

Павло Гайденко

ЧИ ІСНУВАЛА В РУСЬКІЙ ЦЕРКВІ МІСІЯ? (КІЛЬКА ЗАУВАЖЕНЬ ДО ПИТАННЯ ПРО РОЗУМІННЯ ХРИСТІЯНСЬКОЇ ПРОПОВІДІ НА РУСІ)

Порушене в запропонованому нарисі питання не нове, воно спирається на значну історіографію, проте не може бути віднесено до числа вирішених, передусім, через неоднозначність і нечіткість обрисів самого предмета дослідження – християнської місії на Русі. Істотно погіршує ситуацію ще одна обставина: порівняно невелике число джерел і ще менше число письмових свідчень про місіонерські проповіді. Тому складно винести хоч якийсь певне, а тим більше однозначне судження не лише про успіхи християнської місії на її початкових етапах, а й про її форми та учасників. Як наслідок, зазначені процеси потребують ретельного і обережного підходу. Що ж слід розуміти під місіонерством? У дослідницькій літературі, присвяченій Русі, термін “місіонерство” вживається апріорно, як щось зрозуміле і всім добре відоме. До того ж, тривалий період дослідники істотно перебільшували успіхи християнської проповіді серед поган¹, що ще більше заплутує справу, коли доводиться звертатись до “випадків”. Наприклад, при описі “успіхів” християнської місії практично не проводиться різниці між місією, як різновидом церковного інституту “професійних” проповідників, централізовані зусилля яких спрямовані на донесення євангельської істини про Христа поганам та іновірцям, і місіонерською проповіддю ентузіастів, що виходили з особистого глибокого переконання необхідності проповіді, як обов’язку, заповіданого самим Христом². Ототожнення таких зусиль історично і методологічно несправедливо, не виправдано і спотворює розуміння тих процесів, що тоді

¹ Прикладом цього може бути дослідження А. Єфімова (А. Б. Ефимов, *Очерки по истории миссионерства Русской Православной Церкви* (Москва 2007) 48–61).

² Ця функція Церкви засновується на заповіді Христа, який звернувся до своїх учнів: “Ідіть по цілому світові, та всьому створінню Євангелію проповідуйте!” (Мр. 16: 15, тут і далі біблійні тексти цит. у перекладі І. Огієнка 1962 р.).

відбувались³. Більшість дослідників практично не розрізняє такі поняття, як “місіонерство”, “християнізація” і “євангелізація”. Як видається, найбільш детально і обґрунтовано питання про те, що слід розуміти під місією в умовах Х–ХІІІ століть, було розглянуто в працях С. Іванова⁴ і А. Кузнецової⁵. Обидва дослідники цілком обґрунтовано звертають увагу на акуратне використання термінології. Навіть мінімальне доторкання до проблеми приводить до усвідомлення потреби проведення хоча б умовної межі між тим, як доводиться звертатися до далеких від Спасителя поган і до людей, які, хоча й не засвоїли у повній мірі євангельські істини, але прийняли благодать святого хрещення. Правда, при цьому в зазначеному контексті абсолютно непрописаними і без відповіді залишаються проблеми і питання, пов’язані з тим, наскільки виправдано пов’язувати місію з боротьбою проти двовір’я (при розумінні всієї складності цього явища і прихованої за цим терміном неоднозначної історичної реальності⁶). У християнському середовищі середньовіччя продовжували жити поганські уявлення минулого, і викорінення таких реліктів залишалося одним з нагальних і важких до виконання завдань часу.

Тут важливо зауважити, що самі руські книжники-ченці далеко не завжди добре розбиралися в нюансах догматики. Про це можна судити по присутності в символі віри, нібито викладеному князю Володимирі, аріанської формули⁷. Поява цієї помилки більш ніж наочно свідчить про ступінь заглибленості руського чернецтва в глибини християнського богослов’я⁸. Однак, повертаючись

³ Прикладом такої ситуації може бути оцінка діяльності преп. Кукши та його учня, що проповідували серед в’ятських поган (‘Киево-Печерский Патерик’ в *Библиотека литературы Древней Руси*, т. 4: *XII век*, под ред. Д. С. Лихачёва, Л. А. Дмитриева, А. А. Алексеева, Н. В. Поньрко (Санкт-Петербург 2004) 373). Їхня діяльність – це результат цілеспрямованих зусиль церковної ерархії, чи це виплід особистого подвижництва? Прямої відповіді на це питання джерело не дає. Проте, найвірогідніше, проповідь Кукши – його власна ініціатива та подвижницький подвиг.

⁴ С.А. Иванов, ‘Византийская религиозная миссия VIII–XI вв. с точки зрения византийцев’ в *Христианство в странах Восточной, Юго-Восточной и Центральной Европы на пороге второго тысячелетия*, отв. ред. Б. Н. Флоря (Москва, РАН. Ин-т славяноведения 2002) 9–34.

⁵ А. М. Кузнецова, ‘Миссии латинской церкви: Опыт христианского Запада и Центральная и Юго-Восточная Европа на рубеже второго тысячелетия’ в *Христианство в странах Восточной, Юго-Восточной и Центральной Европы на пороге второго тысячелетия*, отв. ред. Б. Н. Флоря (Москва, РАН. Ин-т славяноведения 2002) 35–59.

⁶ В. Я. Петрухин, ‘Древнерусское двоеверие: понятие и феномен’ (1996) 1 *Славяноведение* 44–47; Н. Хамайко, ‘Древнерусское “двоеверие”’: происхождение, содержание и адекватность термина’ (2007) 6 *Ruthenica* 86–114, та ін.

⁷ *Полное собрание русских летописей (далі – ПСРЛ)*, т. 2: *Ипатьевская летопись* (Москва, Языки славянской культуры 2001), стб. 98.

⁸ Ця обставина вкрай показова. Було б великою помилкою і крайньою наївністю буквально розуміти описаний у *Повісті временних літ* сюжет і вважати, що князь Володимир прийняв християнство в аріанській формі. Ймовірно, мають рацію Д. Ліхачов та його

до проблем історіографії, доводиться визнати ще одну обставину. У літературі, присвяченій місії в Київській Русі, майже ніколи не оговорюється і навіть не береться до уваги проблема співвідношення місії з діяльністю руського єпископату. Руським архієреям нерідко засадничо приписуються дивовижні місіонерські здібності і подвиги. Однак, першосвященське служіння архієреїв не припускало активної місіонерської діяльності. Досить зауважити, що у Візантії апостольство найчастіше асоціювалося не з першосвятительським, а з імператорським служінням⁹. В описуваному контексті повідомлення пізнього Никонівського літопису про свого роду місіонерські поїздки легендарного першого митрополита Михайла¹⁰, а особливо те, як вони інтерпретуються в історичній та дидактичній літературі, тільки заплутують розуміння проблеми. Майже ніяк не осмислюється протиріччя, що виникає при оцінці активного храмового будівництва на Русі і досить скромних успіхів насадження основ християнської віри і моралі серед широких прошарків населення. Останнє продовжувало дотримуватися поганських вірувань навіть по кількох століттях після хрещення Русі. Остання обставина особливо примітна, якщо врахувати, що руські архієрейські катедри сприймалися і в Константинополі, і в політичних центрах Європи в якості місіонерських.

