

Ярослав ЗАТИЛЮК

**У ВИТОКІВ КИЇВСЬКОГО ДИСКУРСУ:  
ОБРАЗ «UBI GLORIA» ТА УЯВЛЕННЯ  
ПРО МИНУЛЕ КИЄВА  
XVI – ПОЧАТКУ XVII ст.**

Усталений віддавна образ Києва має подвійну складову – як історична «матір міст» колись могутньої Русі і водночас як її церковна столиця та сакральний центр. При цьому світська та сакральна іпостасі міста повсякчас осмислюються у нерозривній єдності. Так сталося в силу специфіки тривалого формування та утвердження особливих споминів про столичний град: через кілька століть після руйнування Батиєм 1240 р. він поступово став загальним «місцем пам'яті» для всіх, хто вважав себе історичним нащадком давньої Русі. Тут узвичаєно вбачали джерело витоків власних князів, церкви і традиції. В якийсь момент домінантними стали акценти на «сакральній місії» міста, на усвідомлення якої вплинули активне пропагування наявних тут Лаври з мощами святих та інших визначних реліквій. Подібна роль Києва утверджувалась метафорами «Другого Єрусалиму» та «православного Сіону», що стабільно вживалися відносно нього у київських друках XVII–XVIII ст. Все вищеозначене в підсумку сформувало відповідний спосіб розмови про давню княжу і церковну столицю, іншими словами, київський дискурс (подекуди його називають «київським текстом»<sup>1</sup>). Його «наповненням» стали розповіді про княже і сакральне минуле давньої столиці з одночасним представленням її основних старожитностей – переважно церковних – Софійського і Михайлівського собору, Лаври з її мощами та похованнями тощо.

Реноме Києва та його пам'яток у творах інтелектуалів, описах мандрівників, а, з іншого боку, у текстах для паломників, неодноразово було предметом різного плану дослідницьких студій<sup>2</sup>. Утім, їхні акценти в основному зосереджені на

<sup>1</sup> Див. працю стосовно образу міста в різний час, а також поняття «київський текст», «дискурс» у збірнику: Київ і слов'янські літератури / Упор. Д. Айдачич. Київ; Београд, 2013. Про Київ та його символи у різні історичні періоди див.: Дашкевич Я. Київ у церковно-національній ідеології Русі-України // Дашкевич Я. Україна на перехресті світів: релігієзнавчі й соціокультурні студії. Львів, 2016. С. 105–162.

<sup>2</sup> Див. зокрема, такі публікації: Боряк Г.В. Іноземні джерела про Київ XIII – середини XVII ст. // Укр. іст. журн. 1981. № 12. С. 31–41; Pritzak O. Kiev and All of Rus': The Fate of Sacral Idea // Harvard Ukrainian Studies. 1986. December. Vol. X. № 3–4. P. 279–301;

функціонуванні щойно згаданих метафор міста та його презентацій у київських друках від 1630-х років до путівників XIX ст. Натомість лише небагатьох дослідників цікавило питання відносно того, як відвідувачі уявляли минуле Русі і Києва до початку його активної реклами лаврським друкованим текстом<sup>3</sup>. У зв'язку із цим доречно поставити й питання про вплив стереотипів і топосів про Київ, поширених серед європейської книжності, на формування особливостей його представлення у друках могилянської доби та пізнішого часу.

Мета пропонованої публікації – представити витoki самої розмови про Київ до початку його активної «реклами» місцевими церковними елітами як сакрального центру «православного народу руського», розпочатої у друках другої чверті XVII ст. Передбачається розкрити функціонування топосу «*ubi gloria*» («величного міста в руїнах»), на основі якого колишня столиця Русі осмислювалася в європейській книжності доби Ренесансу з початку XVI ст., а також провести «щільний аналіз» (у визначенні К. Гірца) текстів тих європейців, які безпосередньо стикались з «легендою міста» наживо<sup>4</sup>. Так чи інакше, поставлені щойно питання є актуальними для проведення досліджень більш загального плану, зокрема, студіювання історичної культури ранньомодерної доби, міжкультурних комунікацій і взаємовпливів, також тогочасної міської культури тощо.

\*\*\*

В силу різних обставин впродовж XVI ст. історична «мати міст руських» остаточно стала задвірком польсько-литовської держави Ягеллонів. В документах і публіцистиці місто позначалося «воротами панства Ягеллонів» – саме так метафорично означувалась його фактична роль «сторожової фортеці», розміщеної неподалік «непередбачуваної та небезпечної Татарії»<sup>5</sup>. Тут майже півтора століття не резидував жоден з київських митрополитів (з 1458 р. Григорій II Бол-

Яковенко Н. Символ «Богохранимого града» у пам'ятках київського кола (1620–1640-і роки) // Яковенко Н. Паралельний світ. Дослідження з історії уявлень та ідей в Україні XVI–XVII ст. Київ, 2002. С. 296–330; Ричка В. Київ – другий Єрусалим: з історії політичної думки та ідеології середньовічної Русі. Київ, 2005; Булкина И. «Монах был путеводителем нашим...»: Киев конца XVIII – начала XIX вв. глазами путешественников // Путеводитель как семиотический объект: Сборник статей. Тарту, 2008. С. 240–262; Толочко А.П. Россия «открывает» Украину // Киевская Русь и Малороссия в XIX веке. Киев, 2012. С. 47–135.

<sup>3</sup> Питання про історичні уявлення киян XV–XVI ст. безпосередньо розглядаються в кількох студіях, вміщених у збірнику: Русина О. Студії з історії Києва та Київської землі. К., 2005. Посилання на відповідні статті збірника див. у подальших примітках.

<sup>4</sup> Тут і далі йдеться не про класично «міську легенду», якої Київ не мав аж до XIX ст., а, власне, про комплекс уявлень мешканців міста про минуле Русі та її столиці.

<sup>5</sup> Подібні позначення Києва зустрічаються у документах Люблінського сейму 1569 р. та інших джерелах (Див.: Яковенко Н. Символ «Богохранимого града»... С. 299–300; Русина О. Київські середньовічні міфи (XV–XVI ст.) // Русина О. Студії з історії Києва та Київської землі. С. 201–202).

