

УДК 271.2-78Кирил-Мефод:811.163.1(477.8)“08/10”

ДО ПИТАННЯ ПРО КИРИЛО-МЕФОДІВСЬКУ ТРАДИЦІЮ У ГАЛИЦЬКО-ВОЛИНСЬКІЙ РУСІ

Вікторія ЛЮБАЩЕНКО

*Інститут українознавства НАН України
вул. Козельницька, 8, Львів, 79008, e-mail: doc_lub@ukr.net
Відділ історії середніх віків*

У статті розглядається гіпотеза про існування у Галицько-Волинській Русі у IX–XI ст. церковної структури, юрисдикційно пов'язаної з католицькою Празькою єпископією. Водночас простежується поширення кирило-мефодіївської традиції – її відкритість до міжкультурних взаємин і звернення до живої народної мови – у царині церковного письменства Галицько-Волинської Русі.

Ключові слова: кирило-мефодіївська традиція, Галицько-Волинська Русь, церковно-слов'янські писемні пам'ятки.

Дослідження ролі кирило-мефодіївської традиції у духовному житті Галицько-Волинської Русі має давні традиції в українській історіографії. Вчені XIX–першої половини XX ст. (Д.Зубрицький, А.Петрушевич, І.Рудович, М.Чубатий, Г.Лужницький, І.Нагаєвський, Б.Балик та ін.) головну увагу зосередили на церковному аспекті зазначених впливів. А саме: шукали сліди проповідницької діяльності учнів святих Кирила і Мефодія на галицько-волинських теренах, досліджували факт можливого юрисдикційного зв'язку його раннього християнства з католицькою Празькою єпископією. Ці пошуки, як засвідчують розвідки сучасних істориків – Я.Ісаєвича, Я.Дашкевича, Л.Войтовича, І.Скочиляса, І.Паславського, не втратили своєї актуальності. Перспективним залишається також подальше вивчення культурно-просвітницького значення кирило-мефодіївської традиції. Воно знайшло свій вияв, зокрема, у церковно-писемній спадщині Галичини і Волині, насамперед у біблійних, канонічних, літургійних, житійних текстах, переписаних тут у XII–XIV ст. Поєднання церковно-юрисдикційного і церковно-писемного аспектів робить дослідження кирило-мефодіївської традиції у духовному житті Галицько-Волинської Русі більш продуктивним.

Перші спроби пов'язати християнство в Галичині і на Волині з діяльністю солунських братів сягають XVII ст. Так, Андрій Венгерський, патрон чеськобратської громади у Влодаві на Берестейщині, історичні витоки християнства в Речі Посполитій, зокрема у Прикарпатському регіоні (якому історик надав чільне місце у своїй хроніці), вбачав у просвітницькій місії святих Кирила і Мефодія¹. Подібного погляду

¹ *Andreae Wengerscii. Libri Quattuor Slavoniae Reformatae. Amstelodami, 1679 (Węgierski A. Libri quattuor Slavoniae Reformatae. Varsoviae, 1973). P.22–38, 291–315.*

дотримувалися й інші церковні діячі того часу. Уніїні полемісти і київський унійний митрополит Йосиф Вельямин (Рутський) прагнули довести, що солунські брати були поставлені на служіння римським папою і що саме з Риму Київська Церква взяла свою літургію². Православний полеміст Захарія Копистенський, стверджуючи православність слов'янських просвітників, писав про їхню місію у Болгарії, Сербії та Угрії, від якої “на північний схід донині є віра константинопольська”³. А український полеміст, спершу православний, згодом прихильник унії, Мелетій Смотрицький початок християнства на Русі датував 872 р., коли Східна і Західна Церкви в особі своїх першоієрархів перебували в єдності⁴. Зазначена дата могла стосуватися лише часів святительства св. Мефодія.

Відомо, що солунські брати здійснювали свою літургійну реформу за згодою Константинополя й Апостольської столиці, вони діяли у той період, коли християнська ойкумена ще не була розділеною, та у тому регіоні, в якому перетиналися Східна і Західна Церкви. Зазначене надає кирило-мефодіївській традиції виразного екуменічного виміру і, водночас, дискусійності, з огляду на її зв'язок з різними церковними культурами.

У цьому контексті доволі контроверсійною залишається концепція західного шляху християнізації Галицько-Волинської Русі⁵, яку деякі дослідники якраз і пов'язують, зокрема, з Празькою єпископією (з XIV ст. архієпископія). Заснована у 973 р., вона своєю юрисдикцією обіймала частину Великоморавської держави, зруйнованої на початку X ст. Припущення про поширення влади Празької єпископії й на Галицько-Волинський регіон в історичній науці не нове. На думку українського історика-василіянина Б.Балика, вже наприкінці X ст. у Перемишлі існувала церковна структура (“єпископія”⁶?), яка цілком могла входити до складу Празької єпископії⁷. Чеський історик Ф.Дворнік також не заперечує ймовірності існування у Перемишлі єпископії – складової митрополії слов'янського обряду (тобто Моравської архієпископії), санкціонованої папою Йоаном IX на початку X ст.⁸ Подібні думки викладаються доволі обережно, однак вони не поодинокі й стосуються інших регіонів Південно-Західної Русі. Так, професор Українського Католицького Університету у

² Jedność święta cerkwi wschodniej i zachodniej... Wilno, 1632; *Dubowich I.* Hierarhja abo o zwierzchności w Cerkwi Bożej... Lwów, 1644; *Harasiewicz M.* Annales ecclesiae Ruthenae. Leopoli, 1862. P.294, 427, 448–450.

³ *Палинодия.* Сочинение киевского иеромонаха Захарии Копыстенского // Памятники полемической литературы в Западной Руси. Санкт-Петербург, 1878. Кн.1. Стлб.995–997.

⁴ *Smotrycki M.* Paraenesis abo napomnienie do Przewaznego Bractwa Wileńskiego Cerkwie Ś. Ducha. Kraków, 1629. S.46.

⁵ Огляд літератури на цю тему див., зокрема: *Горбач О.* Зібрані статті. Статті до 1000-ліття християнізації Русі-України. Мюнхен, 1993.

⁶ Подібну думку висловлюють й інші історики. Наприклад: “Не виключений здогад, що Христову віру до Галича принесли св. Кирило і Методій після того, як переходили з тілом папи Климентія галицьким шляхом на Моравію... християнство на Галицьку землю прийшло радше з Моравії, як із Візантії... Можна здогадуватися, що перемиське єпископство було основане між IX і X в.” (*Лужницький Г.* Українська Церква між Сходом і Заходом. Філадельфія, 1954. С.96) або: “Перемишль, як найсхідніший осередок моравських політичних і церковних впливів, міг цілком реально стати єпископською столицею вже тоді, коли у Велико-Моравській державі утвердилось християнство східного обряду, тобто християнство святометодіївської традиції, і була поновлена повна ієрархічна церковна структура (кінець IX ст.)” (*Паславський І.* Коли виникло єпископство в Перемишлі? // Історія релігій в Україні. Наук. щорічник. Львів, 2009. Кн.1. С.551).

⁷ *Балик Б.* До питання про початки християнства та єпископства в Перемишлі в IX–X ст. // *Analecta ordinis S.Basilii Magni. Romae*, 1979. Vol.10. Ser.2. Sec.2. С.84–97.

⁸ *Dvornik F.* Byzantine Missions among the Slavs: SS. Constantine-Cyril and Methodius. New Brunswick, 1970. P.201–202.

Римі І. Нагаєвський не виключав також існування у Х ст. єпископства в Мукачеві⁹. Цю версію одні історики підтримують¹⁰, інші спростовують¹¹.

Як засвідчує чимало джерел, перші сліди християнства доволі рано, майже одночасно з Київською Руссю, фіксуються на Прикарпатті й у руському Закарпатті. При цьому питання про існування тут церковних адміністрацій у IX–XI ст. залишається не до кінця з'ясованим.

Гіпотеза про належність християнських спільнот Галицько-Волинського регіону до Празької єпископії ґрунтується, зокрема, на документі, достовірність якого в історичній науці викликає сумніви. Йдеться про буллу римського папи Йоана XIII (965–972), надану у 967 р. чеському князю Болеславу II Благочестивому, про яку повідомляє чеський хроніст Козьма Празький (1045–1125)¹². Козьма оповідає про особливу побожність чеського князя і його сестри Млади, якій Святий отець “пожалував устав св. Бенедикта і жезл ігумені”, а її брату – буллу з дозволом “заснувати при церкві мучеників св. Віта і св. Вацлава єпископську кафедру, а при церкві святого мученика Георгія, у підпорядкування святому ордену Бенедикта... конгрегацію святих дів”. Керівництво кафедрою папа наказав покласти на особу, яка не належить “до обряду або секти болгарського чи руського народу, чи слов'янської мови, а... [обрати] найбільш угодного усій церкві священика, який добре знає латинську мову”¹³. Празька єпископія підпорядковувалася Майнцькому архієпископу та імператору Священної Римської імперії Оттону I. Її першим єпископом став Дитмар, другим – Адальберт, або св. Войтех.

У розповіді Козьми особливий інтерес викликає згадка про болгарську чи руську секту. В іншому місці чеський хроніст пише про те, що празький єпископ Гебхард, занепокоєний скаргою моравського єпископа Яна¹⁴, на Майнцькому соборі у 1086 р. доводив свої права на кафедру привілеєм, який перейшов йому від св. Войтеха і був підтверджений “грамотою папи Бенедикта та імператора Оттона I”. У привілеї особливо цікавою є згадка про межі Празької єпископії, зазначені ще буллою Йоана XIII. На півночі вони сягали “хорватів та інших хорватів”¹⁵, на сході – Кракова і його навколишніх земель до річок Буг і Стир, на півдні – Моравської області¹⁵.

Зі змісту булли випливає, що юрисдикція Празької єпископії поширювалась на землі, котрі входили до складу давньої Чеської держави. Про володіння чеського князя Болеслава II у 60–80-х роках X ст., яке обіймало землі від Праги до Кракова, пише

⁹ Нагаєвський І. Кирило-Мефодієвське християнство в Русі-Україні. Рим, 1954. С.92–95.