послідовники О. Творогов і Є. Верещагін, що вбачали у “аріанській формулі” або помилку, або ж особливості роботи перекладача. Однак, потрібно взяти до уваги ще одну обставину. Наявні списки Іпатіївського і Лаврентіївського літописів є списками пізнього походження і являють собою результат роботи кількох поколінь переписувачів, яких відокремлювали від часу складання запису століття. Отже, можна зробити висновок, що проблема наявності в тексті аріанської формули не може бути зведена до особливостей перекладу. В такому випадку прикра помилка могла бути виправлена пізнішими поколіннями переписувачів. Однак цього не сталося. Тому, допускаючи, що спочатку помилка виникла в силу особливостей перекладу, подальше збереження аріанської формули сталося з іншої причини: невисокої догматичної грамотності самих книжників (*‘Повесть временных лет’*, подг. текста, пер., комент. О. В. Творогова в *Библиотека литературы Древней Руси*, т. 1: *XI–XII века*; под ред. Д. С. Лихачева, Л. А. Дмитриева, А. А. Алексеева, Н. В. Поньрко (Санкт-Петербург, РАН. ИРЛИ 1997) 504; Е. М. Верещагин, ‘Был ли креститель Руси князь Владимир еретиком-арианином?’ (1989) 1 *Изв. Акад. наук СССР. Сер. лит. и яз.* 49–56; Е. М. Верещагин, ‘Варьирование как органическая черта терминоворчества: попытка апологии великого князя Владимира’ в Е. М. Верещагин, *История возникновения древнего общеславянского литературного языка. Переводческая деятельность Кирилла и Мефодия и их учеников* (Москва; Берлин 2014) 126–136; Е. М. Верещагин, “‘Вѣра хрѣстианьска” князя Владимира Великого: флуктуация отвлечённой лексики’ (2017), т. 159, кн. 5 *Ученые записки Казанского университета. Сер. Гуманитарные науки* 1097–1105).

⁹ С. А. Иванов, *Византийское миссионерство: Можно ли сделать из “варвара” христианина?* (Москва, РАН. Ин-т славяноведения 2003) 224; Ж. Дагрон, *Император и священник: Эюд о византийском “цезарепапизме”*, пер., науч. ред. А. Е. Мусин; общ. ред. И. П. Медведев (Санкт-Петербург 2010) 176–185.

¹⁰ *ПСРЛ*, т. 9, с. 63–64.

Дійсно, тривалий час і у Візантії, і в Німеччині території Русі розглядалися в якості областей особливого місіонерського служіння. Стараннями Оттона I і, судячи з усього, не без зусиль “королеви Ругів” Ольги, області Русі на кілька десятиліть виявилися включеними у сферу впливу Магдебурзької місійної архієпископії¹¹. Проте, залучення Київ в орбіту церковно-політичних амбіцій німецького імператора не принесло жодних вигод ні самому Оттонові, ні Риму, ні архієпископам Магдебурга, і не завершилося будь-якими реальними довгостроковими проектами. Від цього призначення на катедру Русі навряд чи отримав велику вигоду і сам єпископ Адальберт, спочатку запрошений до Києва, проте пізніше вигнаний за межі Руської держави і побитий на зворотному шляху поганами. Сумнівно, що прижиттєва слава страждальця за слово про Христа утішила першого руського єрарха з числа латинських єпископів¹².

Судячи з дошкульного, але вельми показового пасажу про те, що своє призначення єпископом на Русь Адальберт сприйняв як покарання¹³, можна уявити всю неоднозначність його становища. Прикметно, що через століття, вже візантійський митрополит на київській катедрі Йоан, книжник, дипломат і спадковий аристократ, оцінював своє перебування у володіннях Рюриковичів з таким же розпачем і безвихіддю¹⁴. Втім, якщо повернутися до питання про

¹¹ А. В. Назаренко, *Древняя Русь на международных путях: Междисциплинарные очерки культурных, торговых, политических связей IX–XII вв.* (Москва 2001) 311–339; А. В. Назаренко, ‘Западноевропейские источники’ в *Древняя Русь в свете зарубежных источников*, под ред. Е. А. Мельниковой. Авторы М. В. Бибииков, Г. В. Глазырина, Т. Н. Джаксон, И. Г. Коновалова, Е. А. Мельникова, А. В. Назаренко, А. В. Подосинов (Москва 2013) 295–299; Прот. К. А. Костромин, *Князь Владимир и истоки русской церковной традиции: этюды об эпохе принятия Русью христианства* (Санкт-Петербург 2016) 15.

¹² Регинон Прюмский, “Хроника” с Продолжением (начало X в. и после 973 г.) в *Древняя Русь в свете зарубежных источников*, под ред. Т. Н. Джаксон, И. Г. Коноваловой и А. В. Подосинова, т. 4: *Западноевропейские источники*, сост., пер. и коммент. А. В. Назаренко (Москва, Русский Фонд Содействия Образованию и Науке 2010) 45–49; А. В. Назаренко, ‘Адальберт [лат. Adalbertus] († 20.06.981)’ в *Православная Энциклопедия*, под ред. патриарха Алексия II (Москва 2000), т. 1, с. 279–280.

¹³ “Адальберт (Adalbertus) з обителі святого Максиміана, який, хоча й очікував від архієпископа кращого і нічим ніколи перед ним не завинив, мав вирушити на чужину. З почестями призначивши його [єпископом] для народу ругів, найблагочестивіший король, за звичайним своїм милосердям, забезпечив його всім, чого той потребував” (Регинон Прюмский, “Хроника” с Продолжением (начало X в. и после 973 г.)’, с. 47–48).

¹⁴ Про це можна судити з листа, який зазвичай пов’язують із ім’ям митрополита Йоанна. У своєму посланні до брата в Константинополь руський Першосвятитель такими словами описує навколишню дійсність і свої переживання: “Моє серце привело мене у смуток і, подібно до Антігони, я волаю: «О якби мені полинати зі швидкоплинною хмарою, щоби побачитись зі своїм братом». Але я не пам’ятаю тепер точно вірша, бо й поезія залишила мене. Але, проте, милостивий Давид, який дарує мені свої пісні: Коли б я мав крила, немов та голубка, то я полетів би й спочив (Пс. 54: 7) у тебе, мого милостивого. Пропали, пропали ми! Не за те, що ми бачили Бога, а за те, що далеко від Бога покинені. Що мені зброя, що мені збирання данини? Ми ходимо по скитській землі. Нічого у нас немає мир-

магдебурзьку архієпископію, то відгомони місіонерських запитів щодо Русі з боку латинських християнських центрів, які виявили себе в епоху Ольги, відбивалися слабким відлунням у подіях наступних років. Наприклад, його можна почути у звістках про контакти Риму з Володимиром Святославичем¹⁵, в обставинах появи на Русі в оточенні Святополка Ярополчича-Володимировича єпископа Солі Колобжезької Рейнберна¹⁶ або ж у латинських місіях у печенізьких і половецьких степах. Не настільки проста ситуація й щодо Візантії.

