

та «Акафісту до Пресвятої Богородиці» Романа Сладкоспівця // Шевченкознавчі студії. Київ, 2011. Вип. 13. С. 220.

<sup>18</sup> Яковина О., Слободян О. Тарас Шевченко: істина – некомунікативна реальність. Київ, 2013. С. 39.

<sup>19</sup> Шевченко Т. Г. Повне збір. творів: У 12-ти т. Т. 2. С. 285.

<sup>20</sup> Лосский В. Н. Очерк мистического богословия Восточной Церкви. Догматическое богословие; [Электронный ресурс]. Москва, 1991. Режим доступа: <http://www.sedmitza.ru/lib/text/431931>

<sup>21</sup> Mokry W. Literatura i myśl filozoficzno-religijna ukraińskiego romantyzmu: Szewczenko, Kostomarov, Szaszkewicz. S. 115.

<sup>22</sup> Стебельський Б. Ідеї і творчість. Торонто, 1991. С. 136.

<sup>23</sup> Плющ Л. Екзод Тараса Шевченка: Навколо «Москалевої криниці». Київ, 2001. С. 225–226.

<sup>24</sup> Там само. С. 231.

<sup>25</sup> Там само. С. 263.

<sup>26</sup> Чорноморець Ю. П. Візантійський неоплатонізм від Діонісія Ареопажита до Геннадія Схолярія. Київ, 2010. С. 208.

<sup>27</sup> Максим Исповедник. Творения: В 2-х кн. Москва, 1993. Кн. 1. С. 273.

<sup>28</sup> Шевченко Т. Г. Повне збір. творів: У 12-ти т. Т. 1. С. 285.

<sup>29</sup> Там само.

<sup>30</sup> Максим Исповедник. Творения: В 2-х кн. Кн. 1. С. 274.

<sup>31</sup> Лебідь Є. М. Метатекст поезії Тараса Шевченка та українська література: давня і нова доба. Київ, 2012. С. 93.

**Олег Дзярнович**

(Мінськ)

## РОЗЩЕПЛЕНА СВІДОМІСТЬ: БІЛОРУСЬКА ІСТОРІОГРАФІЯ ПРО ВІЗАНТІЙСЬКИЙ ЦИВІЛІЗАЦІЙНИЙ СПАДОК. ІСТОРІЧНІ СИНТЕЗИ ТА УНІВЕРСИТЕТСЬКІ ПІДРУЧНИКИ

На початку ХХ ст. зароджується нова білоруська історіографія, що у своїх типологічних рисах мала багато спільного з українською. Народження цих національних історіографій було складним та штучно загальмованим імперською політичною системою<sup>1</sup>. Головні завдання історіографічних рефлексій полягали в обґрунтуванні етнокультурної самобутності і визначенні місця українців та білорусів у світовій історії. Втім, відмінності намітилися відразу, вже на початковому етапі розвитку історіографій і у поглядах на зародження державності.

Першим узагальнюючим викладом історії Білорусі з точки зору національної концепції стала «*Кароткая гісторыя Беларусі*» («*Коротка історія Білорусі*»), видана 1910 р. під псевдонімом «Власт» **Вацлавом Ластовським (Вацлаў Ластоўскі)** (1883–1938), який на той час був редакційним секретарем газети «Наша Ніва». Автор поставив собі за мету обґрунтувати самостійний шлях Білорусі в історії. У передмові Ластовський визначив своє бачення значення історії у національних процесах: «Історія – це фундамент, на якому будується життя народу. І нам, щоб побудувати своє життя, слід починати з фундаменту, щоб будівля була міцною»<sup>2</sup>.

Попри фрагментарність викладу, «Коротка історія Білорусі» Ластовського заклала деякі базові поняття білоруської національної історіографії, зокрема кардинальний принцип континуїтету білоруської державності від часів Полоцького князівства і через всю історію Великого князівства Литовського. Проте щодо візантійської проблематики робота Ластовського стала тривожним знаком для майбутньої білоруської історіографії – автор ухилився від концептуалізації проблеми. Викладаючи історію ранньодержавного періоду (IX–XII ст.), він взагалі не торкнувся фактів зв'язків з Константинополем. До поствізантійської тематики Ластовський звернувся лише у сюжеті про Брестську церковну унію 1596 р. Сам Ластовський вельми критично оцінював методи проведення і результати унії. Проте історик виклав аргумент одного з прибічників унії єзуїта Петра Скарги в його книзі «Про єдність Церкви Божої»: коли великий князь Київський Володимир приймав християнство, патріарх Константинопольський Ігнатій<sup>3</sup> перебував у стані єдності з Римом, тому й нова Руська Церква народилася й існувала в єдності з Римом<sup>4</sup>.

Розглядаючи таку форму феномену конфесіоналізації у білоруських містах XVI–XVII ст. як братства, Ластовський зауважує, що в лоні православної церкви у Білорусі точилась боротьба між братствами і вищим духовенством. Братства часто втручалися у приватне життя єпископів, а найважливіші братства, затверджені Константинопольським патріархатом, мали право навіть викликати єпископів на свій братський суд. Становище ж вищого православного духовенства ставало складним. Голова всієї православної церкви, патріарх, жив у Константинополі під владою турецького султана і мав сплатувати йому високі податки. Ці гроші патріарх шукав, у тому числі, і на Русі. Ластовський бачив у цьому одну з причин наростання протиріч усередині Православної церкви. Цими наведеними фактами вичерпується наявність візантійської тематики у роботі Вацлава Ластовського.