гаринович переніс кафедру до «більш спокійного» Новогрудка), а в останні десятиліття XVI ст. в місті фізично не перебував навіть його воєвода (князь Василь-Костянтин Острозький призначав «у своє місце» підвоєвод). Жалюгідне становище Києва, неспівмірне з його статусом в «історичні часи» колись могутньої Русі, знайшло своє метафоричне відображення в поетичному образі «*ubi gloria*», що символізував величне місто в руїнах, під якими приховано «всю» історію.

Сам цей образ з'явився і розвинувся серед європейських гуманістів як поетична епітафія загиблим величним містам давнини, таким як Рим, Троя чи Карфаген. Згодом поетичне оспівування руїн цих міст супроводжувалось представленням їх історії, осмисленої в рамках концепції *Vanitas* – плінності всього буття, що має початок і незалежний від волі людини кінець. Саме в таких установах обмірковувалась доля «величних міст в руїнах» у польській ранньоренесансній поезії, зокрема, у Яна Кохановського (1530–1584) та його сучасників<sup>6</sup>. З часом за подібними риторичними взірцями «моделюється» також представлення Києва.

Відпочатково цей образ утвердився за «*Grandes Urbs*» всієї Русі в польській ренесансній традиції завдяки Яну Длугошу і особливо Матвію Меховському. В трактаті останнього «Про дві Сарматії» 1517 р. Київ представлено в таких словах: «колись величне і яке нині *знаходиться у покритих терном руїнах*, яким загрожує повне зникнення через постійні татарські спустошення. У рік 1241 татари прийшли в Русію і повністю зруйнували *величну столицю руських*. А це місто мало міцні ворота і башти, а на деяких церквах – блискучі позолочені дахи. Був там і митрополит грецького обряду, глава багатьох владик і єпископів від Дунаю – до Молдавії, Валахії, Русії і Московії, але після руйнування він у Києві більше не живе. В місті було більше *трьохсот багатих церков*. І лише деякі з них стоять до цього дня в полі *серед терну* в запустінні, як притулок звірам. Дві церкви – св. Марії і св. Михаїла, донині зберегли деякі *полоси позолоти на дахах*... (курсивом виділено місця, що стали топосами у пізніших творах. – Я.З.)»<sup>7</sup>.

Трактат почесного краківського професора, що декларувався як «відкриття для Європи її північних народів»<sup>8</sup>, неодноразово перевидавався різними мовами. Його значне поширення<sup>9</sup> забезпечило усталення топосу «київських руїн» серед

<sup>6</sup> *Künstler-Langner D.* Miasto w systemie znakow vanitas: poezja staropolska // *Akta universitatis Nicolai Copernici. Filologia polska*. Т. XXXII. Torun, 1989. S. 3–19.

<sup>7</sup> *Меховский М.* Трактат о двух Сарматиях. Москва; Ленинград, 1936. С. 49–50.

<sup>8</sup> Як вказує автор у передмові, «південні краї та приморські народи аж до самої Індії вже відкриті королем Португалії. Тепер же нехай стануть відомими світові всі північні краї і народи, що живуть від Північного океану на схід і відкриті військами польського короля» (*Меховский М.* Трактат о двух Сарматиях. С. 46).

<sup>9</sup> Про часті перевидання і загалом вирішальний вплив трактату Меховського на формування уявлень європейців про Україну див.: *Наливайко Д.* Україна в рецепції західних гуманістів XV–XVII ст. // *Європейське відродження і українська література XIV–XVIII ст.* К., 1993. С. 21, 23; *Його ж.* Очима заходу: рецепція України в Західній Європі XI–XVIII ст. К., 1998. С. 113–116, 120–125. Тут також наведено історіографію питання.

європейських інтелектуалів наступних поколінь. Насичений риторичний опис Києва з цього трактату надалі стали доповнювати різними байками про лаврські печери і, головне, про зв'язок міста з давньою Троєю<sup>10</sup>. Таким сформувалося його представлення у відомих текстах Сигізмунда Герберштейна та Михалона Литвина і вже на їх основі підтримувалось наступними поколіннями інтелектуалів майже століття.

В «Записках про Московію» Сигізмунда Герберштейна, що неодноразово перевидавались в різних країнах від 1551 р., місто описано дуже подібно до Меховіти (і це попри удавану полеміку із ним) – руїни, «котрі свідчать», «рештки церков і запустілих монастирів на горах», а також «печер з давніми гробницями та нетлінними тілами»<sup>11</sup>. В той же час у трактаті Михалона Литвина розповідь про Київ доповнюється ще одним топосом – описом казкових природних багатств та «троянською легендою», мовляв, тут свого часу знаходилась Троя<sup>12</sup>. Як слушно зауважує О. Русина, ототожнення Литвином території Торговиці на Південному Бугу з Троєю з часом територіально стало ототожнюватися з Києвом. Відповідно, досить довго всі наступні автори традиційно коментували у своїх творах легенду про «троянське коріння» міста<sup>13</sup>. Крім того, узвичаєний акцент на руїнах древньої столиці спровокував появу на певному етапі легенди про довжину лаврських печер до Смоленська чи Новгороду<sup>14</sup>. В загальному підсумку топоси руїн, з одночасною констатацією втраченої історії та легендами про лаврські печери, визначили спосіб говорити і писати про Київ (іншими словами – дискурс міста) до кінця XVI ст.<sup>15</sup>.

<sup>10</sup> Про текстові підстави троянської легенди та її популярність див.: Русина О. Київ – Троя: передісторія та історія міфологеми // Русина О. Студії з історії Києва та Київської землі. С. 240–265.

<sup>11</sup> За словами Герберштейна, інформацію про Київ він нібито отримав від Альберта Гастольда, на той час віленського палатина і намісника короля в Литві (*Герберштейн С. Записки о Московии*. М., 1988. С. 59, 61–64, 185). В розділі про Литву опис Києва майже дослівно співпадає з Меховітою, пор.: «Київ, давня столиця Русії. Величність та достовірна царственність цього міста явні його руїнами та руїнами його пам'яток. І ще досі на сусідніх горах видні рештки закинутих храмів і монастирів, а крім того, безліч печер в них» (Там само. С. 185).