¹⁰ Див., зокрема: Пап С. Початки християнства на Закарпатті. На основі нових наукових дослідів. Філадельфія, 1983. На думку російського історика О.Петрова, заснування Мукачівської єпархії можливе за часів самого св. Мефодія (Петров А. Древнейшие грамоты по истории карпато-русской Церкви и иерархии 1391–1498 гг. Прага, 1930. С.2). Відтак, “Закарпатська Русь на ціле сторіччя раніше від Київської прийняла християнство і кириличне письмо” (Микитась В.Л. Давня література Закарпаття. Нариси літератури Закарпаття доби феодалізму. Львів, 1968. С.55).

¹¹ “Легенди, що розповідають про місіонерську діяльність апостолів слов'ян Кирила (Костянтина) і Методія та їх учнів, яка нібито поширилася далеко на східні терени... можуть бути залишені поза увагою як історично безпідставні, оскільки не мають під собою жодних аргументів, крім намагання вивести східну церковну традицію Мукачєва без згадки про Київ” (Суттнер Е.-К. Українське християнство на початку III-го тисячоліття: Історичний досвід та еклєзіологічні перспективи / Перекл. і ред. О.Турия. Львів, 2001. С.63).

¹² *Cosmae Pragensis Chronica Voemorum // Monumenta Germaniae Historica. Scriptores. Hannoverae, 1851. T.9 (Nova series. Berlin, 1923. T.2); Cosmae Chronicon Voemorum // Fontes rerum Bohemicarum. Praha, 1874. T.2; у російському перекладі: Козьма Празький. Чешская хроника / Под ред. Г.Санчука. Москва, 1962.*

¹³ Козьма Празький. Чешская хроника. С.22.

¹⁴ Йдеться про Яна I, оломоуцького єпископа (1063–1085).

* Тут Козьма називає ще кілька етносів (слезане, тржебовяне, бобряне, дедошане та ін.), походження яких гіпотезується у багатьох історичних працях.

¹⁵ Козьма Празький. Чешская хроника. С.37.

Козьма у другій книзі своєї хроніки. Його дані підтверджує у 965 р. арабський мандрівник єврейського походження з Іспанії Ібрагім Ібн-Якуб¹⁶. Ф.Дворнік по річках Буг і Стир** проводить північно-східні межі Білої Хорватії (про неї йтиметься далі), яка частково перебувала під владою чеських князів¹⁷. Цю думку поділяє чимало дослідників; щоправда, історики А.Петрушевич, Я.Ісаєвич та ін. вважають, що Козьма Празький переплутав річки Стир і Стрий. А “Краківська земля як складова Давньо-чеської держави цілком могла доходити на сході до річок Стрий і Буг”¹⁸. У час свого розквіту за князя Святополка I Великоморавська держава включала землі нинішніх Чехії, Словаччини, Угорщини, частину Сілезії уздовж Вісли. Після захоплення на початку X ст. Великої Моравії завойовниками-уграми частина її земель відійшла до них. Як відтоді складалася доля Моравської архієпископії, точно не відомо¹⁹. Та свідчення Козьми Празького дають підстави вважати, що певний час вона мала свою кафедру в Оломоуці. На Майнцькому соборі єпископ Гєбхард звернувся до імператора Генріха

IV

(у Козьми помилково Генріх III) з клопотанням, “аби на місце Яна не був обраний інший єпископ”.

Яку ж болгарську чи руську секту мав на увазі Козьма? Можемо про це лише здогадуватися. Той факт, що в папській буллі болгари і руські трактовані як одне, свідчить, радше, на користь православних. Вони у Чеській державі IX ст. могли заселяти східний кордон, однак заледве чи у той час становили серйозну конкуренцію у справі заміщення Празької кафедри. Першу православну структуру у найближчому до Праги руському регіоні – Володимирсько-Волинську єпископію – Никоновський літопис відносить до 992 р.²⁰ З цією датою погоджується російський історик В.Татищев²¹, однак заперечують її, й доволі переконливо, інші вчені²². Православне населення проживало у межах колишньої Великоморавської держави, що мала тісні стосунки зі Східною імперією ромеїв і близьких до неї країн. Але моравський єпископ у Козьми не пов’язується з принаємні прямо) з сектою – і це зрозуміло, адже Моравська архієпископія була дозволеною Апостольською столицею. Водночас ще за св. Мефодія слов’янський обряд (який поєднував елементи православної і католицької літургій) у Великій Моравії зазнавав утисків. А після її падіння, як пише візантійський імператор Костянтин VII Багрянородний (905–959), люди утікали звідти “до сусідніх народів... болгар, хорватів та інших”, тобто переважно на схід і південь²³.

¹⁶ *Вестберг Ф.* Комментарий на записку Ибрагима Ибн-Якуба о славянах. Санкт-Петербург, 1903. С.68, 71 та ін. Узагальнення історичних джерел щодо приналежності Кракова давній Чеській державі у другій половині X ст. див.: *Королюк В.Д.* Грамота 1086 г. в хроніке Козьми Празького // Краткие сообщения Института славяноведения АН СССР. Москва, 1960. № 29. С.3–17; *Його ж.* Западные славяне и Киевская Русь в X–XI вв. Москва, 1964 (разд. 4).

* Південний Буг протікає по Волинсько-Подільському узвишшю, Західний Буг – по Західній Україні, Берестейщині, Люблінщині, Підляшшю до річки Нарев. Річка Стир – права притока Прип’яті – тече по нинішніх Львівській, Волинській, Рівненській, Брестській областях.

¹⁷ *Dvornik F.* The Slavs: Their Early History and Civilization. Boston, 1956. P.99.

¹⁸ *Ісаєвич Я.Д.* До питання про західний кордон Київської Русі // Ісаєвич Я. Україна давня і нова. Народ, релігія, культура. Львів, 1996. С.90–104.

¹⁹ Про це див.: *Dittrich Z.* Christianity in Great Moravia. Groningen, 1962; Великая Моравия, ее история и культурное значение. Москва, 1985.

²⁰ *Летописный сборник, именуемый Патриаршей или Никоновской летописью.* Москва, 2000. Т.9. С.65.

²¹ *Татищев В.Н.* История Российская. Москва–Ленинград, 1963. Т.2. С.64.

²² Відтак, відносять заснування Володимирсько-Волинської єпископії до 1078–1085 рр. (*Poppe A.* Państwo i kościoł na Rusi w XI w. Warszawa, 1968. S.178), до 1080 р. (*Щанов Я.Н.* Государство и церковь Древней Руси XI–XIII вв. С.39–40) або до 1089 р. (*Приселков М.Д.* Очерки по церковно-политической истории Киевской Руси. Санкт-Петербург, 1913. С.155–156).

²³ *Constantinus Porphyrogenitus.* De cerimoniis aulae Byzantinae libri duo // Corpus scriptorum historiae

Утікачі цілком могли поселитися на північно-східних кордонах Давньочеської держави, зокрема у Празі, яку Ібрагім Ібн-Якуб змальовує як потужний політичний і торговий центр, що вже у середині IX ст. притягував до себе різні народи: сюди з товарами “з міста Кракова приходять руси і слов’яни”, в державних справах – греки і болгары²⁴. Отже, Козьма Празький був обізнаний з традиціями і вірою цих народів. Простежуючи міжслов’янські зв’язки того часу, чеський славист Й.Первольф зазначає: “Зачатки християнства прийшли до карпатських ляхів з Моравії і саме з єпархії Мефодія, й слов’янське богослужіння зберігалось у них... допоки католицька церква не запанувала у Чехії і Польщі”²⁵. Б.Балик доповнює цю думку припущенням про давнє існування у західній Галичині єпископства з осідком у Кракові²⁶ або Вислиці²⁷. Автор підтверджує це давніми пам’ятками моравської архітектурної культури (храмами-ротондами) у Галицькій землі²⁸ і писемними джерелами, історична надійність яких непевна. Так, “Житіє св. Мефодія” оповідає про язичницького князя, “сильного на берегах Вісли”²⁹, якого підкорив моравський князь Святополк ще у 875 р. Й віслянський князь нібито прийняв хрещення від моравів, навіть від самого св. Мефодія. А за церковною традицією, учні св. Мефодія емігрували не лише у Македонію, Болгарію і Сербію; св. Сава попрямував “у межі нинішнього Закарпаття, Горазд – у Західну Русь, на Волинь і Київщину”³⁰. Однак в історії Русі Горазд, який посів Моравську кафедру після св. Мефодія, невідомий (хоча тут ім’я Горазд давали при хрещенні). Натомість, він вшановується як святий у Польщі, а мощі його спочивають в Албанії.

Питання автентичності повідомлень про Празьку єпископію, передусім про зміст булли папи Йона XIII, наведеної Козьмою, понад два століття дискутується в історіографії³¹. Російський історик В.Регель у своїх ґрунтовних публікаціях з’ясував

Byzantinae. Bonn, 1829 (Corpus fontium historiae Byzantinae // Dumbarton Oaks Texts 1. Washington, 1967); в російському перекладі: *Константин Багрянородний*. Об управленні імперією. Москва, 1991. С.52.

²⁴ *Вестберг Ф.* Коментарий на записку Ибрагима Ибн-Якуба. С.70–71, 68–69, 80.

²⁵ *Первольф И.* Славяне. Их взаимные отношения и связи. Варшава, 1893. Т.3. С.8–9.

²⁶ Гіпотеза про єпископство у Кракові висувалася ще у середині XIX ст. (*Maciejowski W.* Historia prawodawstw słowiańskich. Warszawa, 1834. Т.2. S.325), однак була спростована (*Malecki M.* Kościelne stosunki w pierwotnej Polsce // *Przewodnik Naukowy i Literacki*. Lwów, 1875. №1. S.392–394).

²⁷ *Балик Б.* До питання про початки християнства та єпископства в Перемишлі. С.84. Див. оцінки цієї гіпотези: *Lowmiański H.* Początki Polski. Warszawa, 1970. Т.4. S.493–494, 500. Ще сміливіше припущення – про існування наприкінці X ст. єпископства у Червені, з якого св. Володимир Великий переніс кафедру у Володимир-Волинський, висловлювали деякі дореволюційні історики (*Татищев В.Н.* История Российская. Т.2. С.64; *Петрушевич А.* Краткое историческое известие о времени введения христианства на Галичской Руси... Львов, 1882. С.1).