1926 р. з'явилась, точніше, стала доступною для широкого загалу, нова синтеза історії Білорусі **Всеволода Ігнатовського (Усевалада Ігнатоўскі)** (1881–1931). Його книга мала назву «*Короткий нарис історії Білорусі*» і також претендувала на представлення узагальнюючої концепції історії Білорусі від IX до початку XX ст.

Доля цієї книги непроста. Перше видання було конфісковане 1919 р. польською владою, нове вийшло друком вже 1921 р. Надалі книга виходила у Мінську 1926 р., а також публікувалася без санкції автора у Вільно 1921 та 1927 рр.<sup>5</sup> Але у 1930-х роках ця праця була заборонена комуністичною владою, і нове її видання з'явилося лише 1991 р.

Наводячи цитати з Київського літопису, Ігнатовський зазначає негативні оцінки з боку автора щодо культурного та цивілізаційного рівня жителів тодішньої Білорусі. Пояснює свої оцінки Ігнатовський у такий спосіб: «Необхідно пам'ятати, що ... автор літопису був монахом, представником нової культури і нової віри, які з'являлися у наших лісах з далекої Візантії. Вочевидь, що все те, що мало на собі ознаки не його культури, автор вважав некультурним»<sup>6</sup>. І далі: «Одним словом, літописець зробив відповідно до законів соціальної психології помилку, зовсім не зрозумілу для нас: слов'яни не мали і не визнавали візантійсько-християнської культури, отже, вони не мали ніякої культури»<sup>7</sup>.

Також щодо більш пізніх періодів, XI–XIII ст., білоруський історик ніби вилучає білоруські землі з зони безпосереднього впливу візантійської культури. Говорячи про те, що «західний вплив був можливий як у Турові, так і в усій Полоччині завдяки таким рікам, як Західна Двіна, Німан та Прип'ять», Ігнатовський у якості контрастного прикладу називає Київщину, яка «мала чітко визначене візантійське, східно-південне спрямування»<sup>8</sup>.

Предмет гордості української історіографії – Київська держава. Білоруські ж історики акцентували увагу на ізоляціоністській і нерідко сепаратистській ролі Полоцька. Відповідно і візантійський політичний фактор був для білоруської історіографії значною мірою функцією відносин Полоцька з Києвом. Це наочно виявилось у роботах відомого славіста, першого ректора Білоруського Державного Університету **Володимира Пічети (Уладзімір Пічэта)** (1878–1947). Більш того, можна стверджувати, що всю «візантійську проблематику» Пічета «віддавав» Києву. У розділі «Торговельні зв'язки Білорусі» своєї книги «*Гісторыя Беларусі*» («Історія Білорусі») (вперше ця праця вийшла друком 1924 р.) він так і писав: «Повторюваність походів на Візантію була спричинена необхідністю організовувати торговельні справи Києва, які зустрічали багато

перепон з боку Візантії»<sup>9</sup>. А коли Пічета стверджував, що «питання про визволення зовнішньої торгівлі від диктатури греків стало черговим завданням закордонної політики», то він знову мав на увазі завдання київської правлячої династії<sup>10</sup>. Звичайно, історик вказував на той факт, що під час походу на Константинополь 907 р. князь Олег вимагав від візантійців «даяти уклади на рускыя грады», а Полоцьк посів між згаданими князівствами третє місце<sup>11</sup>. Проте саме припущення Пічети виглядає надзвичайно трафаретно та нейтрально: «Білоруські землі брали участь у походах на Візантію й у торгівлі з останньою»<sup>12</sup>. Втім і висновок історика є коректним: «Торговельні зв'язки з Київською землею були провідником візантійського впливу, який найбільшою мірою виявився у релігійних віруваннях і в розквіті духовного життя Білорусі у більш пізній період»<sup>13</sup>.

Те, що ми можемо назвати «торговельною теорією» держави Володимира Пічети, мало в автора розвиток, що виявився у безпосередньому переході до політичної проблематики. Захоплення кочовиками степів мало, на думку Пічети, надзвичайно важливе значення як для економічного життя Києва, так і для його політичної ваги. Політичні успіхи Києва залежали від стану закордонної торгівлі, «всі кінці якої перепліталися у Києві». Коли кочовики зайняли степовий простір, то виникли значні перешкоди для торговельних зв'язків з Візантією. Київська земля виявилася відрізаною від Тмутаракані – важливого центру чорноморської торгівлі. Через скорочення цієї торгівлі розірвалися і зв'язки з Києвом. «Економічне виокремлення потягло за собою політичне самовизначення. Смоленськ, Полоцьк, Туров завдяки економічному ослабленню Києва здобули собі політичну незалежність»<sup>14</sup>. Проте один сюжет вже з історії цивілізації та повсякдення залишається незмінним: капусту, огірки і буряк, які потрапили на білоруські землі з Візантії, продовжували вирощувати тут і надалі<sup>15</sup>.

Втім, один момент щодо Візантії не був достатньою мірою оціночно висвітлений: мова йде про так зване заслання полоцької династії до Константинополя 1129 р. Того року полоцькі князі відмовилися йти на половців, чого вимагав від них київський князь Мстислав Володимирович. Коли закінчився похід на половців, Мстислав спрямував свої сили проти Полоцької землі. Князі Давид, Ростислав, Святослав Всеславичі, Іван і Василь Рогволодовичі ра-

зом з дружинами та дітьми були захоплені і вислані до Константинополя. Полоцька ж земля була віддана Ізяславу Мстиславичу. Пічета зазначає, що політика Володимира Мономаха і його сина Мстислава, які прагнули захопити в свої руки всю Київську державу, тимчасово досягла своїх результатів<sup>16</sup>. Але Пічета не дає пояснення, чому відбулося це заслання до Візантії (слід зазначити, досить м'яке покарання для доби князівських протистоянь). Після смерті Мстислава, коли у Київській державі виникли нові протиріччя, Ізяслав Мстиславич залишив свій Полоцький уділ і рушив на південь. З Візантії починають повертатися до Полоцької землі її князі.