<sup>12</sup> Див. відповідне місце у Литвина: «Троя колись знаходилась на київській території, в найбільш плодovitих степах і живописних лісах» (*Литвин М. О нравах татар, литовцев и москвитян*. Москва, 1994. С. 95).

<sup>13</sup> Русина О. Київ – Троя... С. 245–262.

<sup>14</sup> В даному випадку красномовним є пасаж в описі Алессандро Гваньїні, італійця на службі польського короля, де довжина лаврських печер виміряна у 80 кілометрів (Див. відповідний фрагмент опису в: *Сборник материалов для исторической топографии Киева и его окрестностей*. Киев, 1874. Отд. II. С. 12–13).

<sup>15</sup> Доречно згадати про описи Києва в текстах Станіслава Сарніцького та Рейнольда Гейденштейна, котрі споглядали місто з глибин власних кабінетів. У представленні першого (в «Описі Нової Польщі» 1585 р.) «слава колишньої столиці Русі причавлена черевиками солдат», а у риторичі другого (йдеться про 1590-і роки) «ста-

Книжний образ Києва європейських інтелектуалів, базово заснований на епітафії «*ubi gloria*», поступово набував поширення і в текстах вихідців із самої Русі. Найдавнішим прикладом подібного риторичного представлення давньої княжої і церковної столиці можа вважати віршовану поему «Роксоланія» Себастьяна Кльоновича 1584 р. У ній Київ асоційовано з минулим усієї Русі, і місто постає в іпостасі «*Grandes Urbs*» останньої: «знайте всі люди, Київ для Чорної Русі є значимим настільки, яким для всіх християн колись став древній Рим»<sup>16</sup>. Значимість визначається історичною давністю, а вона ж, як і у попередніх випадках, засвідчується «руїнами», означеними тут як «розсіяні нині сліди славної старовини», а також «лаврськими печерами і древніми гробницями князів у пітьмі підземель». Через кілька десяти років в аналогічний спосіб «місто в руїнах» представлено у виданій у Кракові 1625 р. польськомовній поемі «Лабіринт» Хоми Євлевича (який незабаром стане ректором Київської братської школи). Відмінними у ній є лише риторичні «повороти», в усьому ж іншому Київ так само є спільним місцем для всіх, хто вважає себе спадкоємцем Русі. Як проголошує автор, місто «звідусіль притягує людей до себе... з усієї Русі, уславленої в світі славними ділами»<sup>17</sup>.

Як бачимо, до кінця XVI ст. у ренесансній книжності базово сформувався «дискурс» Києва. Його вибудовано на основі символічного «*ubi gloria*», однак сама історія та її «розсіяні сліди» (метафора Кльоновича) вимірюється легендами про печери, Трою, позолоту дахів тощо. Між тим, цей книжний образ доречно співвіднести з описами Києва у тих, хто його «сліди історії» безпосередньо споглядав.

\*\*\*

За одне десятиліття, між 1584 і 1594 рр., у давній князівській столиці побували Мартин Груневег, польський купець з Гданська, та Еріх Лясота, дипломат австрійського цісаря Рудольфа II, вихідець з онімеченого моравського шляхетського роду. Обидва гості пройшлися по Лаврі та визначних київських церквах, і їхні описи важливо порівняти між собою, передусім – історичну інформацію про місто та його споруди. Безумовно, усі європейці їхали сюди з уже готовою розповіддю. Але безпосередньо «на місці» до неї мала додаватись якась інформація від самих киян. Спробуємо її з'ясувати, а також означити історичні уявлення і «легенду міста» у версії самих його мешканців в останні десятиліття XVI ст.

---

ровина Києва може розпочинатися з часу Колхиди та Енея, але це невідомо, оскільки все приховано старовиною і байдужістю істориків» (Див. відповідні фрагменти цих двох описів у: Сборник материалов для исторической топографии Киева и его окрестностей. Киев, 1874. Отд. II. С. 14 і 23).

<sup>16</sup> Цит. за виданням: Кленович С. Роксоланія // Українська поезія XVI ст. Київ, 1978. С. 153.

<sup>17</sup> Твір Євлевича «*Labirynt, abo droga zawikłana*» (Краков, 1625) цит. за його україномовним перевиданням в: Аполлонова люшня. Київ, 1982. С. 33–35.

Почнемо з хронологічно давнішого опису. Мартин Груневег, згідно з його щоденником, прибув до Києва 18 жовтня 1584 р. і, як і належить купцеві, зупинився на Подолі, у вірменського торговця<sup>18</sup>. За цей день він побачив церкву і монастир св. Яцека Одровонжа<sup>19</sup>, за ним «стару і маленьку, до того ж у кількох місцях пошкоджену» церкву Богородиці (Пирогощі). Її «старовинність» визначена лише аналогією з «грецьким куполом». Після цього автор коротко описує діяльність торгових людей Подолу, згадує про замок на Горі (тобто про Замкову гору, де було розміщено хороми воєводи), а потім коментує «троянську легенду» і коротко викладає історію Києва. Її складають дві розповіді – про заснування міста легендарним Києм у 800 році (через що громадян нібито називали «києносцями»), а також про хрещення князя Володимира у 990 р. та будівництво Софійського собору в межах «старого Київського замку».

Весь наступний день купця Мартина був присвячений екскурсії містом. Вона розпочалась з оглядин Святої Софії, «збудованої Володимиром за взірцем константинопольської»<sup>20</sup>. Ще один (і останній!) «факт» з історії собору, наведений Груневегом, – «святий мученик Ісидор був його архієпископом». Поза ним, вся інша інформація про храм є докладним описом його поточного фізичного стану – зовнішніх галерей, будівельних матеріалів, фресок, мозаїки, побачених ікон (Різдва і Спасителя), «кам'яних глечиків» (голосників) в стінах і різних незвичних речей. Таким є подібний дзеркалу зелений камінь, «довкола якого в народі ходять чутки про можливість побачити в ньому бажані таємниці»<sup>21</sup>.