²⁸ *Odkrycia w Wiślicy / Z.Budkowa.* Warszawa, 1963; *Żurowska K.* Rotunda wawelska. Studium nad centralną architekturą epoki wczesnopiastowskiej // *Studia do Dziejów Wawelu*. Kraków, 1968. Т.3. S.1–116 та ін.

²⁹ Житіє святого Мефодія // *Тахиаос А.-Э.* Святыє братья Кирилл и Мефодий. Сергиев Посад, 2005. С.308–309.

³⁰ *Новак Г.* Православие в Чехословакии и “Журнал Московской Патриархии” // *Журнал Московской Патриархии*. Москва, 1974. № 4. С.51; *Скурат К.Е.* История Поместных Православных Церквей. Москва, 1994. Т.1. С.129.

³¹ Починаючи від Й.С.Ассемана, упорядника римської “Bibliotheca orientalis” (див.: *Asseman J.S.* Kalendaria ecclesiae universae. Romae, 1755. Т.3), чеських історика Ф.Пельцеля і філолога Й.Добровського (*Pelcel F., Dobrovsky J.* Cosmae ecclesiae Pragensis decani Chronicon Bohemorum // *Scriptores rerum Bohemiarum*. Prague, 1783. Т.1) в європейській славистиці навколо папської булли відбувається жвава дискусія. Її стан до кінця XIX ст. узагальнив В.Регель (*Регель В.Э.* О хронике Козьмы Пражского // *Журнал министерства народного просвещения* (далі ЖМНП). 1890. Ч.СCLXX. Август. С.221–261; Ч.СCLXX. Сентябрь. С.114–116 (окреме видання у 1890 р.); *Його же.* Учредительные грамоты Пражской епархии // *Сборник статей по славяноведению, составленный и изданный учениками В.И.Ламанского*. Санкт-Петербург, 1883. С.265–330). В українській історіографії визнання чи заперечення правдивості змісту папської булли зумовлюється зазвичай конфесійними симпатіями учених. В сучасній російській історіографії про буллу

фактологічні помилки в оповідах Козьми і довів, що грамота від 1086 р. не стосувалася Празької єпископії, що заснування останньої відбулось у 973–974 рр. за імператора Оттона II і папи Бенедикта VI (973–974). Що ж до булли Йоана XIII, то її зміст Козьма реконструював на основі переказів Празького капітулу і привілею (зберігся у пізнішому списку якраз від 1086 р. і має кілька копій), даного празькій церкві св. Георгія, першою абатисою якої була згадувана Млада. Цим привілеєм і скористався Яромир-Геххард, син чеського князя Бржетислава I і канцлер імператора Генріха IV³². З хроніки Козьми випливає, що завдяки цьому привілею Яромир-Геххард хотів розширити межі Празької єпископії за рахунок володінь моравського єпископа. Разом з тим, існує припущення, що Яромир-Геххард намагався використати документ для незалежнення Празької єпископії від чеських королів³³.

Деякі відомості, наведені Козьмою, перегукуються з твором Костянтина Багрянородного. Маємо на увазі його згадку про хорватів Далмації, “які походять від нехрещених хорватів³⁴, званих “білими”... Велика Хорватія, звана “Білою”, залишається нехрещеною донині...”³⁵. Тобто, у Козьми хорвати підпорядковані Празькій єпископії вже у X ст., у Костянтина Багрянородного “білі” хорвати у цей час ще язичники. У Козьми хорвати проживають на півночі єпископії, тобто у Краківській землі. У Костянтина “білі” хорвати займають широкий ареал за Туркією (теперішня Угорщина), поблизу Франгії (Германське королівство), за Баварією (Баварське герцогство або карпатські Бескиди)³⁶. Разом з хорватами жили “білі” серби³⁷, які згодом перетнули Дунай.

Наведені Костянтином дані також викликають наукові суперечки. Втім, сьогодні утвердилась думка про те, що білі хорвати у X ст. обіймали значний ареал Прикар-

див.: Рамм Б.Я. Папство и Русь в X–XV вв. Москва–Ленинград, 1959. С.21. Примечания. №32 (визнав автентичність булли); Королюк В.Д. Грамота 1086 г. в хронике Козьмы Пражского. С.3–17 (заперечив це); Назаренко А.В. Русско-германский союз при князе Ярополке Святославиче и императоре Оттоне II. Ч.9 // Древнейшие государства на территории СССР. 1991 г. // <http://lotuna.ru/1991/44.html>. За О.Назаренком, у буллі, попри її сумнівність, вказана “географічна номенклатура з джерела, створеного у період приналежності Краківської землі Давньочеській державі, котре, ймовірно, дійсно пов’язане з обставинами заснування Празького єпископства у 967–976 рр.”). На думку В.Регеля, у визначенні кордонів Празької єпископії Козьма просто ототожнив церковну юрисдикцію з політичними кордонами моравського князя Святополка. Підтверджує це О.Назаренко: для нього згадка про Буг і Стир є насправді описом східних кордонів Краківської землі. І ця згадка цілком кореспондується з тим київсько-волинським рубезем, який наприкінці XI ст. мав на увазі волинський князь Давид Ігорович, кажучи про Погориння як вотчину київських князів.

³² Про Яромира-Геххарда див.: *Trestik D. Cosmas a Regino* // *Československý časopis historický*. Praha, 1960. № 4. S.573–575.

³³ Аналіз документів див. також: *Krzemińska B., Trestik D. O dokumente praskim z roku 1086* // *Studia źródłoznawcze*. Warszawa–Poznań, 1960. Т.5. S.79–88; *Wojciechowska M. Kosmas z Pragi a benedyktyni* // *Opuscula Casimiro Tumienski septuagenario dedicata*. Poznań, 1959. S.345–354.

³⁴ Хорвати, за літописним свідченням, ще у 907 р. брали участь у поході київського князя Олега на Константинополь, а у 992 р., під час походу на Волинь, проти них воював і переміг їх князь св. Володимир Великий (Повість временных лет / Под ред. В.П. Адриановой-Перетц. Санкт-Петербург, 2007. С.16, 54).

³⁵ *Константин Багрянородный*. Об управлении империей. С.44, 45. Це повідомлення підтверджує у середині X ст. арабський історик і мандрівник Аль-Масуді у своєму творі “Золоті луги” (*Вестберг Ф.* Коментарій на записку Ібрагіма Ібн-Якуба о славянах. С.58–63; *Микульський Д.В.* Арабський Геродот / Отв. редактор Л.Ю.Сергиенко. Москва, 1998).

³⁶ *Константин Багрянородный*. Об управлении империей. Коментарій, главы 30–33 (О.А.Акимова за участю Б.Н.Флорі). С.108–117; *Войтович Л.В.* Карпатські хорвати в етнополітичному розвитку Центрально-Східної Європи раннього середньовіччя // *Україна в Центрально-Східній Європі* (з найдавніших часів до XVIII ст.). Київ, 2004. Вип. 4. С.106.

³⁷ Деякі автори переконані, що “білими” сербами треба вважати карпатських бойків (*Гильфердинг А.* История сербов и болгар // *Гильфердинг А.* Собр. соч. Санкт-Петербург, 1868. Т.1. С.16) або лемків (*Чубатий М.* История христианства на Руси-Україні. Рим–Нью-Йорк, 1965. Т.1. С.131).

паття: від витоків Вісли через басейн Сяну до Дністра і Пруту, доходячи на заході до теперішнього угорсько-українського кордону. Ще у VI ст. білі хорвати створили етно-політичний союз – Велику Хорватію, який після аварського нашествия розпався. Частина хорватів мігрувала у Далмацію, де вони утворили свою державу, частина – у Польщу і Чехію, частина залишилась у Прикарпатті з центром у Перемишлі, де у XI ст. склалася Галицька Русь³⁸. Відтак, Козьма Празький не обов'язково помилявся, пишучи про хорватів-християн, як і Костянтин Багрянородний – про хорватів-язичників, адже вони могли мати на увазі різні гілки цього етносу. Свідчення середньовічних авторів показують тривалість і неоднозначність процесу християнізації давнього хорватського етносу у Карпатському регіоні.

З Празькою єпископією пов'язують витіснення слов'янських мови і літургії у Чехії, а згодом і в Польщі. Є небагато даних про залишки тут слов'янського обряду у XI–XII ст. Йдеться, насамперед, про Сазавський монастир, оповитий легендами³⁹ й відомий боротьбою за слов'янську літургію (чин св. Василя у поєднанні з уставом св. Бенедикта) і збереження слов'янських богослужбових текстів, переписаних, зокрема, з перекладів св. Кирила і Мефодія. У Сазаві особливо шанувались руські святі великомученики Борис і Гліб, існує також припущення про його зв'язки з Києво-Печерським монастирем. У 1097 р. Сазавську обитель було закрито, а знайдені тут, як пише Козьма Празький, слов'янські книжки – спалено. Національно-культурні традиції обители відновлено, але накоротко, за імператора Карла IV, який у 1347 р. заснував празький Емауський (зокрема, зі слов'яномовною літургією) монастир на честь святих Кирила, Мефодія, Прокопа, Войтеха і бл. Ієроніма⁴⁰. Про існування слов'янської літургії у XI–XIII ст. у Польщі свідчать факти поширення тут культури святих Кирила і Мефодія, збірка кирило-мефодіївських рукописів у Вислиці, глаголична літургія бенедиктинських монастирів в Олесниці (Сілезія), Святого Хреста на Клепажі (Краків) й у Тиньці на Лисій Горі⁴¹.

³⁸ На цю тему див.: *Первольф И.* Славяне. Их взаимные отношения и связи. Т.3; *Гром К.Я.* Известия Константина Багрянородного о хорватах и сербах. Санкт-Петербург, 1880; *Rački Fr.* Biela Hrvatska i biela Srbija // Rad Jugoslovenske Akademije Znanosti i Umjetnosti. Zagreb, 1880. Т.52; *Jagić V.* Ein Kapitel aus der Geschichte der südslawischen Sprachen // Archiv für slavische Philologie. Berlin, 1895. Bd.17; *Левуцький Ю.* Білі Хорвати // Записки Чину св. Василя Великого. Рим, 1956. Т.2. Вип.3–4; *Labuda G.* Chrowacja Biała czyli Włeka // Słownik starożytności słowiańskich. Wrocław, 1961. Т.1; *Ранов О.М.* Русская церковь в IX–первой трети XII в. Принятие христианства. Москва, 1988; *Войтович Л.В.* Карпатські хорвати в етнополітичному розвитку Центрально-Східної Європи раннього середньовіччя; *Майоров А.В.* Великая Хорватия: Этногенез и ранняя история славян Прикарпатского региона / Отв. ред. А.Ю.Дворниченко. Санкт-Петербург, 2006 та ін.