Паралельно з Володимиром Пічетою, лише по інший бік радянсько-польського кордону, створював свої дослідження **Адам Станкевич (Адам Станкевіч)** (1892–1949) – білоруський католицький священник, публіцист і громадський діяч. Серед його опублікованого спадку доволі важливе місце посідає монографія «*Хрысціянства і беларускі народ (Спроба сінтэзу)*», роботу над якою було закінчено 1940 р. вже у Вільнюсі як столиці Литовської Республіки. А. Станкевич аналізував роль різних християнських конфесій і обрядів: православ'я, римо-католицизму й уніатства (греко-католицизму) у розвитку білоруського етносу і, пізніше, у становленні білоруської нації. Як зазначав дослідник творчості А. Станкевича філософ Володимир Конон, «наявність глибоко обміркованих і точних оцінок, систематизованих фактів історії нашої культури, релігії, образний, публіцистичний, іноді філософський виклад наближає книгу до підручника з історії релігії і національної культури Білорусі»<sup>17</sup>. В. Конон зауважив, що у своїй книзі католицький священник піднявся над конфесійними протиріччями, «об'єктивно оцінив роль православ'я в духовному становленні білоруського народу, особливо з кінця X ст. до середини XVII ст., коли білоруська православна церква незначною мірою залежала від церковної єпархії Московського царства, пізніше Російської імперії». І хоча остання частина цієї фрази не зовсім коректна з історичної точки зору (як у хронології, так і в термінології), але позиція дослідника щодо самостійної православної традиції у Білорусі тут присутня.

У короткому вступі Адам Станкевич назвав безпосередній привід написання цієї книги – впродовж 1938/1939 рр. відзначався

950-літній ювілей хрещення Русі: «це означає: України, Білорусі і Росії». Але насправді це був лише формальний привід розпочати роботу. Сам автор зізнається: йому доводилося чути претензії щодо того, що «я на диво багато приписую християнству в Білорусі якусь особливу синтезуючу силу і силу, що створює народність, у той час як християнство у нас переважно було і є радше силою, що ділить і денаціоналізує народ». У зв'язку з цим о. Станкевич зазначає: «Претензії ці справедливі, коли розглядати у нас християнство поділене, політичне – російське і польське, і зовсім безпідставні, коли розглядати християнство в самому його сенсі...»<sup>18</sup>.

Отже, міркує далі Адам Станкевич, Білорусь у X–XI ст. стала християнською. Прийшло християнство у Білорусь «і з Візантії, і з Болгарії старослов'янською або, точніше, – болгарською мовою». Але далі А. Станкевич включається до дискусії про цивілізаційний вибір. Тут білоруський автор посилається на українського історика Степана Томашівського (1875–1930) і слідом за ним висловлює кілька положень, які містять запитальну інтонацію: чи ускладнило для білорусів і українців прийняття християнства зі Сходу зв'язки з західними державами? Наступне питання якоюсь мірою вже містило відповідь на попереднє: чи була ця політична ізоляція від Заходу шкідливою для нашого політичного розвитку? Далі авторська напруженість наростає, і слідом за українським істориком білоруський мислитель висловлює кілька побоювань: наша країна, пов'язавши свою долю з Візантією, отримала доступ до великої візантійської культури, але ця культура вже тоді була приречена на повільний занепад. Далі – ця культура доходила до нашого регіону не в автентичній, оригінальній формі, а у поганій копії – у староболгарській. Подібний розвиток подій принесли нам староболгарська літературна мова, яка, на думку цитованого автора, затримала на довгі століття розвиток народної білоруської мови і мала в результаті негативний вплив на білоруське культурне життя, зупиняючи його. Нарешті, зазначає А. Станкевич, християнізація Русі сталася під час, ймовірно, повного єдиновладдя Володимира майже над усіма східнослов'янськими племенами. Єдина Російська церква разом зі староболгарською мовою стала тепер потужним фактором, який об'єднував всі племена сильніше, ніж, мабуть, саме «державне співтовариство», «яке дуже швидко після

Володимира перестало бути будь-якою творчою силою». Підсумовуючи ці міркування А. Станкевич доходить дуже виразного висновку: «За це все у подальшій історії український і білоруський народ заплатили повною втратою політичної та національної самостійності»<sup>19</sup>.

У зв'язку з таким однозначним висновком слід ознайомитися і з оцінками А. Станкевичем концепції С. Томашівського, на яку в своїх міркуваннях білоруський мислитель і посилався. Адам Станкевич визнає справедливості багатьох думок українського історика, але зазначає, що подібну «правду ми бачимо тепер, коли нас розділяє від того часу цілих 950 років». А у той час ніякий людський геній не міг передбачити, як не міг чинити проти «геополітичних та історичних умов тогочасного життя». Свій же власний висновок про проблеми, пов'язані з візантійською цивілізаційною орієнтацією Білорусі й усього нашого регіону Адам Станкевич формулює таким чином: «Ці недоліки, які, по суті, з християнством не пов'язані, необхідно нам виправляти сьогодні»<sup>20</sup>.