Наступна відзначена у щоденнику старожитня споруда міста – Золоті ворота. Їх короткий опис супроводжено згадкою двох польських королів, які свого часу вдарили у них мечем, – це Болеслав Хоробрий і Болеслав Сміливий. Меч першого нібито зберігається у Гнезно і названий «щербець». Крім того, Груневег відзначає прикметну особливість цієї споруди – церкву над брамою, як запозичений від греків прояв особливої побожності. Тут же він згадує про напад на Київ «татарського царя» Едигея у 1415 р., який, проте, не взяв замок, оскільки не зміг прорватися через ворота.

Характерна особливість записок Груневега – наявність по тексту схематичних зображень окремих споруд чи деталей. Зокрема, розповідь про «давню столицю русів» супроводжена схематичним планом Верхнього Києва. Між Софійським собором і Золотими воротами тут вміщено позначку, пояснену в тексті як

<sup>18</sup> Нотатки Груневега про Київ цитуються за виданням його рукопису: *Груневег М.* (о. Венцеслав): духовник Марини Мнишек. Записки о торговой поездке в Москву в 1584–1585 гг. / Сост. А.Л. Хорошкевич. Москва, 2013. С. 161–176, 244–245.

<sup>19</sup> На виїзді з Києва, як згадано в щоденнику, Груневег роздивився на «залишений ним слід» (*Груневег М.* Записки о торговой поездке в Москву... С. 164).

<sup>20</sup> Вдаючись до цієї традиційної аналогії, Груневег також вживає ще одну паралель: «подобно тому, як епископ Онис збудував храм у Єгипті за зразком єрусалимського» (*Груневег М.* Записки о торговой поездке в Москву... С. 169, прим. 224–226).

<sup>21</sup> *Груневег М.* Записки о торговой поездке в Москву... С. 171, прим. 245.

«руїни п'яти зруйнованих храмів прекрасної будови»<sup>22</sup>. На протилежному боці відзначено «церкву Св. Михаїла». Про неї в тексті сказано таке: «вона ще ціла і при ній живе священик... її верхня баня має позолоту». Позолоченість, у його версії, з'явилася після невдалого штурму Едигеєм київського замку в 1415 р. Після цього врятовані киянки нібито пожертвували всі свої коштовні прикраси на позолоту церковної бані.

Завершальним пунктом прогулянки по місту стала Києво-Печерська лавра, що «знаходиться півмилі від Києва... і є дуже знаменитою в усій Польщі». Купець відзначає центральну монастирську Богородичну церкву, дзвіницю, «зовсім порожню і розорену кам'яну церкву неподалік»<sup>23</sup>, а потім розповідає про своє проходження через печери з мощами. З-поміж усіх його особливу увагу привернуло захоронення велетня<sup>24</sup>.

Наступного 1585 р. наш герой знову опинився в Києві (при поверненні з Москви до Гданська після вирішення торгових справ). Цього разу у своєму щоденнику він повторно згадує Лавру, а якщо точніше, про мощі двох побратимів, які боролися з язичниками. Їх він порівнює з домініканськими святими Петром і Бенедиктом<sup>25</sup>.

Маршрут Груневега пролягав через найдавніші храми і лаврські святині, які тоді створювали Києву амплуа «*Grandes Urbs*» Русі. Між тим, текст гданського купця залишає по собі враження, що це старожитності з втраченою історією. Доволі показово, що замість імен фундаторів чи інформації про час заснування того чи іншого храму читаємо різноманітні байки про дивовижне дзеркало в Софійському соборі, про позолоту центральної бані Михайлівського храму з коштовностей киянок, про велетня у лаврських печерах тощо. Груневега, як зазначено у щоденнику, водив по місту місцевий шляхтич вірменин Стефан, по лаврським печерам – хтось із монахів. Всі вони явно мали дуже приблизні уявлення про минуле цих споруд і загалом «всю історію». Груневег згадує хрестителя Русі князя Володимира і про спорудження ним Софійського собору. Можна думати, що «пам'ять» про «апостола Русі» і головних її святих складали історичні знання пересічних киян кінця XVI ст. Їх незначний обсяг виразно ілюструє приписування князеві Володимиру спорудження Софійського собору<sup>26</sup>.

Як видно з аналізу тексту, нестачу історичної інформації у розповідях своїх гідів Груневег компенсує читанням «Хроніки всього світу» Марцина Бельського

<sup>22</sup> Там же. С. 172.

<sup>23</sup> Коментатори московського видання 2013 р. припускають, що йдеться про зруйновану землетрусом у 1230 р. кам'яну Трапезну церкву Києво-Печерського монастиря (Груневег М. Записки о торговой поездке в Москву... Прим. 273 на с. 274). Утім, не можна виключати, що тут згадується про знамениту церкву Спаса на Берестові. Тим більше, що подібний її стан представлено у «Тератургеми» Кальнофойського 1638 р. А на вміщеному у виданні плані монастирська Трапезна не позначена.

<sup>24</sup> Груневег М. Записки о торговой поездке в Москву... С. 175–176.

<sup>25</sup> Там же. С. 244–245.

<sup>26</sup> Детальний коментар відносно цього див. у наступному параграфі статті.

(вперше виданої у 1551 р.). Саме звідси він запозичує інформацію про засновника міста легендарного князя Кия, а також відомості про охрещення Володимира Святославича у 990 р. в Константинополі. Тут же він міг прочитати про містобудівну діяльність князя Володимира після охрещення ним Русі: «Tenże (князь Володимир. – Я.З.) rozmaite rzemieślniki przywiódł był z Grecyjej do Rusi, którzy kościoły kosztownie i ozdobnie robili»<sup>27</sup>. Це повідомлення, до речі, могло навести Груневега на думку про спорудження хрестителем Русі найбільшого київського храму.