³⁹ Зокрема, про створення ігуменом монастиря св. Прокопом кириличної частини Реймського Євангелія, що припустив ще російський церковний історик Філарет (Гумілевський) і з чим погоджуються деякі українські історики в діаспорі (напр.: *Нагаєвський І.* Кирило-Мефодіївське християнство в Русі-Україні; *Курінний П.* Реймська Євангелія – найдавніша пам'ятка письма Київської Русі. Регенсбург, 1946). Цікаво, що слависти-філологи у своєму вивченні лексично-графічних особливостей кириличного тексту Реймського Євангелія не відкидають того, що він міг з'явитись у Галичині чи на Закарпатті, які перебували у близьких взаєминах (*Ялич И.В.* Критические заметки по истории русского языка. Санкт-Петербург, 1889. С.94), або у Прикарпатті (*Колесса О.* Рукописні і палеотипні книги південного Підкарпаття. Прага, 1927. С.18) або у Валахії (*Биллярский П.* О кирилловской части Реймского Евангелия. Санкт-Петербург, 1847. С.283).

⁴⁰ Про залишки кирило-мефодіївської традиції у Чехії див.: *Плецинський А.* Кирило-мефодіївські традиції у середньовічній Чехії та ідеологія королівської влади Пшемисловичів // Проблеми слов'янознавства. Львів, 2003. Вип.53. С.19–26.

⁴¹ *Zathey J.* O kilku przypadkach zabytkach rękopiśmiennych Biblioteki Narodowej w Warszawie // Studia z dziejów kultury polskiej. Warszawa, 1949. S.82–106; *Moszyński L.* Liturgia słowiańska i głągolskie zabytki v Polsce // Slovo. Zagreb, 1971. №21. S.269–272; *Лунатов А.В.* Кирило-мефодієвська традиція, історія польської літератури і проблеми славянської взаємності (о взаимодействии латинского Запада и византийского Востока) // Известия Академии наук. Серия литературы и языка. Москва, 1995. Т.54. №6. С.34–46.

Маємо свідчення про наявність у IX–XI ст. елементів християнської культури й у Галицько-Волинській Русі. Вони представлені в історіографії, починаючи вже від польських хроністів Яна Длугоша (XV ст.) і Станіслава Сарницького (XVI ст.). Щоправда, більшість відомостей ґрунтується переважно на археологічних даних. Маємо на увазі відомі факти віднайдення залишків храмів-ротонд на Замковій горі і в межах давнього городища у Перемишлі⁴². Характер літургії, що правилась у цих культових спорудах, за відсутності інших перевірених даних, можна лише припускати. Та деякі автори воліють вбачати у давніх ротондах свідчення існування у Перемишлі єпископії, яка була закладена тут учнями солунських братів або юрисдикційно пов'язана з Моравською церквою⁴³ і в котрій поєднались західна і східна церковні традиції⁴⁴.

Подібні припущення стосуються не лише Перемишля. Так, польський археолог Є. Гансовський у 60-х роках XX ст. неподалік південно-західного кордону Підляшшя у Подеблоці знайшов таблички з фрагментами надписів, які можуть дати підстави припускати існування тут християнських громад у IX ст. На думку Ю. Лабінцева і Л. Щавинської, у даному випадку йдеться про громади “східного обряду”⁴⁵, хоча ці надписи ще чекають свого вивчення. Частина дореволюційних істориків раннє християнство у Холмщині, в Галичині і на Волині пов'язує лише з Києвом, а через нього – зі Східною Церквою⁴⁶. Інші автори не виключають первісного зв'язку раннього християнства тут з учнями св. Мефодія, який скеровував місіонерів на схід від Великої Моравії⁴⁷. Твердження дореволюційних істориків, часом поверхові і

⁴² *Пастернак Я.* Археологія України: Первісна, давня та середня історія України за археологічними джерелами. Торонто, 1961; *Діба Ю.* Українські храми-ротонди X–першої половини XIV століть. Львів, 2005; *Петрик В.* Церковна архітектура Перемишля X–XVI ст. // Церковне мистецтво Перемиської єпархії. Ланьцут, 1999. С.233–242; *Pianowski Z., Proksa M.* Rotunda Św. Mikołaja w Przemyślu po badaniach archeologiczno-architektonicznych w latach 1996–1998. Przemyśl, 1998.

⁴³ *Чубатий М.* Історія християнства на Русі-Україні. С.232–237; *Кметь В.* Львівська православна єпархія: короткий огляд історії // Шематизм Львівсько-Сокальської єпархії Української Православної Церкви Київського патріархату. 2000 рік: Статистично-біографічний довідник. Львів, 2000. С.8–9.

⁴⁴ Православні автори це поєднання зазвичай заперечують. На думку протоієрея В. Яреми, котру він ґрунтує головню на історичних легендах і некритичному прийнятті літописних свідчень, саме від кирило-мефодіївської гілки візантійського християнства, закладеної спочатку у Галицько-Волинській Русі, розпочалася справжня християнізація Київської Русі. Адже “князь Володимир зайняв Перемишль, ще будучи офіційно поганином, і якщо в Перемишлі вже давно була єпископія, то були й священники, були й письменні люди... На заклик князя вони радо поїхали до Києва...”. Серед цих місіонерів-просвітників автор називає, зокрема, майбутнього київського митрополита Іларіона (*Ярема В.* Моравська місія і християнство південно-західної Русі // Православний вісник. Київ, 1988. №8. С.22–25).

⁴⁵ *Gąssowski J., Gardawski A.* Polska starożytna i wczesnośredniowieczna. Warszawa, 1961; *Gąssowski J., Kempisty A.* Grodziska Mazowska i Podlasia. Wrocław–Warszawa–Kraków–Gdańsk, 1976; *Лабынцев Ю., Щавинская Л.* Первые памятники кирилло-мефодиевской традиции на Подляшье // Христианства і беларуская культура. Мінск, 2000. С.62–63.

⁴⁶ *Иннокентий (Борисов).* О начале христианства в Польше. Киев, 1886. С.2–28; *Горбачевский Ф.* Русские древности и памятники православия Холмско-Подляшской Руси (Люблинской и Седлецкой губ.). Варшава, 1892. С.3–8; *Хойнацкий А.* Очерки из истории православной церкви и древнего благочестия на Волини. Житомир, 1878. С.6–12; *Х.Х.* Краткий очерк состояния Холмской Руси в религиозном отношении со времен введения христианства до церковной унии на Брестском соборе // Памятники русской старины в западных губерниях / Изд. П.Н.Батюшкова. Санкт-Петербург, 1885. Вып.8. С.84–86 та ін.

⁴⁷ При цьому зазвичай обмежуються загальними міркуваннями, повторюючи попередників, див., наприклад: *Maciejowski W.* Pierwotne dzieje chrześcijaństwa u Słowian obojga obrządku // Pamiętniki o dziejach, piśmiennictwie, prawodawstwie Słowian. Petersburg, 1839. Т.1; S.103–106; *Зубрицкий Д.* Критико-историческая повесть временных лет Червоной или Галицкой Руси. Москва, 1845. С.17–21; *Карашевич П.* Очерки истории православной церкви на Волини. Санкт-Петербург, 1855. С.3–4; *Петрушевич А.С.* Краткое историческое известие о введении христианства в Предкарпатских странах во времена св. Кирилла и Мефодия... Львов, 1882. С.3–5; *Волинь.* Исторические судьбы юго-западного края / Под ред. П.Н.Батюшкова. Санкт-Петербург, 1888. С.5; *Добрянский А.* История епископов трех соединенных епархий, Перемышльской, Самборской и Саноцкой... Львов, 1893. С.3–4; *Теодорович Н.* Город Владимир Волинской губернии в связи

суперечливі, скептично оцінює сучасна історіографія. Остання, однак, також здебільшого вдається до припущень⁴⁸. З чим згідна сьогодні більшість учених, так це з тим, що перші сформовані церковні структури у Галицько-Волинській Русі треба датувати серединою XI ст., а їх юрисдикцію відносити до Києва. Однак це аж ніяк не виключає впливу Великої Моравії на церковно-культурне життя Прикарпатського регіону⁴⁹, що, на думку львівського історика І.Скочиляса, робить однобічною і навіть тенденційною “києвоцентричну концепцію Володимирівського хрещення Русі”⁵⁰.

Отже, брак достовірних фактичних даних і суперечливі наукові оцінки залишають відкритим питання існування у Галицько-Волинській Русі до початку XI ст. церковного центру та його інституційний зв'язок з Празькою єпископією. Попри

безумовну місіонерську максимум середньовічної Церкви (а цим також пояснюють появу празького фальсифікату⁵¹), свідчення хроніста Козьми щодо юрисдикції Празької єпископії у межах Південно-Західної Русі не можна прийняти за історичний факт.

Пошук зазначеного впливу у власне церковній історії не втрачає своєї актуальності. Однак чи не найбільш промовистим є він у царині давнього письменства. Цей – писемний – пласт церковно-культурних взаємин дає змогу побачити значно глибші прояви кирило-мефодіївської традиції у Галицько-Волинській Русі. Маємо на увазі, насамперед, прийняття її церковною писемністю важливого кирило-мефодіївського принципу – відкритості до різних культур, звернення до біблійно-літургійної та святотітцівської спадщини Західної і Східної Церков.