У диптиху східно-християнських митрополій величезна по території, але вкрай погано заселена київська дієцезія значилася серед місіонерських округів¹⁷. Саме тому тривалий час титул місцевих першосвятителів залишався прив'язаним не до міста, а до “народу” чи “країни”¹⁸. Однак доводиться

ного і рівного. Я хожу посеред багатьох пасток. Ми пожинаємо горе від чужих нещасть. Один у нас прибуток – сльози. Якщо ж мені інколи і випадає сміятись, то я сміюсь над долею (пригадуючи), як вона нам відплатила; подібно тавроскитам вона нас пригостила. Ми зробились, за словами поеми, сусідами Абсентіїв (горя). Моє помешкання наповнене полинню. Ось чим вона родюча, а люди не смиренні і не доброзичливі, а істинно душі їхні віддають полинню. Наскільки гірка земля – настільки гіркі і всі плоди її, і квіти, і люди. Я би хотів досягнути пагорба Ригія, для того, щоби вітати священний Константинополь” (“Письмо митрополита Иоанна Ф. Продрому” в Архим. МАКАРИЙ (ВЕРЕТЕННИКОВ), *Митрополиты Древней Руси (X–XVI века)* (Москва 2016) 127–128).

¹⁵ ПСРЛ, т. 9, с. 64; К. А. Костромин, *Церковные связи Древней Руси с Западной Европой (до середины XII в.): Страницы истории межконфессиональных отношений* (Saarbrücken 2011) 96–99.

¹⁶ ТИТМАР МЕРЗЕБУРГСКИЙ, ‘Хроника’ в *Древняя Русь в свете зарубежных источников*, под ред. Т. Н. ДЖАКСОН, И. Г. КОНОВАЛОВОЙ и А. В. ПОДОСИНОВА, т. 4: *Западноевропейские источники*, сост., пер. и коммент. А. В. НАЗАРЕНКО (Москва 2010) 73–74; Прот. К. А. КОСТРОМИН, ‘Конфессиональная поликультурность Киевской Руси нач. XI в.’ в *Древняя Русь: во времени, в личностях, в идеях. Альманах*, вып. 3: *Материалы научной конференции “Равноапостольный князь Владимир и формирование русской цивилизации”*, Санкт-Петербург, 23–24 сентября 2015 г., под ред. к. и. н., прот. К. А. КОСТРОМИНА (Санкт-Петербург 2015) 60–61; Прот. К. А. КОСТРОМИН, *Князь Владимир и истоки русской церковной традиции: этюды об эпохе принятия Русью христианства...*, с. 104, 107.

¹⁷ Візантійські правники Зонара і Вальсамон віднесли Руську церкву до числа “єпископатів серед варварів”, себто до групи т. зв. місіонерських кафедр, що володіли, в очах візантійців, специфічними рисами, серед яких – надто мала кількість архієреїв порівняно з тими територіями, які передавались у відання святителів: Прот. И. МЕЙЕНДОРФ, *Церковь в истории: статьи по истории Церкви*, пер. с англ., фр., сост. И. В. МАМАЛАДЗЕ; авт. предисл. и науч. ред. П. Б. МИХАЙЛОВ (Москва 2018) 331–332; С. А. ИВАНОВ, *Византийское миссионерство: Можно ли сделать из “варвара” христианина?*, с. 322.

¹⁸ Вельми показово, що ця ситуація продовжувала існувати і в XIII ст. Митрополит Кирило I на своїй буллі використовував такий напис: “Кирилл монах Божией милостью архиепископ митрополии Росии”: В. Л. ЯНИН, *Актовые печати Древней Руси X–XV вв.* (Москва 1970), т. 1, с. 49, № 53. 1–2; В. Л. ЯНИН, П. Г. ГАЙДУКОВ, *Актовые печати Древней Руси X–XV вв.* (Москва 1998), т. 3. № 53. 3.

визнати, що діяльність київських першоєрархів, як і єпископату в цілому, не відзначена жодними особливими успіхами на ниві несення слова Божого серед поган. Яскравим свідченням цього є настанови Ярослава Мудрого до духовенства про потребу проповіді: “и ины ц[е]ркви ставяше по градомъ. и по местомъ. поставляя попы. и дая имения своего оурокуъ. и веля имъ оучити люди и приходити часто къ ц[е]рквамъ”¹⁹. Така вимога до пастирів з боку князя могла виникнути тільки за умови невтручання єпископату в цю сферу. Безсумнівно, описана в *Повісті временних літ* ситуація складніша і дозволяє винести досить неоднозначне судження про матеріальний стан перших священнослужителів²⁰, однак безсумнівним залишається те, що християнська проповідь місцевого священства на Русі безвідносно до того, чи була вона пов’язана з ідеями місії серед поган чи повчання вже хрещеного населення, не володіла ні системністю, ні цілеспрямованістю. Про це можна судити за змістом не тільки наративних, але й канонічно-правових джерел.

Показовим видається вже те, що раннє руське право не передбачало жодних санкцій щодо поган та їхніх жерців. Переслідування в XI ст. волхвів було викликано не їхньою проповіддю як такою, а їх виступом проти князівської влади²¹. Більш того, у певному сенсі правове становище поган у чомусь виявлялося навіть вигіднішим, ніж становище християн. На них не поширювалася суворість князівських церковних статутів і тягар турбот з утримання священної єрархії²². Не менш дивним видається і той спокій, з яким духовенство XI–XII ст. ставилось до двоєвірних практик, що були наявні в християнському середовищі²³. Такі звичаї серед населення не тільки

¹⁹ *ПСРЛ*, т. 2, стб. 141.

²⁰ Про матеріальний стан духовенства на Русі див.: П. И. Гайденко, *Священная иерархия Древней Руси: (XI–XIII вв.): Зарисовки власти и повседневности* (Москва 2014) 112.

²¹ Н. М. Гальковский, *Борьба христианства с остатками язычества в Древней Руси: В 2 т.* (X. 1916), т. 1 132–134.

²² Зазначений стан справ зафіксовано в першій статті Статуту, що закріплює права церковного суду виключно над християнами: “Се азъ, кн(я)зь великий Ярославъ, с(ы)нъ Володимерь, по данию отца своег(о) сѣдал есмь с митрополитом с Ларионом, сложил есмь греч(е)скыи номоканоун, аже не подобает(ь) сих тяж(ь) соулити кн(я)зю и бояром, даль есмь митрополиту и еп(и)с(ко)пъмъ те суды, что писаны вѣправилех, в номоканоуне, по всем городом и по всеи области, где хр(и)стианственное” (“Устав князя Ярослава о церковных судах [Извод Кормчих]” в *Древнерусские княжеские уставы XI–XV вв.*, сост. Я. Н. Щапов, отв. ред. Л. В. Черепнин (Москва 1976) 110).