Білоруський католицький священик, наслідуючи українських авторів, покладає відповідальність за історичні проблеми нашого регіону на «візантійський вибір» предків. Втім, А. Станкевич прагне розмежувати культурно-цивілізаційні чинники і християнство, яке розглядає в той час як єдине, але з різними обрядами. Крім того, автор пише про неможливість з позицій X ст. передбачити всі колізії подальшої історії нашого регіону.

Наприкінці 1960-х – на початку 1970-х рр. у БРСР реалізовувалася програма підготовки та видання п'ятитомної історії Білорусі («*Гісторыя Беларускай ССР*»). Це видання мало стати певним нормативом для написання підручників з історії Білорусі. Деякі сюжети з історії культури і соціально-економічних процесів доби Середньовіччя та раннього Нового часу були представлені у цьому виданні на досить непоганому рівні. Але візантійська тематика виявилася тут явно «анігільованою». Щоправда, визнання культурного статусу Візантії присутнє: «В результаті проникнення кочовиків у степову смугу Північного Причорномор'я слов'янські племена були відрізані від передових країн, зокрема, від Візантії»<sup>21</sup>. Окремо варто відзначити, що у наведеній цитаті говорилося про період кінця IV–VI ст., коли зовсім не слов'янські племена визначали

етнічний вигляд території Білорусі – господарями її лісових рівнин були балти.

Крім того, на рівні загальної констатації визнавалася важливість торгових відносин з Візантією, а також важливість торговельного шляху «із варяг у греки»<sup>22</sup>. Проте поза увагою залишалося значення Візантії у християнізації Русі<sup>23</sup>. У цілому при визнанні окремих фактів візантійського впливу (в архітектурі та літературі)<sup>24</sup>, автори «Історії Білоруської РСР» не вдалися до постановки проблеми візантійського фактора і цивілізаційного вибору. Вочевидь, наслідки розгрому візантиністики в СРСР у передвоєнні роки і антирелігійне скерування офіційної ідеології не дозволили навіть сформулювати подібну наукову проблему.

Примітно, що опублікована через дев'ять років однотомна «Історія БССР», яка виконувала функції навчального посібника для вузів, містила вже більше фактів про зв'язки з Візантією<sup>25</sup>. Крім того, у цьому виданні присутні висновки загальнокультурного характеру, зокрема щодо релігії або архітектури. Автор відповідного розділу Едуард Загорульський зауважував, що на вітчизняний ґрунт «було перенесено багато сформованих середньовіччям ідеологічних форм, яких потребувало молоде феодальне суспільство. Найважливішою серед них було християнство, з яким були тісно пов'язані література і мистецтво»<sup>26</sup>. Дослідник зазначав, що на початковому етапі зодчі «запозичили візантійські архітектурні форми, потім переосмислювали їх відповідно до своїх художніх смаків, традицій, ідеологічних завдань»<sup>27</sup>. Фактично «Історія БССР» 1981 р. видання відкривала шлях для реабілітації наукової проблематики Візантії і християнства. Відбувалося це з великим запізненням.

У першому томі двотомного видання «Нариси гісторії Білорусі» («Нариси історії Білорусі»), опублікованого 1994 р., роль Візантії в історії регіону Східної Європи була авторами мінімізована. Безумовно, неможливо було уникнути сюжету поширення християнства «у його візантійській традиції», проте надмірно оптимістично зазначалося, що у той час не існувало суттєвої різниці між Західною Церквою на чолі з Папою Римським і Східною, на чолі з патріархом у Константинополі<sup>28</sup>.

У другій половині 1990-х років за загального посилення слов'янофільських трендів в офіційному суспільному житті проб-

лематика Візантії зайняла хоч і досить скромне, але більш значуще місце в університетських підручниках порівняно з першою половиною 1990-х років. У двотомному навчальному посібнику «Гісторыя Беларусі» («Історія Білорусі») 1998 р. у розділі про Київську Русь згадувалося, що «постійні відносини з Візантією збагачували давньоруську культуру. З грецької мови запозичувалися деякі слова (наприклад, «зошит», «лампа»), руським людям давалися грецькі імена – Андрій, Олександр, Георгій, Софія. На Русі перекладалися грецькі книги руською мовою. Були серед них твори про створення світу, біблійних героїв, про римських полководців, життя святих і т. д.»<sup>29</sup>. Як бачимо, цивілізаційний пафос тут зовсім не звучить, кілька партикулярних прикладів немов би закривають всю тему.

Загалом у тій же тональності був витриманий і навчальний посібник «Історія Білорусі. Дорадянський період» Якова Трещенка (Якаў Трашчанок) (1931–2011), якого рецензенти його робіт називають представником сучасної «директивної історіографії» Білорусі<sup>30</sup>. Головна теза автора – православ'я було обрано руськими князями не випадково: «Правляча верхівка Київської Русі була здавна пов'язана з Візантією, що була головним торговим партнером слов'ян». Саме ж візантійське суспільство, за словами Трещенка, до X ст. було багато в чому слов'янізоване. І, «на відміну від західної церкви, візантійська церква заохочувала переклади Святого Письма на живі мови варварів»<sup>31</sup>. Далі автор зазначає, що «християнство прийшло у Київську Русь рідною мовою новонавернених, і це багато в чому пояснює порівняльну легкість її християнізації». Слід зауважити, що сучасні лінгвістичні концепції не поділяють це твердження, а наголошують на штучності старослов'янської мови і її значній відмінності від говірок слов'ян Східної Європи. Народнo-діалектної основою старослов'янської мови були македонські говірки IX ст.<sup>32</sup>