Факт культурно-церковних взаємин та імовірну посередницьку роль у них Галицько-Волинської Русі ілюструє відома писемна пам'ятка XI ст. – Псалтир Гертруди. Він належав дочці польського короля Мешка II, дружині великого київського князя Ізяслава Ярославича, син якої, волинський князь Ярополк-Петро, відомий поїзду до римського папи Григорія VII (1073–1085). Виконаний ченцями абатства Рейхенау на замовлення трирського єпископа Егберта, Псалтир містить латинський молитовник і п'ять мініатюр, в яких простежуються кириличні написи. Російський історик мистецтва Н.Кондаков з'ясував обставини появи у Псалтирі зазначених мініатюр і молитовника. Дослідник переконаний, “що молитовник і візантійські мініатюри були написані для Гертруди, матері Ярополка, в Луцьку або Володимирі-Волинському, чи взагалі у межах Польщі і Галича”. Свою думку автор ґрунтує

с историей вольнской иерархии. Почаев, 1893. С.22–25; *Иванов П.А.* Епископы древней Луцкой епархии. Почаев, 1891. С.3–5; *Рудович И.* Коротка история Галицко-Львовской епархии. Жовква, 1902. С.3–5 та ін. Огляд рукописного матеріалу з цієї теми див.: *Скочиляс І.* Початки християнства у Прикарпатті та заснування Галицької єпархії в середині XII століття // *Княжа доба.* Львів, 2010. Вип.3–4. С.8–11.

⁴⁸ Див.: *Gil A.* Prawosławna eparchia chełmska do 1596 roku. Lublin–Chełm, 1999; *Bendza M.* Prawosławna Diecezja Przemyska w latach 1596–1681. Studium historyczno-kanoniczne. Warszawa, 1982; *Grala H.* W sprawie dziejów biskupstwa przemyskiego obrządku wschodniego // *Przegląd Historyczny.* Warszawa, 1985. Т.76. Zesz.1. S.139–150; *Балик Б.* До питання про початки християнства та єпископства в Перемишлі в IX–X ст. С.51–97; *Його ж.* До історії найдавніших церков у Перемишлі (X–XII ст.) // *Богословія.* Рим, 1983. Т.47. С.73–88; *Кметь В.* Юрисдикційний статус та організаційна структура Галицької (Львівської) єпархії (XII–середина XVI століття) // *Ковчег.* Науковий збірник із церковної історії. Львів, 2001. Ч.3. С.131–155 та ін.

⁴⁹ *Дашкевич Я.* Початки християнства на західноукраїнських землях. Реінтерпретація проблеми // *Історія релігій в Україні: Праці XII-ї Міжнародн. наук. конф.* Львів, 2002. Кн.1. С.137–140; *Скочиляс І.* Початки християнства у Прикарпатті та заснування Галицької єпархії в середині XII століття. С.3–37.

⁵⁰ *Скочиляс І.* Початки християнства у Прикарпатті та заснування Галицької єпархії. С.9.

⁵¹ В.Регель, ґрунтуючись на твердженні російського історика С.Соловйова про прийняття у Західній Церкві практику визначення меж єпископій, що діяли на кордоні з язичницьким населенням, якомога далі, з прицілом на їх майбутнє територіальне розширення, не виключає того, що юрисдикція Празької єпископії, подана у хроніці Козьми, означала регіон її потенційного місіонерства.

не лише на відомих історичних подіях і перебуванні Гертруди та Ярополка у галицько-волинських землях. Н.Кондаков підтверджує її також “типом рукопису і візантійського письма мініатюр. Рукопис, написаний у Києві, мав би абсолютно інші пергамен, інші розміри, інше письмо мініатюр”⁵². Цей висновок підтримали деякі мистецтвознавці⁵³. А російський богослов А.Флоровський особливо підкреслив наявність у тексті молитовника імен шанованих на Русі чеських святих Римсько-Католицької Церкви – Людмили і Вацлава (в руських текстах В’ячеслав Чеський). Учений не відкидає того, що молитовник до появи у Псалтирі міг належати комусь із чехів, а вихідці з Чехії і Моравії часто приїжджали у Галицько-Волинську Русь⁵⁴. Зазначимо, що шанування св. В’ячеслава не було поширене ні у Болгарії, ні в Сербії, відтак, прийшло на Русь, найімовірніше, з її західних кордонів. А ще календар (за православною традицією – місяцеслов) у Псалтирі Гертруди містив пам’яті римського папи Сильвестра, раннього християнського письменника зі Смирни Полікарпа, католицького мученика св. Віта та його вихователя Модеста. Ці пам’яті, на думку російського філолога О.Лосевої, скоріш за все, саме з Псалтиря потрапили у давньоруські церковні рукописи, зокрема Остромирове Євангеліє (XI ст.)⁵⁵.

Ще одну сторінку культурних взаємин реконструює російська дослідниця М.Щепкіна. Вона зацікавилась історією видатної пам’ятки давньоруського письменства – Успенської збірки (XII ст.), в якій, зокрема, містяться житія руських, південно- і західнослов’янських святих⁵⁶. Автор звернулася до об’ємного літописного матеріалу, агіографічної літератури, пам’яток давньоруського мистецтва (зокрема змійовиків – амулетів у вигляді медальйона з сюжетними зображеннями і написами). Здійснивши обширний екскурс в історію і культуру давньої Русі, М.Щепкіна припустила, що Успенська збірка була складена для Марії Шварновни – дружини владимирсько-суздальського князя Всеволода III Юрійовича. Ім’я Шварн, або Шварно – слов’янський варіант латинського Северин, було поширене у Галицько-Волинській Русі. Так називалися, наприклад, молодший син галицького князя Данила Романовича і воєвода (приїхав з Володимир-Волинського до Києва) великого київського князя Ізяслава Мстиславича. Герцог оломоуцький Отгон III, який у 1126–1138 рр. перебував у вигнанні на Волині, віддав заміж за волинського князя Святополка Мстиславича свою родичку. А позаяк чеські князні неодноразово ставали дружинами галицьких і волинських володарів, М.Щепкіна вважає, що Марія приїхала у Залісся саме з Волинської землі.

Походження Марії Шварновни, вихованої, вочевидь, на Волині в сім’ї Святополка Мстиславича, може пояснити, чому в Успенській збірці, крім руських (святих Бориса і Гліба, Феодосія Печерського) і слов’янських (святих Кирила і Мефодія) житійних текстів, представлена чи не найбільша група пам’яток, присвячених чеським святим, а в їхній мові помітний вплив західнослов’янських церковних текстів⁵⁷.

⁵² Кондаков Н.П. Изображение русской княжеской семьи в миниатюрах XI века. Санкт-Петербург, 1906. С.10, 123.

⁵³ Сычев Н. Искусство средневековой Руси // История искусств всех времен и народов. Ленинград, 1923. С.203–205; Лазарев В.Н. Искусство средневековой Руси и Запад (XI–XV вв.). Москва, 1970. С.29–31; у частині мініатюр: Логвин Г. Живопис Волині XI–XV століть // Образотворче мистецтво. Київ, 1972. №1. С.32; Його ж. Мініатюри древнього кодексу // Мистецтво. Київ, 1966. № 6. С.29–30.

⁵⁴ Флоровский А.В. Чехи и восточные славяне. Очерки из истории чешско-русских отношений (X–XVIII вв.). Прага, 1935. Т.1. С.65–66.

⁵⁵ Лосева О.В. Русские месяцесловы XI–XIV веков. Москва, 2001. С.64–65.

⁵⁶ Друк пам’ятки: Успенский сборник XII–XIII вв. // Подг. О.А.Князевская, В.Г.Демьянов, М.В.Ляпон. Москва, 1971.

⁵⁷ Львов А.С. О западнославянских словах в памятниках древнерусской письменности // Проблемы современной филологии. Сб. статей к 70-летию акад. В.В.Виноградова. Москва, 1965. С.203.

Серед цих святих – Діва Марія і ті, чий імена мали найближчі родичі чеської княжни, наприклад, св. Февронія (ім'я її сестри, яка одружилась з Михаїлом – братом Всеволода Юрійовича). Ім'я “Марія” прочитується також у молитві, виведеній на одному з суздальських змійовиків кінця XII–початку XIII ст., створеного, за аналізом М.Щепкіної, галицько-волинськими майстрами⁵⁸.

Не заперечуючи того, що Успенська збірка (принаймні, “руська” її частина) складалась у Києві, М.Щепкіна, водночас, нагадує відомі факти міграції багатьох пам'яток разом з їхніми власниками. Відтак, кодекс міг “переїхати” з Києва чи Південно-Західної Русі у Залісся і поповнитися новими текстами, а після смерті своєї власниці опинитись у жіночому Успенському монастирі у Владимирі, який заснувала Марія Шварновна. М.Щепкіна відзначає вплив на пам'ятку різних культурних традицій, що проявилось в особливостях її структури і змісту. “Успенська збірка – повчальні читання і водночас – вдячна пам'ять про сім'ю, що... виховала двох моравських княжен, які шукали притулку на Русі... в книзі виявились патріотизм і споріднені зв'язки з волинськими князями”⁵⁹.

Наочним проявом кирило-мефодіївської традиції в писемності Галичини і Волині є низка церковних пам'яток, створених тут у XII–XIV ст. на основі південно- і частково західнослов'янських текстів. Особливе зацікавлення у галицько-волинському корпусі пам'яток викликають кодекси, в яких фіксується зв'язок з рукописами, що вийшли з кирило-мефодіївського перекладацького кола.

Чи не найбільшу увагу давньоруським пам'яткам, переписаним із чесько-моравських текстів, приділяв руський філолог-славіст О.Соболевський⁶⁰. Він дослідив мову богослужбових рукописів, що мають католицьке походження, а також житійних творів, пов'язаних з іменами святих Західної Церкви, що увійшли у давньоруські прологи і мінеї: святих Людмили і Вацлава, Віта, Анастасії Римлянки, Аполлінарія Равенського, Бенедикта Нурсійського, Амвросія Медиоланського, римських пап Стефана, Климента, Григорія Великого. У цих рукописах учений виявив значний західнослов'янський лексичний матеріал, слова і поняття, властиві латинським церковним творам. Порівнявши ці богослужбові і житійні тексти з апокрифічним Никодимовим Євангелієм XIV ст. і Київськими глаголичними листками IX (X?) ст. (уривки з латинського місалу), Соболевський припустив створення їх у єдиному церковно-культурному середовищі, пов'язаному з Сазавським монастирем. Не виключав використання латинських літургійних текстів на зразок Київського місалу у Південно-Західній Русі і хорватський філолог В.Ягич: “Через чеські впливи з Моравії в околицях Галицької землі міг бути уживаний текст римсько-католицької св. Літургії”⁶¹. Російський філолог В.Виноградов, проаналізувавши мову давньоруських списків “Хроніки” Георгія Амартола, Іпатіївського і Лаврентіївського літописів, низки апракосних Євангелій XI–XIII ст., переписаних у Галицько-Волинському

⁵⁸ Щепкіна М.В. О происхождении Успенского сборника // Древнерусское искусство. Рукописная книга. Москва, 1972. Сб.1. С.77.