²³ Про участь “попів” у поганських обрядах або, щонайменше, про пасивність духовенства щодо двоєвірних християн пише якийсь “христоробець”: “Причому, так чинять не лише невігласи, але й люди навчені, попи і книжники: чи не так чинять знаючі люди, коли п’ють і вживають жертвну їжу? А якщо і не п’ють, не їдять, але бачать такі злі справи, а якщо навіть і не бачать, але чують – і не хочуть їх научати?” (“Слово некоего христоробца и ревнителя по правой вере» о языческих божествах” в *Памятники общественной мысли Древней Руси*, т. 1: *Домонгольский период*, сост. авт. вступ. ст. и коммент. И. Н. Данилевский (Москва 2010) 239).

не викликали викриття з боку пастирів, але в деяких випадках, як видається, навіть сприймалися кліриками в якості свого роду норми, якій надавалося лише деяке християнське звучання²⁴. Прикметно, що стосовно досліджуваної епохи не відомо й про якісь заборони чи покарання з боку єпископату священників, що брали участь у поганських урочистостях. Н. Гальковский цілком слушно зазначив, що вперше канонічні переслідування поган стали можливі лише з кінця XIII ст., із запровадженням загальнооруської Кормчої. Однак офіційне закріплення кримінального та церковного покарання прихильників поганських вірувань відбулося лише в XVI ст., знайшовши свою опору в постановах Стоглавого собору²⁵. Відбите в XII ст. у Вопрощанії Кирика питання про подібні проблеми, немов би могло оживити настільки сумну картину. Однак поява цього фрагмента радше говорить не про принциповість єпископа Нифонта, а про те, що архієрея ця проблема хвилювала найменше²⁶.

Закріплені в канонічних пам'ятках і пов'язані з іменем преп. Кирика питання про правила прийому в православ'я латинян²⁷ також навряд чи можуть розглядатися в якості переконливого доказу того, що руська церковна єрархія робила активні зусилля з організації місії. В описаному випадку доводиться мати справу лише з фіксацією наявних у Новгороді практик взаємин місцевої церковної організації з місцевими латинянами і новгородцями, які продовжували зберігати свій зв'язок з поганськими віруваннями²⁸. Подібним чином виглядає справа і при аналізі більш пізньої пам'ятки, відповіді Константинопольського собору на питання сарайського єпископа Теогноста, який цікавився тим, як правильно хрестити монголів і приймати в православ'я

²⁴ Про це можна судити з докору, висловленого на адресу духовенства в «Слові святого Григорія про ідолів»: «Після святого Хрещення попи, поневолені чревом, домовились читати тропар Різдва Богородиці під час рожаничної трапези, роблячи відтермінування» («Слово святого Григорія» об идолах' в *Памятники общественной мысли Древней Руси*, т. 1: *Домонгольский период*, сост, авт. вступ. ст. и коммент. И. Н. Данилевский (Москва 2010) 244).

²⁵ Н. М. Гальковский, *Борьба христианства с остатками язычества в Древней Руси*, т. 1 101–109.

²⁶ «Аже се родоу и рожающе крають хлебы, и сыры, и медь? – Бороняше велми: негде, рече, молвить: «Горе пьющим рожанице!»» («Вопросы Кирика, Саввы и Ильи, с ответами Нифонта, епископа Новгородского, и других иерархических лиц' в *Русская историческая библиотека*, т. 6: *Памятники канонического права*, ч. 1: *Памятники XI–XV в.* (Санкт-Петербург 1880), стб. 31 [Кирик 33]; В. В. Мильков, Р. А. Симонов, «Кирик Новгородец: учёный и мыслитель' в *Памятники древнерусской мысли: исследование и тексты*, вып. VII (Москва 2011) 441 [66, 67, 68]).

²⁷ «Вопросы Кирика, Саввы и Ильи, с ответами Нифонта, епископа Новгородского, и других иерархических лиц'», стб. 26 [Кирик 10]; В. В. Мильков, Р. А. Симонов, *Op. cit.*, с. 293–294.

²⁸ В. В. Мильков, Р. А. Симонов, *Op. cit.*, с. 178–182, 185–186, 293, 296–297.

несторіан²⁹. Тут, найімовірніше, доводиться мати справу з чимось іншим, наприклад, з результатами якоїсь внутрішньої церковної інтриги³⁰. Втім, задані єпископом Теогностом питання досить точно відображають реалії релігійного життя монгольської імперії, в якій значну роль, окрім місцевих поган-тенгріанців, відігравали й християни-несторіани³¹.

Нерухомість руських єпископів, які вкрай рідко залишали межі своїх катедральних міст³², тривала відсутність чітких інститутів єпископського управління на Русі у формі організації внутрішніх священничих округів³³ або ж соборного управління³⁴, сконцентрованість християнського життя переважно всередині міських стін або в найближчій до міських центрів окрузі, свідчать радше про протилежне: не просто про скромні результати місіонерської про-

²⁹ ‘1276 г. августа 12. Ответы Константинопольского патриаршего собора на вопросы Сарайского епископа Феогноста’ в *Русская историческая библиотека*, т. 6: *Памятники канонического права*, ч. 1: *Памятники XI–XV в.* (Санкт-Петербург 1880), стб. 136 [22, 23].

³⁰ Про стан місіонерства в Золотій Орді в перші десятиліття монгольського панування на Русі і про питання єп. Теогноста див.: Т. Р. Галимов, ‘Ещё раз к вопросу о христианской миссии сарайской епископии (XIII – начало XIV вв.)’ (2015) 4 *Древняя Русь: во времени, в личностях, в идеях* 138–158.

³¹ А. Б. Мальшев, *Христианство в истории Золотой Орды*: Дисс. к. и. н. (Саратов 2000) 33–66.

³² П. И. Гайденко, Л. А. Москалёва, Т. Ю. Фомина, *Церковь домонгольской Руси: иерархия, служение, нравы* (Москва 2013) 43–54.

³³ 48 стаття Основного ізводу Статута Ярослава про церковні суди дозволяє з більшою чи меншою впевненістю говорити про існування на Русі т. зв. “уездов”, свого роду округів, прив’язаних до храмів, прообразів майбутніх парафій: “Иже поп дети кр(е)стит в чужем оуезде иного попа, развеи мужа или про болезни, а что створит, кр(е)щ(е)ньское, не во своем оуезде, митрополиту в вине” (‘Устав князя Ярослава о церковных судах [Пространная редакция. Основной извод]’ в *Древнерусские княжеские уставы XI–XV вв.*, сост. Я. Н. Щапов, отв. ред. Л. В. Черепнин (Москва 1976) 89). Однак в умовах панування ктиторських храмів така норма виглядає надмірною. Нечисленні сільські або приміські храми Київської Русі будувалися на землях титаря і вкрай сумнівно, щоб хтось із чужих пастирів посмів увійти на такі території без волі власника цих земель (П. С. Стефанович, ‘Некняжеское церковное строительство в домонгольской Руси: Юг и Север’ (2007) 1 *Церковно-исторический вестник* 117–133; П. С. Стефанович, *Приход и приходское духовенство в России в XVI–XVII веках*, отв. ред. Б. Н. Флоря (Москва 2002) 31–42). Тому, найвірогідніше, зафіксована в Статуті норма виникла і була зафіксована не в часи Ярослава, а в значно пізніший час – у XV–XVI ст., коли вже існувало безліч не тільки міських, але й сільських церков, які мали автономію стосовно світських власників земель, на яких такі храми розташовувалися. Саме в ці десятиліття зазначена норма могла набути свою гостроту і актуальність. Велика кількість духовенства, зростаюча між ними конкуренція, заснована на потребі матеріального виживання, і контроль єпископа над кліром всіляко обмежували роль ктиторів і благодійників у справі церковного управління.