Цікаво, що тема Візантії у контексті цивілізаційної проблематики виникла у тій частині білоруської історіографії, яка декларує свою дистанційованість від офіційної академічної науки. Геннадій Саганович (Генадзь Сагановіч) (нар. 1961) у своєму «Нарисе гісторії Беларусі» («Нарис історії Білорусі») зазначав, що прийняття християнства як державної релігії «підняло Русь на більш

високий рівень взаємовідносин з європейськими країнами і народами». Проте, разом з тим, прийняття саме східної форми християнства від Константинополя «означало визнання сюзеренітету візантійського імператора». «У політичному мисленні Візантії імператор був «космократом», чия влада поширювалася на увесь цивілізований світ – ті землі Східної Європи, які в релігійно-культурному плані потрапили до орбіти імперії»<sup>33</sup>. Далі Г. Саганович посилається на думку відомого візантиніста Дмитра Оболенського про те, що з прийняттям східного християнства Русь увійшла до «візантійської співдружності народів»<sup>34</sup>. У зв'язку з цим білоруський історик зазначає, що реального політичного підпорядкування Русі Константинополю не було, втім ідеологічно воно передбачалося.

В цілому ж Г. Саганович вельми позитивно оцінює візантійський вплив на Русь і на землі давньої Білорусі: прийняття «грецької віри» долучило східно-слов'янські землі до християнського світу, «приєднало їх до тисячолітньої культурної традиції греко-римської цивілізації, що мало особливо важливе значення для культурного розвитку наших далеких предків». І далі: «Візантійська християнська культура періоду розквіту імперії, який тривав з IX до кінця XI століть, мала велику притягальну силу, а її трансляції на Русь сприяла сама ситуація». У цій трансляції візантійської культури (в оригінальному білоруському тексті автор використовує термін «трансмисія») для Г. Сагановича велике значення має проблема літургійної мови, яка прийшла на Русь разом з християнством. Історик зазначає, що Константинопольський патріарх погодився на використання у церкві на Русі, як і в Болгарії, не грецької, а слов'янської мови. «Так для релігійних потреб у землях давньої Русі стала впроваджуватися слов'янська азбука, створена 863 р. на основі грецького письма болгарськими просвітителами Кирилом і Мефодієм для моравської місії і названа пізніше «кирилицею»<sup>35</sup>. Це твердження не є бездоганим, оскільки дискусія про першість кирилиці або глаголиці триває<sup>36</sup>, й існують вагомі аргументи на користь думки, що Кирило створив саме глаголицю<sup>37</sup>. Для православно-слов'янського регіону старослов'янська мова, як пише Г. Саганович, стала міжнародною, її «розуміли всі (на відміну від латини як літургійної мови в західному світі)». Але,

у той же час, білоруський історик бачить і негативні наслідки поширення старослов'янської мови: «відсутність потреби у грецькій і латині вело до самоізоляції, до незатребуваності римської і візантійської спадщини»<sup>38</sup>.

Слід зазначити, що історіографічна дискусія щодо співвідношення і ролі старослов'янської, грецької та латинської мов у культурному житті спільнот регіону зовсім не нова. Ще на початку XX ст. цю проблематику актуалізували польські дослідники. Історик і соціолог Болеслав Лимановський (1835–1935), аналізуючи культурно-мовні трансформації у Великому князівстві Литовському, стверджував, що «польська мова здобувала перевагу над мовою «руською» (старобілоруською – О. Дз.) не лише тому, що була більш розробленою, а й тому, що вона несла молоду західну цивілізацію, у той час як русинська мова стала засобом закріплення візантійської цивілізації. Таким чином, Литва лише виграла у результаті цих змін»<sup>39</sup>. Все ж, це дуже спрощений, «інструментальний» погляд на культурну історію регіону. Яким цивілізаційним потенціалом володіла старобілоруська мова, показали підготовка і видання Статутів ВКЛ з їх юридичною лексикою. Свого часу білоруський філолог Олексій Кавка вельми скептично відгукувався про подібні погляди, вбачаючи у них прагнення довести «неминучість капітуляції варварства перед цивілізацією»<sup>40</sup>.

Новітнім історичним синтезом у Білорусі є 6-томне видання «*Гісторыя Беларусі*». У першому томі цього видання містяться традиційні факти з історії Білорусі IX–XII ст. Констатується, що «знайомство з візантійською культурою стало стимулом для розвитку освіти, літератури, мистецтва, архітектури». Крім того, автори відповідного розділу **Георгій Штихов (Георгій Штихаў)** (нар. 1927) і **Сергій Тарасов (Сяргей Тарасаў)** (нар. 1961) визнають поліпшення морального стану суспільства, що стало результатом прийняття християнства. Але одночасно серед цих міркувань з'являється нова для сучасної білоруської історіографії теза про те, що «в той же час, прийняття християнства за візантійською традицією значно ускладнило відносини з деякими країнами Західної Європи і, особливо, з римським папою»<sup>41</sup>.