Не варто відкидати можливість, що під враженням «Хроніки» гданський купець міг випустити або «переплавити» до невпізнаності у своєму викладі історичні розповіді самих киян. Принаймні цілком очевидним є те, що Груневег намагався верифікувати почуті легенди з повідомленнями авторитетної тоді друкованої історії. В результаті цього могла постати розповідь про час і обставини позолоти купола Михайлівського собору (її згадано вище). Як сказано у тексті, містяни розповіли байку, що позолота зроблена з жіночих коштовностей після спустошливого набігу татар. «Хроніка» давала змогу пов'язати цю байку з конкретною історичною подією – облогою київського замку ханом Едигеєм у 1415 р.<sup>28</sup> Уже пізніше, завдяки літописам, у друках могилянської доби (передусім у польськомовній «Тератургемі» 1638 р.) позолота цього собору буде пояснюватися достовірною згадкою імені його фундатора – київського князя Святополка Ізяславича (1097–1113 рр.).

Але в загальному плані Груневег цілковито слідує канонам опису «*ubi gloria*». Його опис розпочато з традиційного коментування «троянської легенди», мовляв, «руси наївно вважають, що Київ засновано на місці Трої і його розміри сягали більше семи німецьких миль у ширину». Таку «наївну віру» пояснено тим, що «руські чули про могутність Києва, що місто було столицею їх князів, що його часто згадують літописи у зв'язку з війнами та іншими важливими подіями і що ще сьогодні досі видно дорогоцінні творіння церкви Софії та інших зруйнованих споруд»<sup>29</sup>. В представленні Груневега руси і мешканці Києва не знають своєї історії, інакше не вірили би в троянську легенду. В іншому місці, не шкодуючи емоцій, він називає їх «грубим народом... з грубими забобонами». Так зроблено при згадці почутої від киян легенди про походження т. зв. «борщового торгу»<sup>30</sup>. Крім того, у його представленні містяни не просто не знають, а і не бережуть власну «давню історію». Такий образ містян – необхідна компонента розповідей про «*ubi gloria*». Ще одна пов'язана з ним складова – зображення

<sup>27</sup> Kronika polska Marcina Bielskiego. T. 1–3. Sanok, 1856. S. 77. Про «руські сюжети» та рецепцію «Хроніки» Бельського див.: Карнаухов Д.В. История русских земель в польской хронографии конца XV–XVII в. Новосибирск, 2009. С. 97–123.

<sup>28</sup> Kronika polska Marcina Bielskiego. S. 564. Згідно повідомлення, Едигей спалив місто, однак замок не зміг здобути штурмом.

<sup>29</sup> Груневег М. Записки о торговой поездке в Москву... С. 161.

<sup>30</sup> Там же. С. 161–162.



процесу руйнування давніх споруд. В Груневега і справді опис майже кожної давньої церкви супроводжується ремарками про її руйнування. Зокрема, церква Богородиці Пирогощі в кількох місцях пошкоджена, галереям Софійського собору загрожують дощі, більша частина Золотих воріт зруйнована, а поруч із ними стоять в руїнах до непізнаваності п'ятеро церков і, нарешті, церква Св. Михайла «ще стоїть цілою» (за змістом фрази, її руйнування – справа часу).

Звернемось тепер до нотаток Еріха Лясоти, посла імператора Священної Римської імперії, який побував у місті у 1594 р. на шляху до запорозьких козаків. Його опис починається з узвичаєної констатації величчя «знаменитої столиці колись великого князівства». Від неї лишилися ті самі свідчення – «руїни» та обширний простір, що його місто мало колись. Якщо вірити запискам, з містом Лясота знайомився цілих три дні (між 7–9 травня)<sup>31</sup>. Причому він рухався маршрутом свого попередника і описав ті самі без виключення «сліди старовини» – Софійський собор та залишки церков довкола нього<sup>32</sup>, Михайлівський Золотоверхий храм, церкву і площу на Подолі<sup>33</sup>, і, на завершення, Києво-Печерський монастир.

Попри те, що Лясота і Груневег – вихідці з різних країн, культурних традицій і навіть соціальних станів, їхні описи київських церковних старожитностей багато в чому перегукуються. Текст Лясоти залишає читача з аналогічним враженням, ніби давні церкви колишньої столиці Русі існують поза історичним часом. Винятком хіба видаються згадки про дві найбільші святині – Софійський собор, що нібито «збудований князем Володимиром за подобою Софії константинопольської», та Києво-Печерську лавру як засновану Антонієм Печерським. А так, в обох недостає історичної інформації про ці та інші київські церкви однаково компенсується різноманітними легендами і байками. Які з них оповідали

<sup>31</sup> Відповідний фрагмент з описом Києва у рукописі Лясоти неодноразово публікувався. В рамках даного дослідження використано наступні два видання: Сборник материалов для исторической топографии Киева и его окрестностей. Отдел II: Известия очевидцев, современников и иностранных писателей. Киев, 1874. С. 16–21; Лясота Е. Щоденник // Жовтень. 1984. № 10. С. 97–111.

<sup>32</sup> Груневег, як йшлося вище, говорив про руїни п'яти церков між Софійським собором та Золотими воротами. Лясота, натомість, відзначає лише одну стіну, що лишилася від церкви св. Катерини. Протиріччя обох авторів пояснити складно. Поза тим, цілком очевидним є те, що кількість церков у Груневега явно завищена, що є або непорозумінням, або «риторичним ходом» в рамках образу «ubi gloria». Давньоруські літописи, як відомо, згадують про дві церкви на цьому відтинку – святих Георгія та Ірини. Лясота, натомість, говорить про руїни однієї церкви, і це виглядає більш переконливим. Однак її іменування Катерининською є явно помилковим, або ж в якийсь час відбулася зміна її присвяти, і кияни знали лише її.

<sup>33</sup> У коментарі до україномовного видання подорожніх записок 1984 р. це місце ідентифіковано з Кирилівською церквою (Лясота Е. Щоденник. С. 100. прим. 37). Між тим, Лясота згадує муровану церкву на площі – і під такий опис підпадає церква Богородиці Пирогощі на площі, що теж кам'яна.