³⁴ П. И. Гайденко, Л. А. Москалёва, Т. Ю. Фомина, *Церковь домонгольской Руси: иерархия, служение, нравы...*, с. 6–16.

повіді, а про відсутність цілеспрямованої місіонерської діяльності як такої. Цілком можна погодитися з невтішним судженням прот. Й. Мейендорфа, який наголошував, що упродовж всієї історії православ'я на Русі “руські єпископи ніколи не мали тісних контактів зі своїми єпархіями”³⁵. Таким чином, встановити зв'язок між християнською проповіддю серед поган і єпископськими катедрами навряд чи можливо.

Сучасні дослідження цілком наочно демонструють, що усталені концепції про активне поширення християнства і церковних інститутів на теренах Русі не узгоджуються з повідомленнями джерел. У цьому плані абсолютно праві ті, хто відкидає традиційну, нав'язану церковною історіографією схему, що пропонує розглядати процес насадження християнства в контексті гострої боротьби з поганством³⁶. Хоча літописання і агіографія повідомляє про кілька випадків виступів поган проти єпископату і чернецтва, зв'язок цих заворушень з місіонерською діяльністю якщо й присутній, то здебільшого зовнішній і лише в історіографії за умови широкого тлумачення відомих подій. Так, наприклад, повідомлення Печерського патерика про мучеництво Леонтія Ростовського, який постраждав від рук “невірних”³⁷, про смерть преп. Кукши³⁸, вбивство під час збору полюддя попа Янева або ж описана в новгородському літописанні спроба розправи новгородців над єп. Теодором³⁹ ніяк не свідчать про активну місіонерську діяльність перелічених осіб. Наприклад, про обставини смерті Леонтія Ростовського нічого не відомо. Тому не можна виключати, що цей єпископ, подібно до Адальберта, міг стати жертвою розбійників чи звичайного міського заворушення, викликаного невरोжками і роздратуванням

³⁵ Прот. И. Мейендорф, *Op. cit.*, с. 251.

³⁶ Наприклад, таку точку зору можна зустріти в працях Д. Гордієнка (Д. С. Гордієнко, ‘Поширення християнства в Україні-Русі у другій половині IX–X ст.’ в *Хрещення Русі-України. 988–2018: Альманах, присвячений 1030-літньому ювілею*, упоряд. О. Киричук, О. Омельчук, І. Орлевич (Л., Інститут релігієзнавства ЛМІР 2018) 12).

³⁷ “Тому ж то, брате, із Печерського монастиря Пречистої Богоматері багато єпископів поставлені були, як від Христа, Бога нашого, у всю вселенну послані були апостоли, і, як світила світлі, освітили вони всю Руську землю Святим Хрещенням. Перший із них – Леонтій, єпископ ростовський, великий святитель, якого Бог прославив нетлінням, він був першопрестольником; його, після багатьох страждань, убили невірні, – це третій громадянин руського світу з тими двома варягами увінчаний від Христа, заради якого постраждав” (‘Киево-Печерский Патерик’, с. 360).

³⁸ “Як добровільно можна змовчати про цього блаженного чорноризця того ж Печерського монастиря, священномученика Кукшу, про якого всім відомо, як він бісів прогнав, і в'ятичів хрестив, і дощ з неба звів, і озеро висушив, і багато інших чудес сотворив, і після багатьох страждань убитий був з учнем своїм” (‘Киево-Печерский Патерик’, с. 373).

³⁹ *ПСРЛ*, т. 4, с. 130–132.

щодо князівської влади і пов'язаного з нею духовенства⁴⁰. Вкрай сумнівно, щоб і вбитий у сутичці Яна Вишатича з білоозерськими поганами священник також міг досягти успіху в християнській проповіді. Однак, якщо все ж таки припустити, що “піп”, який перебував в обозі боярина, займався місіонерською проповіддю, то в її успіху можна засумніватися вже тільки тому, що навряд чи збір полюддя за участю пресвітера сприяв прийняттю поганами благого і спасительного ярма нової віри.

До того ж акцентування уваги укладача Патерика на поганстві винуватців смерті Леонтія, Кукши і попа Янева могло пояснюватися особливостями свідомості традиційних суспільств. Не можна скидати з рахунків і те, що в умовах середньовіччя протиставлення жителів за релігійним принципом явище абсолютно нормальне. Щодо цього питання, показовою є соціальна категорія смердів, якій присвячено кілька яскравих робіт⁴¹. Зазвичай смерди протиставлені холопам і боярсько-князівському оточенню. Цілком погоджуючись з тим, що смерди – це, переважно, сільські жителі⁴², важко не помітити давно зазначену в дослідницькій літературі спорідненість термінів “смерд”, “поганий” і “paganus”. Всі перераховані категорії пов'язані з селом, з особливостями сільської народної культури і поганством. Таким чином, смерд, на відміну від холопа, пов'язаного з князівським або боярським домом, – носій поганських традицій. Уже в силу цього для ченця-літописця будь-який чернець чи пастир, який загинув від рук поганина, незалежно від того, що стало причиною його вбивства – соціальний конфлікт чи особиста неприязнь, сприймався як мученик. Тому участь поган у смерті духовенства абсолютно не доводить того, що приводом для розправи над пастирями стала

⁴⁰ В. В. Мавродин, *Народные восстания в Древней Руси. XI–XIII вв.* (Москва 1961) 149; М. Н. Тихомиров, *Древняя Русь* (Москва 1975) 120–131; Б. А. Рыбаков, *Киевская Русь и русские княжества XII–XIII вв. Происхождение Руси и становление ее государственности* (Москва 2013) 332; И. Я. Фроянов, *Мятежный Новгород. Очерки истории государственности, социальной и политической борьбы конца IX – начала XIII столетия* (Санкт-Петербург 1992) 172–179; Н. В. Халявин, ‘Явление волхва в Новгороде в 1071 г. в оценках отечественных историков’ (2016) 5 *Древняя Русь: во времени, в личностях, в идеях* 351–366; А. В. Карпов, ‘“Восстание волхвов” на северо-востоке Руси (1071 г.) в российской науке XVIII – начала XX вв.’ (2017) 8 *Древняя Русь: во времени, в личностях, в идеях* 29–55.

⁴¹ В. СЕРГЕЕВИЧ, *Древности русского права: В 4 т., т. 1: Территория и население* (Санкт-Петербург 1909) 213–214; А. Е. Пресняков, *Княжое право древней Руси. Лекции по русской истории. Киевская Русь* (Москва 1993) 234–246; М. Б. Свердлов, ‘Смерды в Древней Руси’ (1970) 5 *История СССР* 61–76; Г. М. Данилова, *Проблемы генезиса феодализма у славян и германцев (Сравнительный анализ франкских, древнерусских, хорватских, сербских и польских источников)* (Петрозаводск 1974) 36–88; И. Я. Фроянов, *Зависимые люди Древней Руси (челядь, холопы, данники, смерды)* (Санкт-Петербург 2010) 194–237.