Одна з останніх узагальнюючих робіт колективного авторства присвячена білорусам як нації Прикордоння, а розділ з Середньовіччя

та раннього Нового часу належить у ній **Олександру Кравцевичу (Аляксандр Краўцевіч)** (нар. 1958). Слід зазначити, що автори книги фактично дотримуються концепції географічного детермінізму («географічного положення») у визначенні внутрішнього розвитку і характеру міжнародних зв'язків Білорусі. Тут помітні спільні проблеми і методологічні підходи з українською історіографією. Причому два сценарії розділеності Білорусі Кравцевич відраховує вже від найдавніших сторінок історії цивілізації в Білорусі: «Після нового поділу Європи на Захід і Схід (замість античного поділу Південь – Північ), що утворився в результаті Великого переселення, Білорусь стала частиною прикордонного поясу між цивілізаціями Візантії і Західної Європи»<sup>42</sup>. Але більш сильним все ж для білоруських земель було тяжіння до Візантії «внаслідок географічної близькості і надійного сполучення водними шляхами по річках чорноморського басейну»<sup>43</sup>. Можливо, у цьому твердженні відчувається певна експлуатація географічного чинника, оскільки формально з Полоцька до Константинополя було не ближче, ніж з Полоцька до північнонімецьких міст. Вочевидь, визначальним було те, що в період VIII–IX ст. для скандинавських еліт територія Білорусі була транзитною саме до Візантії. Надалі ж «прив'язка» до Візантії була закріплена прийняттям християнства східного обряду.

Втім, далі автор прагне вийти з цього певного протиріччя, визнаючи, що візантійська культурна традиція хоча і була у Білорусі більш впливовою, ніж західноєвропейська, проте також не набула тут «глибинного» поширення. І цей висновок стосується не лише до традиційної народної, а й до елітарної культури: «Остання як у матеріальній, так і в духовній сфері засвоювала передусім формальні прояви візантійської культури»<sup>44</sup>. На думку А. Кравцевича, на це вплинули такі обставини: по-перше, значна віддаленість від візантійських центрів; по-друге, перетин із західноєвропейськими впливами; по-третє, ослаблення і криза візантійської держави.

Підбиваючи проміжний підсумок аналізу відображення візантійської проблематики у білоруській історіографії, можна відзначити хвилеподібний розвиток цього сюжету. На етапі зародження професійної національної історіографії (перша третина XX ст.)

тема цивілізаційного вибору надзвичайно цікавила білоруських авторів. Згодом, у 1930–1980-х роках, у ситуації домінування детерміністського бачення історії, марксистської концепції розвитку суспільства, проблема цивілізації і візантійського фактора якщо не зникла зовсім, то проявилася лише у констатації загальновідомих фактів. Відродження інтересу до тематики Візантії як цивілізації стало спостерігатися тільки у 1990-х роках і ця тенденція набирає сили. Оцінки значення візантійського фактора в історії нашого регіону Європи у білоруських істориків вельми різняться. Також виявляється певна смислова синонімічність понять «географічне положення» Білорусі та її розташування на «цивілізаційному Прикордонні».

### Дискусійні проблеми сучасної історіографії

На тлі цього поживлення інтересу до цивілізаційної теми можна зазначити і появу певної полемічності у подібних публікаціях. Причому гострота проблематики виявляється й у текстах, які за своєю суттю мають локально-тематичний характер. Прикладом цього є публікація гродненського історика церкви **Світлани Силової (Святлана Сілава)** (нар. 1970) про вплив Візантії на пізньосередньовічні міста ВКЛ. Фактично одразу авторка підтримала дискусійну тональність, зазначивши, що філософи і культурологи наразі активно сперечаються щодо позитивного чи негативного впливу Візантії на європейську цивілізацію, зокрема на слов'янську. І далі: «З часів П. Я. Чаадаєва і в Росії досить багато бажаючих принижувати значення Візантії для світової культури в цілому, і російської, зокрема. Основний аргумент цієї точки зору полягає у згубності для Росії та інших слов'янських країн особливої візантійської за витоками православної віри, яка ніби відриває ці країни від світової католицької єдності, яка стала основою західноєвропейської християнської єдності в Середні віки і Новий час»<sup>45</sup>.

У контексті історичної урбаністики для авторки є важливим твердження, що «християнство, а пізніше і православ'я у Білорусі, на відміну від Римської імперії, стало поширюватися спочатку в містах». Тому вплив візантійської традиції на становлення білоруських міст був значний. С. Силова відносить Велике князівство

Литовське до Східної Європи і зазначає, що для народів цього регіону візантійська цивілізація була фундаментом, на якому вони змогли створити свою самобутню культуру, власні твори, шедеври мистецтва і архітектури. А «перенесені на чужоземний ґрунт іншомовних культур духовні цінності візантійської цивілізації зазнали глибокого переосмислення і переробки і набули оригінальних рис під впливом місцевих творчих начал»<sup>46</sup>.

Проте далі дослідниця робить спірні висновки: «Варто враховувати і той факт, що довгий час Візантія була відрізана в [очевидно помилка, слід було б «від» – О. Дз.] ВКЛ монголо-татарським пануванням. Вже не так легко можна було привозити до ВКЛ грецьких майстрів, і сюди починає проникати західна архітектура». Все ж вестернізацію Великого князівства Литовського, у першу чергу боярського (майбутнього шляхетського) стану і міст, було б занадто просто пов'язати лише з територіальним розривом сполучень з Візантією, а не враховувати ті масштабні трансформації, які відбувалися всередині суспільства ВКЛ, яке опинилося на межі візантійської і латинської цивілізацій.

Один культурологічний аспект привертає пильну увагу істориків. Посилаючись на свідчення XVI ст., С. Силова вибудовує контрастне поле – між скромним існуванням народу і пишним оздобленням церков («Богу – все найкраще»). Слідом за російськими авторами XIX–XX ст.<sup>47</sup> білоруська дослідниця бачить прямий візантійський вплив у прагненні створювати пишні оздоблення церков, а також у проявах зовнішньої побожності<sup>48</sup>. У контексті порівнянь цей дисонанс виступає як тріумф духовності.