кияни, а котрі їм приписували, визначити вкрай складно, і будь-які результати завжди будуть дискусійними. Поза тим, на відміну від Груневега, Еріх Лясота виявився більш уважним до описів давніх київських храмів. Очевидно, його попередник відверто негативно ставився до руських, як до «єретиків» (що і не приховував у своєму тексті). Зафіксувавши цю особливість, спробуємо надалі порівняти описи Софії і Лаври в обох іноземців і намітити ті «місця», що їх гіпотетично можна було би вважати історичними уявленнями самих киян.

У Софійському соборі Лясоті, схоже, розповіли ту ж легенду про магічне дзеркало (у нього вона навіть описана більш повно). Але, на відміну від попередника, він розповідає про горішню келію, «до якої князь Володимир наказав замурувати свою дружину», а також башту, де «Володимир проводив свої наради». Інша виразна особливість: у Лясоти перелічено поховання у соборі. Серед згаданих – гробниці «матері Володимира, «*Kniazin Juulza*», обезголовленого митрополита «в одному дерев'яному ящику»<sup>34</sup>, царської дочки в залізному гробі, а також князя Ярослава з дружиною у мармуровому саркофазі, богатиря Іллі Муромця «в іншому приділі (*capellen*)», художників, які «працювали над будівництвом храму». Дослідники цього тексту слушно зауважили, що останні, як й Ілля Муромець, опинилися в розряді поховань Софійського собору через плутанину з лаврськими. Крім того, загадкова «*Kniazin Juulza*» – очевидна вказівка імені княгині Ольги: або бабусі князя Володимира Святославича (щоправда, саркофаг з її похованням знаходився у Десятинній церкві), або, як припускає О. Русина, мачухи князя Володимира Ольгердовича (похованої, проте, в Успенському соборі Києво-Печерської лаври)<sup>35</sup>.

Акцентом на похованнях і мощах святих вирізняється опис Лясотою Києво-Печерської лаври. Зокрема, він називає гробницю Костянтина Івановича Острозького, засновника обителі Антонія Печерського, дванадцятьох греків – будівників Успенського собору, святих Марка, Дениса, Олексія та легендарного богатиря Чобітька (його, до речі, знає і Груневег). Те саме стосується іншого «свідка старовини» міста – Михайлівського Золотоверхого собору. На відміну від Груневега, який намагається «історизувати» байку киян про позолоту купола храму, Лясота згадує про його головну реліквію – мощі святої Варвари, «юної королівської дочки... з дерев'яною короною».

Можна припустити, Груневегу теж розповідали про святих і князівські поховання. Що так могло бути, видно з наявності в обох текстах згадки богатиря Чобітька та двох лаврських святих побратимів (Груневег їх відзначив в описі повторних відвідин Києва 1585 р.)<sup>36</sup>. Через виразну конфесійну упередженість

<sup>34</sup> Йдеться про митрополита Макарія, який загинув від татар у 1490 р., а потім був визнаний святим.

<sup>35</sup> Русина О. Київські середньовічні міфи (XV–XVI ст.) // Русина О. Студії з історії Києва та Київської землі. С. 222.

<sup>36</sup> Про одночасну згадку цих персонажів Груневегом і Лясотою див. також: Русина О. Київські середньовічні міфи (XV–XVI ст.). С. 217–219.

проти русинів гданський купець міг свідомо випускати інформацію про київські поховання князів та мощі святих.

Таким чином, з обох текстів очевидно, що кияни передусім демонстрували іноземцям давні церкви і монастирі міста. В їхніх розповідях спорадично згадувались конкретні історичні герої (це засвідчують імена хрестителя Русі і лаврських святих) та окремі княжі поховання. Але їх переважна складова – не історичного роду оповідь, а різноманітні легенди про велетня чи магічне дзеркало тощо. Вони виконували роль сумарного представлення міста. Акцент на магічності і святих заснований на уявленнях самих киян про власне місто як «богохранимий град». Подібні позначення відносно нього є вживаними у тогочасних пам'ятках (в т. ч. і місцево створених)<sup>37</sup>. Водночас це виразно засвідчує відсутність у Києві якогось стрункого наративу про власне і давньоруське минуле. Демонстровані іноземцям Софійський собор, «мати всім руським церквам» (саме так він названий у канцелярії митрополита Фотія у 1420-х роках), Києво-Печерська Лавра, як найперша монаша обитель з мощами святих, та княжі поховання явно не ув'язувались в якусь послідовну оповідь про минуле міста та держави, столицею якої воно було<sup>38</sup>. Утім, певну готову легендарну біографію Києва мали для себе його відвідувачі, уявляючи його за уже класичним поетичним образом «ubi gloria». Крім того, друковані польські хроніки (зокрема, «Хроніка з усього світу» Марціна Бельського) виступали важливим провідником по колишній столиці Русі, підказуючи в загальних рисах «легенду міста». Її досить тонко вловив Груневег, означивши ключові теми власне київської історії – заснування, хрещення Володимира та спорудження церков.

\*\*\*

Тезу про відсутність у Києві на межі XVI–XVII ст. історичного наративу можна було б підважити інформацією про наявність у його найбільшому Києво-Печерському монастирі літописних текстів. Справді, як виглядає, Хлебніковський список Іпатіївського літопису, що репрезентує традицію давньоруського історієписання XII–XIII ст., створено у стінах Лаври в 1560-х роках, і якийсь час він тут знаходився<sup>39</sup>. Відомі два списки т. зв. Тверського збірника також

<sup>37</sup> Яковенко Н. Символ «Богохранимого града»... С. 298; Русина О. Київ як *sancta civitas* у московській ідеології та політичній практиці XIV–XVI ст. // Русина О. Студії з історії Києва та Київської землі. С. 174–179.

<sup>38</sup> Про скромність історичних знань тогочасних киян див. також спостереження О. Русиної: Русина О. Київ легендарний // А се его серебро: Збірник праць на пошану М.Ф. Котляра з нагоди його 70-річчя. Київ, 2002. С. 225–238.

<sup>39</sup> Клосс Б.М. Предисловие к изданию Ипатьевской летописи 1998 г. // Полное собрание русских летописей. Т. 2: Ипатьевская летопись [изд. 5-е]. Москва, 1998. С. F–N; Шахматов А.А. Предисловие к изданию Ипатьевской летописи 1908 г. // Там же. С. XI–XVI.