⁴² А. А. Горский, ‘“Смерд и холоп”? Об одной загадке Русской Правды’ в *Средневековая Русь*, вып. 12, отв. ред. А. А. Горский (Москва 2016) 100–101.

християнська проповідь. Утім, все перераховане дозволяє зробити висновок, що залучення населення до кола християнського життя відбувалося не за допомогою церковної проповіді, а через окняження територій і суду, що приводили до включення населення в ритм боярського чи княжого господарства⁴³. Безсумнівно, що княжа влада і насильство відігравали не останню роль у розширенні процесу християнізації на Русі⁴⁴. Описаний процес цілком вписувався в місіонерські традиції середньовіччя.

Прикметно, що місіонерські хрещення, що приводили до включення новонавернених у сферу свого впливу, відбувалися не тільки представниками князівської влади, а й містами. Підтвердження цьому можна знайти у повідомленні про цілеспрямовані хрещення місцевого поморського населення псковичами. Хроніка Генріха Латвійського, пам'ятка XIII ст., у розповіді про посольство єпископа Алебранда в Унгавнію і про здійснене ним по дорозі хрещення леттів зберегла виразну згадку: “Повертаючись з таким малим успіхом, Алебранд по дорозі звернувся до летігаллів, що живуть біля Імери, переконуючи їх прийняти хрещення, тим більше, що вся Лівонія і багато хто з летігаллів уже прийняли слово Боже. Ті зраділи приходу священника, позаяк литовці часто розорювали їх, ліви завжди притісняли, а від тевтонів вони сподівались на допомогу і захист. Слово Боже вони прийняли з радістю, але спершу все ж таки кинули жереб, воліючи знати волю богів, чи прийняти їм хрещення від русів зі Пскова, як інші летігалли із Толови, чи від латинян. Справа в тому, що руси в цей час приходили хрестити своїх летігаллів у Толові, що завжди були їхніми данниками. Жереб випав на латинян, і новоохрещені були причислені з лівонською церквою до рижан”⁴⁵.

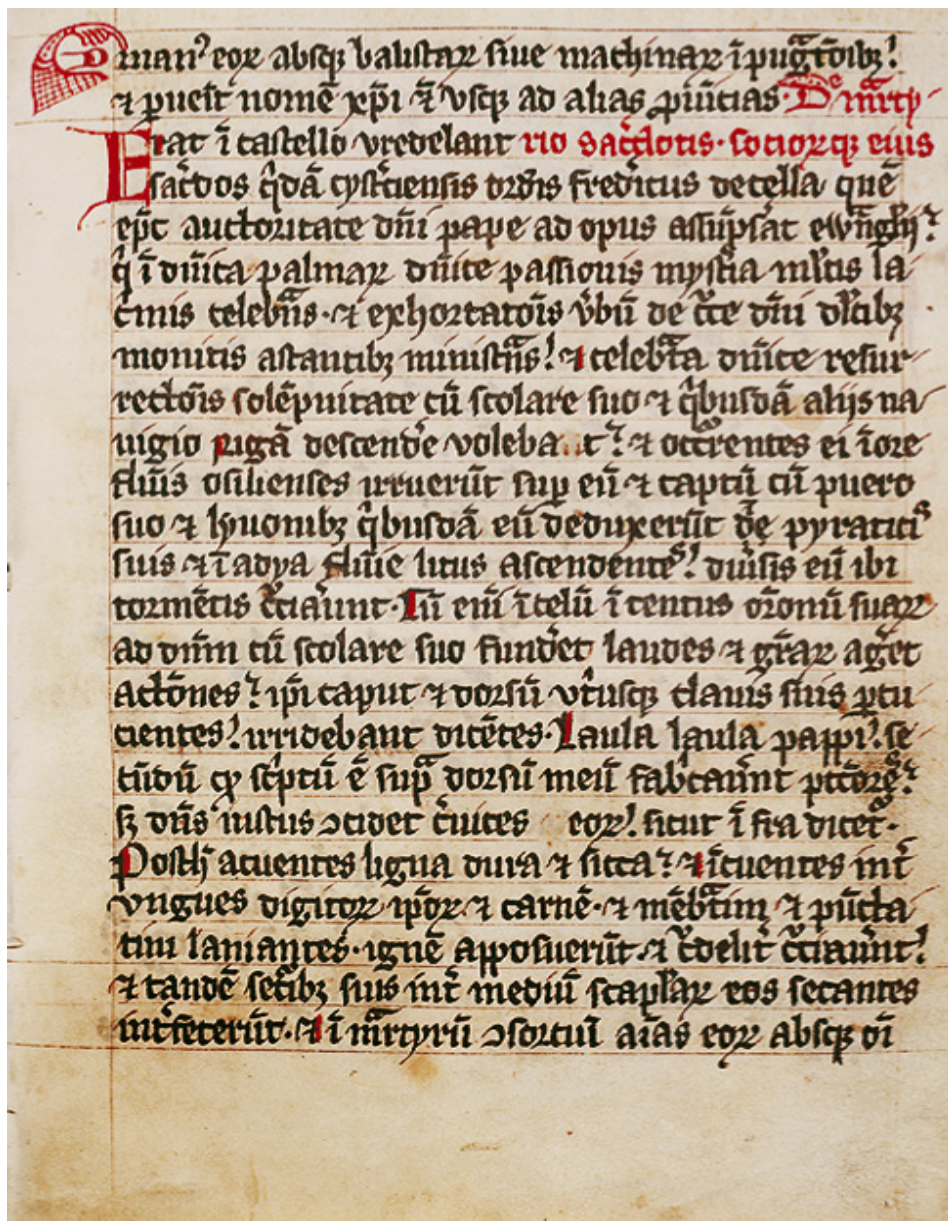
Що ж стосується участі князів у поширенні християнства, то в зазначеному контексті примітним видається епізод, відображений у пізньому Никонівському літописі. Під 991 р. літопис повідомляє про хрещення в Києві печенізького князя Кучюга, навернення якого в “Грецьку віру” привело того на службу Володиміру⁴⁶. По суті, хрещення – стало свого роду механізмом, якщо не підкорення Кучюга, то принаймні введення того в систему свого роду

⁴³ И. И. Смирнов, *Очерки социально-экономических отношений Руси XII–XIII вв.* (Москва 1963) 61–62.

⁴⁴ Див. детальніше: Г. Л. Курбатов, Э. Д. Фролов, И. Я. Фроянов, *Христианство: Античность. Византия. Древняя Русь*, науч. ред. А. Я. Дегтярев (Ленинград 1988) 241–252.

⁴⁵ Генрих Латвийский, *Хроника Ливонии. Известия иностранцев о народах СССР*, пер. С. А. Аннинского (Москва; Ленинград, АН СССР 1938) 114.