⁵⁹ Там само. С.79–80.

⁶⁰ Соболевский А.И. Римский Патерик в древнем церковно-славянском переводе // Изборник Киевский. Киев, 1904. №25. С.1–28; *Його ж.* Церковно-славянские тексты моравского происхождения // Русский филологический вестник (далі – РФВ). Варшава, 1900. Т.43. №1. С.154–159; С.169–171; *Його ж.* Мучения св. Витта в древнерусском переводе // Известия Отделения русского языка и словесности Российской академии наук (далі – ИОРЯС). Санкт-Петербург, 1903. Т.8. Кн.1. С.23–44; *Його ж.* Несколько редких молитв из русского сборника XIII в. // ИОРЯС. 1905. Т.10. Кн.4. С.70–78; 25; *Його ж.* Словарный материал двух древних памятников чешского происхождения // Сборник отделения русского языка и словесности Императорской академии наук (далі – СОРЯС). Санкт-Петербург, 1910. Т.88. №3. С.48–52, 55–81, 104–196; *Його ж.* Материалы и исследования в области славянской филологии и археологии. Санкт-Петербург, 1910.

⁶¹ Ягич И.В. Четыре критико-палеографические статьи. Приложение к Отчету о присуждении 18-й Ломоносовской премии за 1883 г. Санкт-Петербург, 1884. С.94.

регіоні, також зафіксував у них чимало слів західнослов'янського походження (папезь, оплаток, кмети, цѣсарь, грудень, вежа та ін.), які, на думку вченого, прийшли з текстами моравсько-чеського походження⁶².

У багатьох давньоруських церковно-писемних пам'ятках присутні слов'янські пам'яті, насамперед святим Кирилу і Мефодію, що свідчить про їх неабияке шанування на Русі. Перші церковні свята, встановлені слов'янами (свідчення цього – болгарські, сербські, чеські, хорватські і руські календарі), пов'язані саме з церковною і просвітницькою діяльністю солунських братів: 30 січня – віднайдення ними мощів папи римського св. Климента, 14 лютого – день спочивання св. Кирила, 6 квітня – св. Мефодія. Кількість згадувань про святих Кирила і Мефодія у давньоруських рукописах, особливо XI–XIII ст., значна. Серед цих рукописів є й такі, що їх відносять до Галицько-Волинської Русі⁶³. Так, пам'ять св. Кирила міститься у Холмському (друга половина–кінець XIII ст.), Типографському №7 (XIII ст.), Полікарповому (1307) Євангеліях. У молитовнику, відомому як Ужгородський півустав (друга половина XIV ст.), згадано про св. Кирила як первоучителя, котрий переклав свою грамоту з грецької мови та охрестив слов'ян і болгар. Пам'ять про св. Мефодія містить Успенський збірник.

О.Лосева, докладно вивчивши зміст і походження давньоруських місяцесловів, виявила у них т.зв. латинствуючі пам'яті – свята, пов'язані з шануванням святих Західної Церкви. Найчастіше з-поміж них згадуються римські папи Климент і Сильвестр, святи Бенедикт Нурсійський, Віт і В'ячеслав. Серед рукописів, в яких присутні латинствуючі пам'яті, – Євсевієве (1283) і Типографське №7 Євангелія галицько-волинського походження. Шанування зазначених святих властиве не лише Західній, а й Східній Церквам. Тому звернення до них у православних писемних кодексах цілком мотивоване. Однак у давньоруських місяцесловах ці пам'яті зазначені як за православним, так і за католицьким календарями, не заступаючи один одного. Це свідчить про обізнаність давньоруських книжників з католицькою агіографією, яка не сприймалась ними як чужий матеріал.

До пам'яток, походження яких чимало славістів-філологів відносить до Галицько-Волинської Русі (хоча питання локалізації давньоруських рукописів залишається дискусійним) і в котрих фіксуються культурні взаємовпливи, можна віднести, зокрема, *Слова Григорія Богослова*. Рукопис XI–початку XII ст. (зберігається в Російській Національній бібліотеці у Санкт-Петербургу, Q.n.I.16). 377 арк., пергамен, устав, наявність глаголичних літер. Кодекс містить віроучительні тексти (13 слів) отця Східної Церкви Григорія Назіянзіна (329–389). Для В.Ягича

⁶² *Виноградов В.В.* Основные проблемы изучения, образования и развития древнерусского литературного языка. Москва, 1958. С.19–20, 41–42.

⁶³ Локалізацію галицько-волинських церковних пам'яток див.: *Соболевский А.И.* Очерки из истории русского языка. Киев, 1884; *Владимиров П.В.* Обзор южнорусских и западнорусских памятников письменности от XI до XVII в. // Чтения в Обществе Нестора-летописца (далі ЧОНЛ). Киев, 1890. Кн.4. Отд.2. С.101–142; *Воскресенский Г.А.* Характеристические черты четырех редакций славянского перевода Евангелия от Марка по сто двадцати рукописям Евангелия XI–XIV вв. Москва, 1896; *Малкова О.В.* Палеографическое описание галицько-волинської рукописи XII века // Исследования по лингвистическому источниковедению. Москва, 1963. С.65–78; *Birkfellner G.* Glagolitische und kyrillische Handschriften in Österreich. Wien, 1975. S.319–324; *Гальченко М.Г.* К истории письменности и языка юго-западной Руси XII–XIV вв. Автореф. дис. ... канд. филол. наук. Москва, 1989; *Запаско Я.П.* Пам'ятки книжкового мистецтва. Українська рукописна книга. Львів, 1995; *Пуцко В.Г.* Галицько-волинське Євангеліє із Коврова (болгарсько-українські паралелі в книжному мистецтві XIV в.) // Годишник на Софійський університет “Св. Климент Охридський”: Центр за славяно-византійські проучвания “Ив. Дуйчев”. София, 1995–1996. Т. 88 (7). С.139–149. Табл. С.275–283; *Шевельов Ю.* Исторична фонологія української мови. Харків, 2002. С.293–297, а також: Сводный каталог славяно-русских рукописных книг, хранящихся в СССР (XI–XIII вв.) / Редкол. Л.П.Жуковская (отв. ред.), Н.Б.Тихомиров, Н.Б.Шеломанова. Москва, 1984; Сводный каталог славяно-русских рукописных книг, хранящихся в России, странах СНГ и Балтии. XIV век / Отв. ред. А.А.Турилов. Москва, 2002. Вып.1 та ін.

батьківщиною книги є західна, Є. Гранстрем – Південно-Західна Русь. О. Соболевський назвав її галицько-волинською, А. Кримський – “червоноруською або південногалицькою”⁶⁴. На думку Ю. Шевельова, “найдавніший текст, що містить 13 слів св. Григорія Назіянзина, написаний, імовірно, в Галичині писарем, який погано розумівся на тексті, тому припустився багатьох помилок і перекручень”⁶⁵. Д. Вергун і В. Микитась віднесли пам’ятку до українського Закарпаття⁶⁶. Тієї ж думки О. Колесса, який побачив у ній “змішування українізмів, чехо-моравізмів зі слабкими полонізмами”⁶⁷.

Житіє св. Сави Освяченого⁶⁸. XIII ст. (Російська Національна бібліотека, Санкт-Петербург, Q.106). 134 арк., пергамен, устав трьох почерків. Повний текст життя подвижника східного чернецтва, засновника Великої лаври в Палестині св. Сави (пом. 532) у перекладі візантійського агіографа VI ст. Кирила Скифопольського. Місце створення кодексу викликало чимало суперечок. Багато хто вважає, що це Південна Русь. В. Мочульський, В. Ягич – імовірно, Київ (хоча й побачив у тексті часте “галицько-волинське написання”)⁶⁹. І. Помяловський помітив у ньому чимало помилок, які О. Колесса назвав “наростами народної мови, що продираються через скорлупу старослов’янщини”⁷⁰. Іл. Свенціцький відніс Житіє до західноруських, А. Кримський – до білоруських текстів. За О. Соболевським та І. Шляпкіним, рукопис створено у Галицько-Волинській Русі⁷¹. В. Виноградов у своєму ґрунтовному аналізі рукопису відзначив

в його мові чимало кирило-мефодіївських і південнослов’янських слів, характерних для чесько-моравської групи пам’яток⁷².

Бесіди св. Григорія Великого на Євангелія. XIII ст.⁷³ (Російська Національна бібліотека, Санкт-Петербург, Погод. 70). 328 арк., пергамен, устав двох розмірів (два (?) переписувачі). Повний збірник (40 бесід) повчань і біблійних тлумачень римського папи св. Григорія Великого (540/550–604), відомого у Східній Церкві як Двослов, або Бесідовнік. Чимало авторів вважають кодекс південноруським чи південно-західним. На думку О. Соболевського, “нечисленні, але беззаперечні західнослов’я-

⁶⁴ Ягич И.В. Критические заметки. С.17; Гранстрем Е.Э. Описание русских и славянских пергаменных рукописей [ГПБ]. Рукописи русские, болгарские, молдавляхийские, сербские. Ленинград, 1953. С.25; Соболевский А.И. Очерки из истории русского языка. С.110; Крымский А. Украинская грамматика. Москва, 1907. Т.1. Вып.1. С.47, 62.

⁶⁵ Шевельов Ю. Исторична фонологія української мови. С.293.

⁶⁶ Вергун Д.Н. Карпаторусская литература: Критический очерк. Прага, 1925. С.4; Микитась В.Л. Літературний процес на Закарпатті доби феодалізму. Ужгород, 1966. С.19.

⁶⁷ Колесса О. Погляд на історію української мови. Прага, 1924. С.9, 18; Його ж. Рукописні і палеотипні книги південного Підкарпаття. Прага, 1927. С.4.

⁶⁸ Друк пам’ятки: Помяловский И.С. Житие св. Саввы Освященного, составленное Кириллом Скифопольским, в древнерусском переводе. Санкт-Петербург, 1890.

⁶⁹ Мочульський В.Н. К истории малорусского наречия. Житие св. Саввы Освященного на пергаментной рукописи XIII в. // Записки Императорского Новороссийского университета. Одесса, 1894. Т.62. С.383–456; Ягич И.В. Критические заметки. С.13, 16–17.