пов'язані з Києвом<sup>40</sup>. Крім того, у 1553–1554 рр. дячок Нестерець із Сокаля, що на Волині, переписав зі старого рукопису текст II Касіянівської редакції патерика<sup>41</sup>. Остання постанала у 1462 р. і відразу стала важливим читвом з історії монастиря: цьому посприяла зроблена тоді вставка кількох фрагментів з літопису, і це значно «історизувало» традиційний патериковий текст. Поза тим, не видно жодних активностей, що безпосередньо би втілились у створення якихось історичних синтез на базі цих джерел і навіть самого їх читання. Більше того, невдовзі рукопис з текстом Хлебніковського списку літопису опинився у логофета молдавського Вітольда Мароца (причому, за одним із покрайніх записів дізнаємося, що «Витолдъ локофет земли Молдавской сию книгу украл был у отца наместника Устецкого на месте Кросникъ»<sup>42</sup>); однак з 1620-х роках цей текст повернувся до Києва і став авторитетним серед тамтешніх книжників як «писання Нестора»<sup>43</sup>. Можна лише з обережністю зробити обмовку щодо тексту Києво-Печерського патерика: базові «факти» з монастирської історії (про засновників, грецьких майстрів і художників, окремих святих), які містив цей текст, вочевидь, оповідав Лясоті котрийсь із монахів-провідників монастиря.

Цілком очевидно, давня руська історія в середовищі київських православних міщан чи духовенства кінця XVI ст. існувала лише у вигляді суми епізодів, включених у коло літургійного року. Пам'яті святих і служби їм, а також пов'язане з ними коло агіографічних текстів (прологи, збірники житій тощо) з календарною періодичністю нагадували віруючим про вибраних персонажів та про деякі знакові події київської минувшини. Завдяки цьому серед широкого загалу підтримувалась «пам'ять» про ключових князів і святих Давньої Русі – княгині Ольги, Володимира Святославича, Бориса і Гліба та знакових печерських святих. Вони асоціювалися з якимось діянням чи подвигом. Найбільше асоціацій, безперечно,

<sup>40</sup> Один, Строевський, належав київському підчашому Захарію Боженцю (поч. XVII ст.): Бычков А.Ф. Предисловие к изданию летописного сборника, именуемого Тверскою летописью // Полное собрание русских летописей, изданное по высочайшему повелению Археографическою комиссиею. Т. 15: Летописный сборник, именуемый Тверскою летописью. Санкт-Петербург, 1863. С. VI; а другий, Забелінський, – ігумену Троїцького Больницького монастиря Феодосію Оранському (1630-і роки): Клосс Б.М. Предисловие к изданию Тверской летописи 2000 г. // Полное собрание русских летописей. Т. 15. Рогожский летописец. Тверской сборник [изд. 4-е]. Москва, 2000. С. VIII.

<sup>41</sup> Абрамович Д.І. Вступна передмова // Києво-Печерський патерик. Київ, 1991. С. XXI.

<sup>42</sup> Запис цит. за: Клосс Б.М. Предисловие к изданию Ипатьевской летописи 1998 г. – С. G, логофетом Вітольд був у 1610–1620-х рр.: Прицак О. Іпатський літопис та його роль в реставрації української історичної пам'яті // Чому катедри українознавства в Гарварді? Вибір статей на теми нашої культурної політики (1967–1973). Кембрідж, Масс; Нью-Йорк, 1973. С. 42–54.

<sup>43</sup> Вітольд Мароц, імовірно, був пов'язаний з родиною Петра Могили, і це, безперечно, результатом мало переміщення рукопису до Києва: Толочко О. «Нестор-літописець»: біля джерел однієї історіографічної традиції // Київська старовина. 1996. № 4/5. С. 19, 31 (прим. 35).

пов'язувалось з особою хрестителя Русі. Лише одна його згадка символізувала втрачену Києвом значимість. Тож не дивно, що з іменем Володимира Святославича кияни навіть пов'язували будівництво Софійського собору. Твердження про це не спиралися на конкретні тексти, на якийсь конкретний наратив, швидше навпаки – на аналогії, котрі пов'язували хрестителя Русі з «матір'ю» її церков. Як можна судити із тексту Лясоти, в умовах обмежених історичних знань прив'язка авторитетного і відомого з літургійних «пам'ятей» князя складала основу для уявлень минулого найбільшого київського храму. Адже у тексті Лясоти Володимир постійно «присутній» у Софійському соборі як хреститель Русі, як будівник храму, як «правитель, що проводив у ньому наради», або той, «чия мати похована тут» і т. д. І недарма у дослідників з'явилося припущення, що Лясота сплутав Володимира Святославича (980–1015) з Володимиром Ольгердовичем (1362–1394), однак важко сказати, чи міг розрізняти цих Володимирів провідник німця по храму і місту. Поза тим, щойно у Києві (протягом 1630–1640-х років) було актуалізовано тексти з давньоруської історії, спорудження собору стали впевнено пов'язувати з його сином, князем Ярославом Мудрим (1019–1054).

Так чи інакше, згадані вище князі і святі обмежували коло «історичних знань» киян кінця XVI ст. Всі інші персонажі Давньої Русі не були актуалізовані, й це пояснює, чому тогочасні гості Києва майже нічого не повідомляють з дійсної історії головних київських храмів (наприклад, їх фундаторів чи час заснування). Тут доречно згадати пряму протилежність у нотатках іноземців, які побували у місті через кілька десятиліть після Лясоти, – Гійома де Боплана та Павла Алепського. Тексти останніх, порівняно з попередниками, вирізняються наявністю історичної інформації про час спорудження київських храмів, характеристикою діянь окремих київських князів з одночасним зменшенням кількості різноманітних легенд<sup>44</sup>. Безперечно, це засвідчує виразні зміни обсягу історичних уявлень серед місцевих жителів. З іншого боку, такий контраст є додатковим свідченням відсутності функціонування у місті на межі XVI–XVII ст. якогось історичного наративу.