⁴⁶ “Того же лета прииде Печенежский князь Кучюгъ, иже нарицаются Измаилем, къ Володимеру, въ Киевъ, и приятъ веру Греческую, и крестися во Отца и Сына и Святага Духа, и служаше Володимеру чистымъ сердцем, и много на поганыхъ одоление показа; и любяше его Володимеръ и почиташе зело, такоже и митрополитъ, и вси князи и бярє почитаху и любляху его” (*ПСРЛ*, т. 9, с. 64).



Сторінка з “Хроніки Лівонії” Генріха Латвійського за виданням 1740 р.

залежності від київського князя. Ставлення хрестителя Русі до печенізького князя багато в чому повторило церковно-політичну стратегію Візантії щодо Степу⁴⁷.

Тут важливо відзначити, що стратегії церковної місії у Візантії і в Європі були подібні. Спочатку місія була орієнтована і спрямована, передовсім, на лояльних та співчуваючих християнству правителів та їх оточення. Тільки після того як верхівка суспільства приймала хрещення, відбувалося введення нових законів і правил. Однак, була суттєва різниця у ставленні щодо третього стану. На відміну від Візантії, духовенство якої, як правило, залишалося байдужим до процесів християнізації місцевого населення, що не входило в коло привілейованих і вільних прошарків, латинська місія, навпаки, вважала вкрай важливим здійснювати свого роду нагляд за всіма жителями незалежно від їхнього соціально-правового статусу⁴⁸. Як видається, все перераховане добре простежується в проповідницьких і в пастирських практиках Русі. Судячи з усього, процеси християнізації населення в південно-руських землях і в Новгороді мали свої відмінні риси і далеко не в усьому співпадали.

Наприклад, повідомлення про хрещення Русі в південноруському літописанні, а також у повчальних текстах і канонічно-правових пам'ятках південноруського походження, дозволяють зробити висновок, що християнська проповідь, навіть за підтримки великих князів і через півстоліття після хрещення киян, не змогла істотно вийти за межі соціальних шарів, що формувалися навколо вільного населення міст, княжого роду та його оточення. Більш того, було б великим перебільшенням стверджувати, що і в колі знаті та їхніх слуг норми високої церковної культури стали невід'ємною частиною їхньої системи цінностей. Києво-Печерський патерик, повідомлення Іпатіївського літопису, Слово Данила Заточника⁴⁹ і зразки повчальної літератури не тільки

⁴⁷ Відносини Візантії і печенігів були непростими, і хрещення печенізьких князів було одним із способів збереження мирних зв'язків імперії зі Степом (С. А. Козлов, 'Были ли печенежские союзники византийцев "христолюбивым воинством"?' в *Электронный научно-образовательный журнал "История"*, 2015, т. 6, вып. 1 (34) [Електронний ресурс]. – Режим доступу для зареєстрованих користувачів: URL: <http://history.jes.su/s207987840000954-8-2> (дата звернення: 04.03.2016)).

⁴⁸ "Загальна стратегія Церкви була простою: для того, щоб місіонери могли працювати в безпечному середовищі, їм була потрібна підтримка прихильних правителів. Так, на початковій фазі священники та ченці намагалися повернути представників влади, королів та аристократів. Коли це досягалось, починали навертати все населення, запроваджуючи нові закони та правила, навчаючи та турбуючись про населення" (J. M. WALLACE-HADRILL, *The Frankish Church (Oxford History of the Christian Church)* (New York 1983) 24; S. DAGFINN, 'Missionary Activity in Early Medieval Norway. Strategy, Organization and the Course of Events' (1998) 23: 1 *Scandinavian Journal of History* 4).

⁴⁹ И. Н. Данилевский, 'Холопское счастье Даниила Заточника' (2002) 4 *Казус* [Електронний ресурс]. – Режим доступу вільний: <http://www.orbis-medievalis.ru/library/dan-dan.pdf>. – Перевірено 29.03.2017.

фіксують приклади зневажливого і жорстокого ставлення представників знаті та їх оточення до духовенства і чернецтва, а й демонструють зразки відвертої байдужості, а часом і зневаги містян до церковної ієрархії та богослужбового і церковного життя Києва і Русі в цілому⁵⁰.

Навіть, якщо не проводити розмежувальної лінії між місіонерством і євангелізацією, що в низці випадків все ж має принципове значення, ситуація не видається оптимістичною і життєствердною, якою вона постає в Похвалі князю Володимирі мніха Якова⁵¹ і в *Слові про Закон і Благодать* митрополита Іларіона⁵². Всі ці твори, як і запис *Повісті временних літ* під 1037 р. про здобутки Ярослава Мудрого⁵³, змальовують картину торжества християнства на землях Русі. Однак усі ці успіхи, що значною мірою існували лише у свідомості авторів текстів, не були наслідком діяльності духовенства, а результатом зусиль і праці князів, готових дати відповідь перед Богом⁵⁴. Подібна відсутність уваги до духовенства і його служіння виявляється в образах святої Русі в “Слові о погибелі землі Руської”, виразниками християнського духу якої виступають “князі грізні, бояри чесні, вельможи численні”⁵⁵. Втім,

⁵⁰ “но словомъ наречающеся кр(е)стьяни. а поганьски живуще. се бо не поганьски живемъ. аще въсрящемъ верующе. аще бо кто оусрящеть чернорисца. то възвращаеться. или единецъ. или свинью. то не поганьский ли есть се. се бо по дьяволу наоучению кобъ сию держать друзии же кыханию. веруетъ же бываеъ на здравье голове. но сими дьяволь лъститъ. и другыми нравы всякими лъстьми. превабляетъ ны от Б(о)га трубами скомрахи и гульми. и русальями. видимъ бо игрища оутолочена. и людии множество на нихъ. яко оупихати начнутъ другъ друга. позорыдеюще от беса замышленого дела. а ц(е)ркви стоятъ. егда же бываеъ годъ м(о)л(и)твы. мало ихъобретаеъ въ ц(е)ркви” (*ПСРЛ*, т. 2, стб. 157–158).

⁵¹ ‘Память и похвала Иакова мниха князю Владимиру Святославичу’ в *Памятники общественной мысли Древней Руси*, т. 1: *Домонгольский период*, сост, автор вступ. ст. и коммент. И. Н. Данилевский (Москва 2010) 282–288.

⁵² “Похвалимо ж і ми, – по силі нашій, [хоч і] малими похвалами, – того, хто великі і дивні діла сотворив, нашого вчителя і наставника, великого кагана землі нашої Володимира” <...>” (‘Слово о Законе и Благодати митрополита Иларіона’ в *Памятники общественной мысли Древней Руси*, т. 1: *Домонгольский период*, сост, авт. вступ. ст. и коммент. И. Н. Данилевский (Москва 2010) 174–190).

⁵³ *ПСРЛ*, т. 2, стб. 139–141.