⁷⁰ Колесса О. Причинок до історії малоруської мови. Львів, 1895. С.4.

⁷¹ Свенціцький Іл. Нариси з історії української мови. Львів, 1920. С.41, 47, 62; Крымский А. Филология и Погодинская гипотеза. Киев, 1904. С.III; Соболевский А.И. Очерки из истории русского языка. С.103; Шляпкин И.А. Русская палеография. Санкт-Петербург, 1913. С.99.

⁷² Виноградов В.В. Орфография и язык Жития Саввы Освященного по рукописи XIII в. // Памятники древнерусской письменности. Язык и текстология. Москва, 1968. С.198.

⁷³ Друк пам’ятки: Григорий Великий. Беседы на Евангелия. Санкт-Петербург, 1860; Патерик Римский. Диалоги Григория Великого в древнеславянском переводе / Подгот. К. Дидди. Москва, 2001; Birkfellner G. Das Römische Paterikon: Studien zur serbischen, bulgarischen und russischen Überlieferung der Dialoge Gregors des Grossen mit einer Textedition. Wien, 1979. Т.1–2.

нізми цілком вирішують питання про створення Бесід у південно-західній Русі”. Вчений пов’язав давньоруську пам’ятку з чесько-моравським перекладом латинського тексту (“переклад зроблено в країні, де зійшлися грецькі і латинські впливи”), з діяльністю гуртка св. Мефодія і Сазавським монастирем, адже більша частина мовного матеріалу пам’ятки – “це слова, що є у кирило-мефодіївському перекладі Євангелія, Апостола і Псалтиря”⁷⁴. Ф.Мареш також відніс слов’янський протограф кодексу до кола учнів святих Кирила і Мефодія⁷⁵. У рукописі присутні смислові неточності, що свідчить, вочевидь, про недостатню обізнаність переписувача з католицькими текстами. Мову кодексу дослідив П. Копко, який виокремив у ньому елементи “т.зв. галицько-волинського говору”⁷⁶. О.Колесса вважав, що “ся знаменита рукопись могла бути написана лише в країні, де граничать зі собою і перехрещуються етнічні території словацька, українська і польська; такою країною могла бути лише західна частина українського південного Прикарпаття”⁷⁷. На українські Карпати вказує Д.Вергун. За В.Фрис, кодекс міг створюватись і на Холмщині⁷⁸. Н.Воронін і Н.Гудзій не виключають його появу з ініціативи галицько-волинського князя Володимира Васильковича⁷⁹.

Як палкого прихильника Бенедикта Нурсійського, св. Григорія Великого шанували у монастирях слов’янської традиції в Чехії і Польщі. У Східній Церкві його визнають як сповідника чернечої духовності, реформатора церковної літургії (традиція пов’язує з ним літургію передосвячених дарів, прийняту у католиків і православних), а також як автора популярної житійної літератури та ексегетичних творів, що розкривають основи християнських вчення і моралі. Уривки з творів св. Григорія присутні у “Пандектах” Никона Черногорця, руських проложних і четійних текстах, у деяких списках руської Кормчої книги.

Молитвослов (келійний Часослов, або Чинovníк). Друга половина XIII ст., Ярославський історично-архітектурний музей (№15481) – 226 арк., Державний історичний музей, Москва (Барс.347) – 1 арк. Пергамен, устав. Збірник незмінних служб добового кола з молитвами на всякий день і різні церковні служби, на диявола про нечистих духів, до всіх святих і Богородиці, молитви св. Єфрема та Івана чорноризця, св. Василя Великого сповідання про гріхи, кілька церковних чинів. Сім молитов у збірнику приписують Кирилу Туровському (XII–початок XIII ст.), дві – Феодосію Печерському (пом. 1074); група молитов має католицьке походження. За О.Соболевським, рукопис є частиною “великого збірника молитов, подібного до якого між старими російським рукописами поки що не знаємо”⁸⁰. О.Соболевський і М.Сперанський локалізують збірку південно-західним, О.Колесса і Д.Вергун – карпатсько-руським регіонами⁸¹. Я.Запаско відніс її до київської або галицько-

⁷⁴ Соболевский А.И. Церковно-славянские тексты моравского происхождения. С.154–159; *Його ж.* Материалы и исследования. С.48–81.

⁷⁵ Mareš F.V. Česká redakce církevní slovanštiny v světle Beséd Řehore Velikého (Dvojeslova) // Slavia. Praha, 1963. Ročn.32. Seš.3. S.417–451; *Ibidem.* Cyrilometodejska tradice a slavistika. Praha, 2000. S.134–152.

⁷⁶ Копко П.М. Исследование о языке “Бесед на Евангелия” (св. Григория Великого папы римского) памятника южнорусского XII века. Львов, 1909. С.5.

⁷⁷ Колесса О. Рукописні і палеотипні книги. С.13, 18.

⁷⁸ Вергун Д.Н. Карпаторусская литература. С.4; Фрис В. Галицько-Волинська книга XIII ст. // Княжа доба. Історія і культура. Львів, 2007. Вип.1. С.218.

⁷⁹ Воронин Н.Н., Гудзій Н.К. Литература Галицко-Волинского княжества XIII в. // История русской литературы. Москва–Ленинград, 1941. Т.2. Ч.1. С.22.

⁸⁰ Соболевский А.И. Материалы и исследования. С.36.

⁸¹ Сперанський М.Н. Ярославський збірник XIII в. // Наук. збірник за рік 1924: Записки Всеукраїнської АН. Істор. секція. Київ, 1925. Т.19. С.29–36; Колесса О. Погляд на історію української мови. С.11, 19; Вергун Д.Н. Карпаторусская литература. С.4.

волинської земель; на підставі знаходження рукопису в Ростовській єпископії він припускає, що “книга дуже рано, напевно вже наприкінці XIII ст., потрапила в Ростово-Суздальське або Володимирське князівства”, куди надходили культурні цінності Київської Русі⁸². Подібну думку висловлює Н.Бедіна: рукопис “у потоці міграції культурних цінностей з півдня на північ був перевезений в ростовську або володимирсько-суздальську землю, можливо, у керівництво тамтешнім монастирям”⁸³. Така передача, дійсно, могла відбутися, наприклад, вже за доволі тривалої присутності у Заліссі київського митрополита, вихідця з Галицько-Волинської Русі Кирила II (1242–1281)⁸⁴. О.Соболевський приділив особливу увагу семи молитвам збірника, в яких виявив зв’язок з писемною традицією Західної Церкви. З них особливу цікавість становлять “Молитва на дьявола” і “Молитва о Троицы”, в яких є звернення до святих Західної Церкви: серед святих – це Віт, Магнус, Албан, Войцех, Флурін (св. Флоріан, шанований у Чехії), серед мучеників – Луція, Каликія, Валпурга, Філіцата, Маргарита, серед “папешей” і “патріархов” – Климент, Сильвестр, Дамас, Целестин, Леон (Лев), Вигілій, Агафон. Цікаво, що Богородиця в молитвах також іменується на західний манер – св. Марія. В лексичному матеріалі католицьких молитов О.Соболевський побачив подібність з Бесідами св. Григорія Великого і Київським місалом; деякі молитви перекладено безпосередньо з латинського протографа. І.Срезневський та О.Раєвський пов’язали факт наявності у кодексі католицьких текстів з впливом на давньоруську літургію традицій Сазавського монастиря. Цей вплив стимулював появу у Південно-Західній Русі перекладних богослужбових католицьких текстів⁸⁵. Я.Запаско відзначає також у збірці цінний матеріал з історії давнього періоду слов’янської і староболгарської поезії.

Євангеліє (“Градецький уривок”). XIII–XIV ст. (Народний музей у Празі, Fragm.15). 1½ арк., пергамен, устав. Читання з Марка, Йоана і Луки. Виявлений у 1854 р. у Градці Краловому в палітурці кирилівського рукопису XV ст. Інформуючи про цей фрагмент, В.Ганка припустив, що йдеться про частину старослов’янського тексту, написаного в Чехії у XII ст., про “один з останніх сазавських рукописів”⁸⁶. Цю думку підтримав А.Будилович, однак О.Востоков побачив в уривкові руський правопис XIII ст.⁸⁷ До галицько-волинських текстів віднесли уривок О.Соболевський, В.Істрин, О.Яцимирський (для нього це – “фрагмент південноруського рукопису з т. зв. галицько-волинськими рисами”)⁸⁸.

⁸² Запаско Я.П. Пам’ятки книжкового мистецтва. С.236–237.

⁸³ Бедіна Н.Н. Часослов XIII в. из Спасо-Ярославского монастыря // Древняя Русь. Вопросы медиевистики. Москва, 2003. № 12. С.70.

⁸⁴ В історіографії припускається участь митрополита Кирила II у створенні Галицько-Волинського літопису, у написанні “Повісті про житіє Олександра Невського” (Л.Черепнін, М.Приселков, Д.Лихачов та ін.). О.Творогов схиляється до думки про причетність Кирила до появи літописного ізводу в Переяславі Суздальському. “Врешті-решт, саме Кирило і галицькі книжники, що супроводжували його у Новгород, познайомили Русь Володимирсько-Суздальську не лише зі своїми літературними прийомами і традиціями, але і з деякими текстами” (Творогов О.В. Кирилл // Словарь книжников и книжности Древней Руси. XI–первая пол. XIV в. Москва, 1987. С.226).

⁸⁵ Срезневский И.И. Древние памятники русского письма и языка. Санкт-Петербург, 1882. Стлб.76; Раевский А.С. О Часослове библиотеки Ярославского архиепископского дома XIII в. // Труды XI археологического съезда в Киеве 1899. Москва, 1902. Т.2. Протоколы. С.72–73.

⁸⁶ Hanka V. Hadecký zlomek staroslovanských nedělních evangelií // Časopis českého Musea. Praha, 1854. № 28. S.65–69; *Ibidem*. O ostatcích slovanského bohoslužení v Čechách. Praha, 1859. S.1–5.

⁸⁷ Будилович А.С. Общеславянский язык. Варшава, 1892. Ч.2. С.135; [Востоков А.Х.]. Филологические наблюдения. Санкт-Петербург, 1865. С.216–217.