Свої основні тези про місце візантійської спадщини у Білорусі Світлана Силова повторила у подальших публікаціях. У статті про візантійський вплив на процес християнізації Білорусі у X–XV ст. авторка розширила лише тему проникнення католицизму на землі Білорусі. У зв'язку з цим С. Силова зазначає особливу роль Городельського акту 1413 р., «після якого починають проникати у ВКЛ латино-польські традиції». Все ж дослідниця заявляє, що «цей процес не має однозначної оцінки», оскільки пов'язаний з «переорієнтацією держави на Захід». І далі авторка пише: «Переможців не було, а ось переможених було багато як серед шляхти, так і серед простих селян і міщанства»<sup>49</sup>.

Все ж на полях цієї дискусії варто зауважити, що з точки зору конструктивістської концепції етносу і православна, і католицька спадщина стали формотворними для концепції білоруської нації у другій половині XIX – на початку XX ст. Хоча, безумовно, розуміння процесів розбудови нації не знімає з порядку денного розгляду історичних перипетій минулого. Принаймні, варіативність історичного процесу не можна заперечувати.

Для С. Силової притаманне повернення до проблеми цивілізаційного співвідношення візантійського Сходу Європи та її латинського Заходу. Передусім авторка бачить Візантію на Сході, а Римо-католицьку церкву на Заході «хрещеними і єдиними законними спадкоємцями» класичної грецької та римської культури, що стала основою всієї європейської цивілізації. При цьому «Візантія зберегла і етнічний субстрат цієї культури – грецьку народність, яка на тисячоліття після падіння Західної Римської імперії продовжила своє незалежне державне існування і справила колосальний вплив на долі всього Східного Середземномор'я і особливо на долі православних слов'янських народів цієї частини суші»<sup>50</sup>.

Варто, напевно, визначити те коло джерел, яке може презентувати у Білорусі тематику співвідношень цивілізацій. Слід визнати, що таким подразником залишається російська історіософія XIX ст. С. Силова у своїх міркуваннях відштовхується, перш за все, від роботи Константина Леонтьєва (1831–1891) *«Византизм и славянство»* (1875). Білоруська дослідниця зазначає, що справжній інтерес до ідей К. Леонтьєва виявився у російських істориків, літераторів і філософів лише в останнє десятиліття XX ст. Для самої ж С. Силової важливими є положення російського мислителя про те, що цивілізація Західної Європи і російська цивілізація склалися «під визначальним впливом візантинізму». Однак Західна Європа у IX ст., з моменту проголошення імператором Карла Великого, «яке було справою папства», різко відмежувала свою освіченість від загальновізантійської, яка до тих пір підкоряла собі, «хоча б лише духовно», всі західні країни. Візантійська цивілізація втрачає з цього століття зі свого кола впливу всі великі і багатонаселені країни Заходу, «зате набуває своєму генію на північному сході південнослов'ян, а потім і Росію»<sup>51</sup>.



Схоже, що С. Силова солідаризується з думками К. Леонтьєва. Але, звичайно, звертаючись до проблематики цивілізаційно-культурного вибору Росії, що дуже часто некритично переноситься на долю всіх слов'ян, нехай і східних, дослідниця не може залишити без уваги Петра Чаадаєва (1794–1856). С. Силова звертається до дискусій середини XIX ст., коли в інтелектуальних колах Росії розгорілася суперечка про те, що означала для країни візантійська спадщина. Тут не обійтися без цитування Чаадаєва, який у *«Философических письмах»* писав: «З волі фатальної долі ми звернулися за моральним вченням, яке мало нас виховати, до розтлінної Візантії, до предмета глибокого презирства цих (західних) народів». С. Силова наводить слова ще одного «західника» Олександра Герцена (1812–1870), який «так само принизливо відгукувався про візантійську спадщину». На противагу їм білоруська дослідниця цитує слов'янофіла Олександра Хом'якова, який писав, що «говорити про Візантію зі зневагою – означає розписуватися у невігластві». С. Силова підбиває підсумок цієї дискусії: «звичайно, принизливі оцінки західників несправедливі – не може бути спадщина тисячолітньої держави виключно негативною. Візантія залишила різноманітне надбання, і кожен вибирав з нього те, що йому більше імпонувало»<sup>52</sup>.

Але С. Силова готова йти далі, пропонуючи відмовитися від дихотомічного погляду на європейську історію, який немов би узаконив ніби очевидний принцип поділу європейської цивілізації на дві півсфери. Й у цьому сенсі «візантинізм» дуже часто розуміється як категорія, прямо протилежна цінностям «західної» культури. Слідом за російським візантиністом Михаїлом Бібіковим білоруська дослідниця вважає, що ця конфронтація має відношення до області політики<sup>53</sup>. І підкріплює свою позицію думкою австрійського візантиніста і книгознавця Отто Мацаля (1932–2008) про те, що «антагонізм і полярність протиставлення Візантії і Заходу, що призводять до неминучої конфронтації, визначені не лише тим, що ми маємо справу з двома від самого початку різними світами, а й тим, що вони стали результатом самостійного існування двох зон колись замкнутої політичної і культурної території греко-римського Середземномор'я пізньої античності»<sup>54</sup>.