⁵⁴ У цьому плані роль князів у християнізації Русі значною мірою визначалась есхатологічними смислами, найбільш яскравий вираз яких проявляється в цілях створення *Повісті временних літ* (И. Н. Данилевский, *Повесть временных лет: Герменевтические основы изучения летописных текстов* (Москва 2004) 233–268). Ймовірно, саме ця обставина передвизначила визначальне місце князів серед сонму руських святих (Г. П. Федотов, *Святые Древней Руси*, предисл. Д. С. Лихачёва и А. В. Меня (Москва 1990) 91–109).

⁵⁵ ‘Слово о погипе Русской Земли’ в *Памятники общественной мысли Древней Руси: В 3-х т.*, т. 2: *Период ордынского владычества*, [сост., автор вступ. ст. и коммент. И. Н. Данилевский] (Москва 2010) 27.

Слово виникло на півночі Русі⁵⁶. Однак відображені в ньому реалії, очевидно, мали загальноруський характер.

Істотно іншою постає ситуація в Новгороді. Про це можна судити з тих питань та проблем, які звучать і порушуються у запитаннях Кирика Новгородця, вихованого в традиціях ірландського чернецтва. Західноєвропейський або латинський вплив на Русі не дуже поступався Візантійському, незалежно від того, чи приходив він за посередництвом Кирило-Методіївської традиції, про яку висловилися А. Кузьмін, М. Мурьянов і В. Мільков⁵⁷, або ж здійснювався іншими, більш прямими шляхами, викликаними канонічною і літургійною поліфонічністю ранньої церкви Русі⁵⁸. Значна частина питань, пошук відповідей на які турбував новгородського доместика і Кирика, була пов'язана з різними побутовими сторонами життя новгородців та їх духовенства: проблеми правильності здійснення таїнств, причащення, дотримання ритуальної чистоти, регламентації сексуального життя, визначення меж відповідальності за подружні зради, дотримання постів, регламентація різноманітних повсякденних потреб⁵⁹. На відміну від південноруського духовенства, зануреного в турботи суто внутрішньоєрархічного церковного життя, Кирик і його наступники на посаді єпископського хартофілакса, пресвітери Сава та Ілля⁶⁰,

⁵⁶ Найпоследовніше ця думка обгрунтована М. Тихомировим (М. Н. Тихомиров, 'Где и когда было написано "Слово о погибели русской земли"' в *Труды Отдела древнерусской литературы*, ред. В. П. Адрианова-Перетц (Москва; Ленинград, АН СССР. ИРЛ (Пушкинский Дом) 1951), т. 8 235–244).

⁵⁷ А. Г. Кузьмин, *Крещение Руси* (Москва 2004) 21–77; М. Ф. Мурьянов, 'К культурным взаимосвязям Руси и Запада в XII в.' в М. Ф. Мурьянов, *История книжной культуры России. Очерки: В 2 ч.* (Санкт-Петербург 2007), ч. 1 163–176; В. В. Мильков, 'Первый ученый Руси: жизнь, творчество, идейное своеобразие воззрений. К 900-летию Кирика Новгородца' (2010) 6 *Россия XXI* 90–123; В. В. Мильков, Р. А. Симонов, *Op. cit.*, с. 30–79.

⁵⁸ Про латинський та ірландський вплив на Русі докладніше див.: Прот. К.А. Костромин, 'Конфессиональная поликультурность Киевской Руси нач. XI в.' в *Древняя Русь: во времени, в личностях, в идеях. Альманах*, вып. 3: *Материалы научной конференции "Равноапостольный князь Владимир и формирование русской цивилизации"*, Санкт-Петербург, 23–24 сентября 2015 г., под. ред. к. и. н., прот. К. А. Костромина (Санкт-Петербург 2015) 48–75; К. А. Костромин, *Церковные связи Древней Руси с Западной Европой (до середины XII в.)*, с. 196–210; А.А. Симонова, *Древнерусское религиозное мировоззрение и ирландская христианская традиция* (Москва 2017) 354 с. Не менший інтерес викликає думка А. Мусіна про літургичну поліфонію в Русі (А. Е. Мусин, 'О некоторых особенностях древнерусского богослужения XI–XIII вв. Церковь Преображения на Нередицком холме в литургическом контексте эпохи' в *Новгородский исторический сборник* 8(18), отв. ред. В. Л. Янин (Санкт-Петербург 2000) 215–240.

⁵⁹ В. В. Мильков, Р. А. Симонов, *Op. cit.*, с. 171–183, 267–269, 278, 283.

⁶⁰ П. И. Гайденко, Т. Ю. Фомина, 'О церковном статусе Кирика Новгородца и иных составителей "Вопрошания"' (2012) 16 (270) *Вестник Челябинского государственного университета. Серия: История* 83–92.

проявляли явну стурбованість щодо стану християнської моральності їхніх сучасників. Зусилля Кирика у справі виправлення поганських звичаїв суттєво різнилися з поведінкою його побратимів на Русі⁶¹ і видаються дуже близькими до тієї роботи, яку проробляло ірландське та західноєвропейське чернецтво у справі християнської проповіді. Саме чернецтво виступало основним інститутом латинської церкви в поширенні євангельських істин серед поган. Радикальний аскетизм західноєвропейського чернецтва якнайкраще підходив для цього. Сформувавшись на стику східно-християнських, кельтських і місцевих культур, воно якнайкраще підходило для християнської проповіді серед населення Західної Європи, Британії, Ірландії та Норвегії⁶².

Підводячи деякі підсумки, можна зробити кілька обережних висновків, які водночас потребують дальшого уточнення. По-перше, у руському церковному житті XI–XIII ст. не існувало організованого і спеціалізованого інституту місіонерства. Християнська місія ініціювалася і здійснювалася княжою владою, міським нобілітетом або ченцями-ентузіастами. По-друге, було б великим перебільшенням вважати, що цілі місії були обумовлені виключно євангельськими ідеалами. Не заперечуючи щирість намірів деяких проповідників, доводиться визнати, що місія виступала, передусім, інститутом окняження територій і соціальних груп. Якщо ж місія здійснювалася роками, то в цьому випадку хрещення поселень поган сприяло уведенню цих пунктів у систему тісних політико-економічних зв'язків з містами. По-четверте, прийняття хрещення приводило не до засвоєння неофітами євангельських істин, а до прийняття способу життя, яке ототожнювалося з християнством. Самі ж догматичні істини найчастіше залишалися недоступними для більшості населення. По-п'яте, неоднозначною є ефективність місії на Русі. Самовідособленість духовенства від процесів уведення охрещеного населення в коло повноцінного церковного життя сприяла закріпленню і укоріненню в руському побуті поганських практик і традицій. Щодо сіл, то в умовах відсутності мережі храмів і проповіді, вони на довгі десятиліття виявилися вирваними з процесів християнізації, навіть в умовах хрещення, зберігаючи у своєму житті традиції, практики і культурні цінності, успадковані від поганського минулого.

⁶¹ Все ж таки руське чернецтво тривалий період, принаймні до кінця XIV ст., майже зовсім не помічено у справі місіонерства. Зусилля преп. Кукши – виняток, вони не знаходять підтримки ні на Півдні, ні на Півночі руських земель.

⁶² S. DAGFINN, *Op. cit.*, p. 1–19.