⁸⁸ Соболевский А.И. Очерки из истории русского языка. С.48; Истрин В.М. Отчет командированного за границу за вторую половину 1894 г. // ЖМНП. 1896. № 9. С.12–14; Яцимирский А.И. Описание южнославянских и русских рукописей заграничных библиотек // СОРЯС. 1921. Т.98. С.585–586.

Євангеліє апракос короткий “Путненське”. Кінець XIII–початок XIV ст. (Василіанський монастир у Путні, Румунія, N506/II). 146 арк., пергамен, устав, два почерки. Читання на окремі дні і місяцеслов (слов’янські назви місяців з діалектизмами). На думку Е.Калужняцького (вважав, що текст переписано з глаголичного протографа якоїсь кирило-мефодіївської пам’ятки і що за лексикою він близький до Ассеманієвого Євангелія X–XI ст.), О.Соболевського, А.Кримського, Я.Запаса та ін., текст належить Буковині, І.Панькевича – Галичині, Г.Надріш – Галичині і Волині⁸⁹.

У своєму виокремленні галицько-волинської групи рукописів XII–XIV ст. О.Соболевський зазначив їхні особливості порівняно з київськими і північноруськими текстами. На його думку, галицько-волинські пам’ятки виявляють у деяких випадках *h* замість *â* (відкритий або т.зв. новий ять, що перейшов пізніше в *i*), *qu* замість *â* (і навпаки), *жч* замість *жд*, *ó* замість *î* (і навпаки), в чому намітився відхід від церковнослов’янської мови на користь живої народної мови⁹⁰. Доказова база вченого ґрунтувалась переважно на лексичному матеріалі, в якому виявлялись діалектні особливості рукописів, наявність у них запозичених слів, топонімів, етнізмів. Зазначена “народна колоритність” присутня у багатьох галицько-волинських пам’ятках. Прикладом, у “*Лаврівському уривкові*” XII–XIII ст. (3 арк., пергамен, євангельські читання з Матвія і Луки; теперішнє місце перебування невідоме), виявленого у Городищенському монастирі на Сокальщині й описаного українським літературознавцем і мовознавцем О.Колесою. Відзначаючи численні діалектизми тексту, Колеса писав, що “то є скупі останки багатой рукописної спадщини... свідки старинної руської культури, осідком якої був не лише Лаврівський монастир”, а й багато інших обителів “серед прегарної гірської природи, де на невеличкому просторі вспіла продертися така сильна закраска живої народної мови”⁹¹. Промовистий приклад звернення давньоруських книжників до народного наріччя становить *Євангеліє апракос короткий Євсевієве* 1283 р. (Російська державна бібліотека, Москва, М.3168). 140 арк., пергамен⁹². Читання на всі дні року, ранкові і недільні Євангелія, місяцеслов з покажчиком читань (руські пам’яті святим великомученикам Борису і Глібу). Г.Воскресенський, О.Соболевський, О.Шахматов відзначили у мові пам’ятки наявність т.зв. нового *h* і вплив південнослов’янського оригіналу на письмо переписувача – поповича церкви св. Йоана Євсевія. А.Кримський назвав кодекс південногалицьким, побачивши у ньому болгарський оригінал і елементи сербської мови⁹³. В.Німчук у своєму коментарі до тексту виснує: “Аналіз мови Євсевієвого Євангелія доводить, що на час написання пам’ятки сформувались всі основні риси, які характеризують ук-

⁸⁹ Соболевский А.И. Лекции по истории русского языка. Санкт-Петербург, 1891. С.16; Крымский А. Украинская грамматика. С.77; Запаса Я.П. Пам’ятки книжкового мистецтва. С.254; Панькевич І. Про відношенє пам’ятників староукраїнської мови до полудневославянських під лексикальним оглядом // Записки Наукового товариства ім. Шевченка (далі ЗНТШ). Львів, 1918. Т.126–127. С.152; Nandriş Gr. Aspectele verbale în Evangheliarul slav de la Putna (sec. XIII–XIV) // Codrul Cosminului. Analele Stiintifice ale Universitatii “Stefan cel Mare” din Suceava. Cernăuți, 1924. №1. P.9–18.

⁹⁰ Соболевский А.И. Славяно-русская палеография. Санкт-Петербург, 1908. С.84–85.

⁹¹ Колеса О. Лаврівські пергаментові листки з XII–XIII в. // ЗНТШ. 1903. Т.53. С.1–26; Його ж. Південно-волинське Городище і городиські рукописні пам’ятники XII–XVI вв. Прага, 1923. С.14.

⁹² Друк пам’ятки: Євсевієве Євангеліє / Відп. ред. В.В.Німчук. Київ, 2001.

⁹³ Воскресенский Г.А. Характеристические черты четырех редакций славянского перевода Евангелия. С.33–34; Соболевский А.И. Две замечательные рукописи XIII века // ЧОНЛ. 1898. Кн.12. Отд.3. С.3–14; Шахматов А.А. Несколько заметок о языке псковских памятников XIV–XV вв. // ЖМНП. 1909. Июль. С.161–163, 170; Крымский А. Украинская грамматика. С.206, 230, 389, 396, 407.

раїнську мову як окрему лінгвальну систему, виразно відмінну від інших слов'янських мов... Найімовірніше, що попович Євсевій був носієм наддністрянського діалекту української мови і походив із давнього Галича або прилеглих до нього теренів, але не можна категорично заперечувати походження Євсевія з Холма⁹⁴. Привертають увагу також *Пандекти Антіоха* 1307 р. (Національний музей у Львові, Рк.48/257), 306 арк., пергамен, устав. Аскетично-дидактичний збірник (130 слів) палестинського ченця Антіоха Савваїта, або Чорноризця (пом. бл.635). Місцем створення рукопису чимало дослідників (Я.Запаско, І.Панькевич, Іл.Свенціцький, А.Кримський та ін.) вважають Володимир-Волинський, який у княжу добу був центром книгописання в українських землях. Український філолог О.Кочубинський виявив у тексті “часту зміну *h* в *i*, вільний обмін *qu* і *â*, як у нинішній мові бойків у Карпатах, утримання за свистячими їх м'якої вимови”. Учений підкреслив спільні риси між Пандектами і Галицько-Волинським літописом, у мові якого також “чути багато особливостей сучасної карпато-російської вимови”. О.Кочубинський вказав на виразний місцевий колорит Пандектів, що робить їх важливою пам'яткою, котра “проливає яскраве світло на стан малоруського наріччя того часу”⁹⁵. Український учений І.Панькевич також відзначив стилістичну особливість тексту порівняно з київськими та його близькість до “галицько-волинської групи”. Кажучи про вплив на “переписувача львівських Пандектів ... живих говірок”, І.Панькевич відніс переписувача тексту “до тієї школи, яка керувалася українським чуттям”⁹⁶.

Список галицько-волинських пам'яток з елементами народного мовлення можна продовжити. Порівнявши ці рукописи з церковно-писемними текстами інших регіонів Русі, російський філолог О.Шахматов припускав формування у Галицько-Волинській Русі у XIII–XIV ст. власної школи письма⁹⁷. З цією думкою погоджуються І.Панькевич⁹⁸ і М.Гальченко. Остання зазначає: хоча “написання *â* замість *h* у давньоруських рукописах становить значні труднощі для лінгвістичної інтерпретації”, все ж “ні для південнослов'янських, ні для давньоруських рукописних книг інших регіонів подібні написання не були характерні”⁹⁹. З огляду на загальноприйняту у церковній писемності вимогу ретельного слідування сакральному оригіналу, факт звернення галицько-руських книжників до живого мовного матеріалу, його використання у біблійно-літургійних творах заслуговує на окрему увагу. Адже у цьому зверненні доволі виразно виявляється кирило-мефодіївська перекладацька і богослужбова традиція з її оперттям на національні мови і адаптацією до національних культур.

Зробимо деякі висновки. Пошуки слідів кирило-мефодіївської традиції у Галицько-Волинській Русі, її прямих зв'язків з Моравською чи ранньою Чеською Церквами, які вже понад століття хвилюють історичну науку, поки що не дали достатньо переконливого результату. Разом з тим, вони істотно збагатили її цікавими фактами і спостереженнями, що засвідчує продуктивність подальших досліджень у цій царині. На користь зазначеного промовляють церковно-писемні пам'ятки Галицько-Волинської Русі княжої доби, в яких простежується очевидний вплив кирило-мефодіївської традиції, насамперед у зверненні давньоруських книжників до багатой перекладацької

⁹⁴ [Німчук В.В. Вступ] Євсевієве Євангеліє. С.35.

⁹⁵ [Німчук В.В. Вступ] Євсевієве Євангеліє. С.18, 30, 11.

⁹⁶ Панькевич І. Пандекти Антіоха 1307 р. Фільольогічна студія // ЗНТШ. 1917. Т.123–124. С.2, 8.

⁹⁷ Шахматов А.А. Несколько заметок о языке псковских памятников. С.170–171.

⁹⁸ Панькевич І. Про відношене пам'яток староруської мови. С.157–158, 160.

⁹⁹ Гальченко М.Г. О написаниях с *â* вместо *h* в юго-западных рукописях XII–XIV вв. // Русистика. Славистика. Индоевропеистика: Сб. к 60-летию А.А.Зализняка. Москва, 1996. С.294, 297.

спадщини св. Кирила і Мефодія й використанні живої народної мови в сакральних текстах.

**TO A QUESTION ABOUT TRADITION OF STS. CYRIL AND METHODIUS
IN THE GALICIAN-VOLYNIAN RUS'**

Viktoriya LYUBASHCHENKO

*The Institute of Ukrainian Studies by Iv. Krypiakovich
National Academy Science of Ukraine
4, Kozel'nitska Str., L'viv, 79008, e-mail: doc_lub@ukr.net
The Middle Ages History Department*

The hypothesis about existence in the Galician-Volynian Rus' in the ninth – eleventh century church structure jurisdictional associated with the Prague Episcopacy is discussed in the article. At the same time the expansion of Sts. Cyril and Methodius tradition – its openness to the intercultural relations and its appeal to a living national language – in the church manuscripts in the Galician-Volynian Rus' is investigated.

Key-words: Sts. Cyril and Methodius tradition, the Galician-Volynian Rus', church manuscripts.

Стаття надійшла до редколегії 08.04.2010
Прийнята до друку 30.04.2010