Його відсутність у Києві, навіть у вигляді зв'язної усної оповіді про власне минуле, репрезентує спільноту, що не має нагальної потреби в історії. На той час достатнім було усвідомлювати її наявність і збереження в образі давніх храмів і монастирів. Це цілком пояснювано в контексті реального значення тогочасного

---

<sup>44</sup> Особливо варто відзначити нотатки сирійця Павла Алепського. У них, зокрема, міститься повідомлення «про числа на дверях церков і монастирів», завдяки яким можна вирахувати час хрещення княгині Ольги та візиту в Київ константинопольського патріарха Єремії (1589 р.) (Див. фрагмент щоденника Алепського, опублікований у: Сборник материалов для исторической топографии Киева... С. 72–74). Це важливе свідчення проведення історичної паспортизації київських церков за могилянської доби, а також усталення певного кола історичних сюжетів, що їх розповідали іноземцям (у випадку Алепського – це оповіді про хрещення Русі та історії видних київських святинь).

Києва, що був транзитним прикордонним пунктом. Давньоруське минуле міста, котре могло підтвердити його колишню історичну роль, не було актуалізовано ані в тексті, ні в усній традиції. Цілком очевидно, Київ не потребував оповіді, яка б прославляла його як княжу і церковну столицю. Для його мешканців, з міщан чи монахів, було цілком нормальним заявити про святині і реліквії, показати їх та розповісти про різноманітні унікальні чудотворні властивості.

За кілька десятиліть після Берестейської церковної унії 1596 р. Київ стає оплотом активних противників унії з Римом. Сюди перебираються знані інтелектуали зі Львова та Острога (також із білоруських міст), в Лаврі облаштовується друкарня, на Подолі – школа і, врешті-решт, колегіум, а в Михайлівському (з 1620-х років), а потім Софійському соборах (після легального відновлення у 1632 р.) – резиденція київського митрополита. Від початку посідання кафедри Петром Могилою місто стає повноправною столицею митрополії, її культурним осередком та сакральним центром. Київські церковні еліти у друкованих виданнях послідовно пропагували його амплуа як «Другого Єрусалима» та «православного Сіону». Примірені до міста метафори виражали ідею його визначальної ролі для «православного народу руського», представники якого мають «тягнутися сюди немов залізо до магніту» (як сказано у передмові до польськомовного «Патерикону» Сильвестра Косова 1635 р.), оскільки, як часто нагадували читачам, у колишній княжій столиці зберігаються всі головні церкви та реліквії і, власне, тут відбувалася його (народу) історія. Зрештою, могилянські друки представляли Київ головним «місцем пам'яті» всіх належних до «віри Володимира»<sup>45</sup>. Відповідно, ці ідеї потребували змістового наповнення, якоїсь загальної актуалізації давньоруської історії. В зв'язку з цим у місті створюються великі історичні наративи, а в друкованих виданнях спорадично уміщується історична інформація про київських князів та засновані ними храми<sup>46</sup>. Найбільші київські церкви, які в текстах європейців поставали безликими «слідами старовини», поступово у самому Києві осягаються історично. Власне, за могилянської доби почалася активна «паспортизація» відомостей про київські храми та святині і в загальному підсумку формується «легенда міста» як княжої і церковної столиці давньої Русі, котра впродовж XVII–XVIII ст. стане основою київського дискурсу. Але перебіг останнього, починаючи від питання, як у той час відбувалася «паспортизація» київських церков і святинь, – тема іншої публікації.

---

<sup>45</sup> Про винайдення і функціонування київських «місць пам'яті», а також їх роль у становленні різних ранньомодерних ідентичностей див.: *Затилюк Я.В.* От безымянных руин к православному Сиону: «места памяти» Руси-Украины XVII–XVIII вв. // «Места памяти» Руси конца XV – середины XVIII в. Москва, 2019. С. 350–378.

<sup>46</sup> Передусім йдеться про польськомовні видання «Патерикону» Косова 1635 р. і «Тератургеми» Кальнофойського 1638 р., що справили важливу роль у пропагуванні Києва, його святинь та історії. Про ці твори та їх програмові завдання див.: *Яковенко Н.* Символ «Богохранимого града»... С. 315–317.

\*\*\*

Наразі сумарно констатуємо, що протягом XVI ст., а в цілому від середини XIII ст., у Києві не існувало якоїсь історичної візії відносно Русі та її столиці. У ній на той час не було актуальної потреби, тож історичні уявлення тогочасних киян обмежувалися іменами хрестителів Русі та визначних місцевих святих. Тож не дивно, що давньоруське минуле Києва вперше було актуалізовано ренесансними інтелектуалами. Саме вони протягом XVI ст. витворили книжний образ міста, що безпосередньо нав'язувався до топосу «*ubi gloria*» і далі доповнювався іншими легендами та кількома ключовими повідомленнями з історії Русі (зокрема, про Володимирове хрещення). Наразі неможливо сказати, як цей образ могли би інтерпретувати у Києві, і, що найголовніше, чи було це тут комусь тоді під силу. На той час міщани чи «люди церкви» могли запропонувати оглянути давні споруди та послухати незвичні легенди про них. Все це для начитаних європейців ставало підтвердженням їхніх власних стереотипів відносно столиці колись могутньої Русі, що втратила свою історію.

Поза тим, відзначена констатація історії в пам'ятках виявилась заявкою на майбутнє оновлення і прославлення міста. Якщо в кінці XVI ст. давні київські церкви і реліквії «підказували» про втрачену містом історію (для європейців вони виступали «пунктами» в розповіді про місто, нав'язаної до топосу «*ubi gloria*»), то через менш ніж півстоліття нащадки Русі апелюватимуть до них в своїх заявах про «віднайдення» власного минулого і «тривання» традиції. Зусиллями церковних авторів київського кола з оточення митрополита Петра Могили та його наступників давні київські церкви предстануть основними «місцями пам'яті» і водночас чудотворними святинями, що гуртуватимуть довкола себе представників «православного народу руського» Речі Посполитої.

