. I: Tekst i kommentarii. 822 p. [in Church Slavonic, in Russian].
[Славяно-русский Пролог по древнейшим спискам: Синаксарь (житийная часть Пролога краткой редакции) за сентябрь — февраль. Т. I: Текст и комментарии. Москва, 2010. 822 с.].
82. Halytsko-Volynskiy litopys: Tekstolohiia. Ed. O. Tolochko. Kyiv, 2020. 929 p. [in Ukrainian].
[Галицько-Волинський літопис: Текстологія. Вид. О. Толочко. Київ, 2020. 929 с.].
83. Pliukhanova, M. Siuzhety i simvoly Moskovskogo tsarstva. Saint Petersburg, 1995. 336 p. [in Russian].
[Плюханова М. Сюжеты и символы Московского царства. Санкт-Петербург, 1995. 336 с.].
84. Petrukhin, V. «Rus i vsi iazytsi»: Aspekty istoricheskikh vzaimosviazei: Istoriko-arkheologicheskii ocherk. Moscow, 2011. 384 p. [in Russian].
[Петрухин В. «Русь и все языки»: Аспекты исторических взаимосвязей: Историко-археологический очерк. Москва, 2011. 384 с.].

85. Vilkul, T. O proiskhozhdenii "Rechi Filosofa". *Palaeoslavica*. 2012. XX/1: 1-15 [in Russian].
[Вилкул Т. О происхождении «Речи Философа». *Palaeoslavica*. 2012. Vol. XX/1. P. 1-15].
86. Rychka, V.M. Lytsar dukhu: Volodymyr Velykyi v istorii ta pam'iaty. Kyiv, 2015. 131 p. [in Ukrainian].
[Ричка В.М. Лицар духу: Володимир Великий в історії та пам'яті. Київ, 2015. 131 с.].

Надійшла / Received 27.01.2025

Valerii ZEMA

Candidate of Historical Sciences (Ph. D. in History), Senior Research Fellow,
Department of History of Ukraine of the Middle Ages and Early Modern Times,
Institute of History of Ukraine of the NAS of Ukraine (Kyiv, Ukraine)

valerzem@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0003-4771-3393>

VOLODYMYR'S BAPTISM AND HAGIOGRAPHY: BETWEEN LEGEND AND HISTORIOGRAPHY

Aim — this article examines three aspects of the baptism of Volodymyr and the celebration of his holiness as reflected in medieval texts: the influence of ordeal rituals on Pietro Damiani's narrative of the baptism of the Rus' and their leader; a fragment of the story of Volodymyr's conversion in the Tale of Bygone Years, focusing on the depiction of the Last Judgement specifically; the creation and dissemination of various sermons and worship services honoring Prince Volodymyr as a saint. The research is based on chronicle texts, hagiographies, and iconographic images. **Methods.** The study employs various research methods, including comparative textual criticism, retrospective analysis, and archival heuristics. **Scientific novelty.** This article revises several descriptions of Prince Volodymyr's conversion and commemoration. A section of the Philosopher's Speech in the Tale of Bygone Years, focusing on the Last Judgement, draws from two sources: the fragments of the Aprakos Gospel, which relate to Shrovetide and Cheesfare Weeks, the period during which the catechumenates began the preparation for baptism. The article also explores Byzantine iconography of the Last Judgement, which developed between the tenth and twelfth centuries and influenced Kyiv. The ecclesiastical commemoration of Volodymyr, which dates back to the mid-thirteenth century, was initially reflected in the sermon preserved in the Bulgarian manuscript. **Conclusions.** Sources from different cultural contexts interpreted the baptism of the Rus' in various ways. Byzantine chronicles describe the baptism as a miraculous event involving the Holy Scriptures. However, the Byzantine account of Volodymyr's baptism presents a detailed catechetical narrative instead of focusing on a visible miracle. The Philosopher's Speech aligns with other conversion narratives, such as those of Barlaam and Joasaph and Bulgarian ruler Boris (Mihail), particularly in its depiction of the Last Judgement. This description is based on fragments from the Gospel of Aprakos. In Latin sources, the depiction of the Rus' baptism appears to follow the standards of the old law of the ordeal. Volodymyr's recognition as a saint dates to the thirteenth century, reflecting the activities of Prince Danylo Romanovych. Two sources document this recognition: one is inscribed in the Chronicle of Halych-Volyn, and the other is in the Sinai Palimpsest. Volodymyr's hagiography largely repeats or summarizes the chronicle, omitting most catechetical phrases and quotations. However, the author kept the motif of paganism and the conflict with it. In this way, the new realities of the Rurikids' "family state" were reflected, and the nomads were portrayed as pagans.

Keywords: *baptism, ordeal, Last Judgement, Prince Volodymyr, conversion, Church service, paganism, Menaion.*