На цьому «пан'європейському» тлі останнім часом виразно проявилася ще одна тенденція – інтеграція «візантійської спадщини»

на рівні «власної» давнини. Цей напрям одержав назву феномена «своєї античності». Сам термін і методологія створені російським істориком Анатолієм Туриловим (народ. 1951) щодо книжної спадщини Московської Русі кінця XIV – першої половини XVI ст.<sup>55</sup> Наріжне положення цієї концепції полягає у тому, що для Східної Європи в ролі «своєї античності» виступала видозмінена візантійська спадщина. Проте ця теза містить у собі проблему культурно-цивілізаційного протиріччя. Про цю колізію пише білоруський дослідник **Олег Голубєв (Алег Голубеў)**: «Візантійське православ'я, прийняте на Русі та в інших східно- і південнослов'янських країнах, не давало можливості повною мірою розвиватися античній спадщині»<sup>56</sup>. Звичайно, пов'язано це з язичницькими основами античної культури – давньогрецька філософія і мистецтво розглядалися як явища, що містять гріховні елементи, тому ставлення до них було «швидше неприязне, ніж лояльне».

Власне кажучи, схожим було ставлення до античної спадщини і з боку католицької церкви. Але чому ж тоді, як пише сам О. Голубєв, «досвід античності увійшов в ужиток суспільного життя середньовічної Європи»<sup>57</sup>? Чи тільки в цьому заслуга латини, яка зберегла за собою статус універсальної мови науки?

Безумовно, у Візантії сформувалося своє ставлення до античності. За всієї ворожості православ'я до античної філософської думки культурні зразки еллінської старовини все ж проникали до її життя. Ідеї Платона суттєво вплинули на християнську догматику і на становлення нової релігійної аскези. Фактично східне християнство змогло зберегти певну дистанцію і одночасно по-своєму сприйняти спадщину античності.

Але як, у такому разі, склалися справи у регіоні візантійської присутності або, за Д. Оболенським, Візантійської співдружності націй? Тут О. Голубєв услід за Г. Острогорським (1902–1976) виділяє три базові елементи феномена «своєї античності» на Русі: римська традиція влади; грецька перекладна література, православна християнська віра<sup>58</sup>. Щодо Русі, то перший пункт цього списку, римська традиція влади, вимагає серйозної корекції. Дійсно переконливо про важливу роль цього фактора ми можемо говорити тільки щодо Московської Русі в ідеологічних практиках XVI–XVII століть. З плином часу, як пише О. Голубєв, зразки «своєї античності»

стали культурно-ідеологічним базисом для формування моделі «Малої Візантії», тобто державного утворення, що організоване за візантійським типом і прагне самостійності. На руських землях початок цього процесу О. Голубев вбачає за доби князя Володимира, після монгольської навали він значно сповільнився. За його ж словами, посилення імперських тенденцій на Русі починається після ослаблення Візантії і падіння Константинополя під навалом турків (1453 р.). Стверджується автокефалія Руської церкви, московські князі набувають титулу царів, у наступні століття формується концепція «Москва – Третій Рим».

Таким чином, вибудовується схема процесу запозичення візантійських культурних зразків: Хрещення, потім християнізація і формування власних суспільних інститутів. Але специфіка цього процесу на Русі, як вважає О. Голубев, полягала у тому, що акцентується не культивування культурних феноменів, а розвиток системи духовної і світської влади<sup>59</sup>.

Але схоже, що зі спадкоємністю концепції влади Москви з Константинополя не все так просто, як може здатися на перший погляд. Дійсно, робота з образом Візантії почалася відразу після її загибелі. Як вважає російський візантиніст Сергій Іванов, ідея про те, що Москві слід подбати про спадщину Константинополя, була сконструйована в Італії. Європейські держави, нажахані стрімким поширенням османів, у пошуках хоч якихось союзників, природно, звертали свій погляд і на Москву. І перший документ, в якому сказано, що Москва має всі права на візантійську спадщину, – рішення венеційського Сенату 1473 р. Там саме так і сказано: «Ми укладемо союз всіх християнських держав і залучимо Великого князя Московського обіцянку йому його законної спадщини». Тим часом, вочевидь, ані Іван III тоді не відчував жодного інтересу до цього питання, ані будь-хто з учасників династичного шлюбу великого князя московського з Софією Палеолог не сприймав його як форму передачі легітимності від Константинополя Москві. Папа мав на увазі, що Софія, можливо, схилить Івана до унії. С. Іванов вважає, що «Іван III дійсно розширював свою державу і озирався на видатний зразок, але таким загинула Візантія ніяк бути не могла. А була, зрозуміло, Габсбурзька Імперія»<sup>60</sup>. Дослідження останніх років з історії геральдики більш-менш достовірно показують, що

поява двоголового орла на печатці московського князя пов'язана із запозиченням герба імператорів Священної Римської імперії германської нації<sup>61</sup>. Звичайно, австрійський орел теж родич візантійського, але вельми віддалений. У візантійського орла є один прямий нащадок – нинішній албанський орел. Скандербег (1405–1468), який останнім на Балканах чинив опір османам, свідомо апелював до цієї спадщини. Але аж ніяк не московський цар<sup>62</sup>.

Все ж порівняння геральдичного виконання двоголових орлів на гербах візантійських імператорів і на печатках великих князів московських дозволяє стверджувати, що без впливу візантійської геральдичної традиції на московську тут не обійшлося. Приводом для цього міг стати 1472 р. династичний шлюб московського князя Івана III з племінницею останнього візантійського імператора Софією (Зоєю) Палеолог (1455–1503). Цей шлюб відбувся вже після падіння Візантії, він був ініційований Папою Павлом II (понтіфікат: 1464–1471), сама ж Софія виховувалася при папському дворі. Тому не випадково саме емблема Палеологів була прийнята в якості основного зразка для створення московської державної емблеми, де вона посіла місце нарівні з династичним гербом Рюриковичів – Георгієм Змієборцем. Й у Візантії, на відміну від Священної Римської імперії, двоголовий орел не мав геральдичного значення<sup>63</sup>. Інша справа, що двоголовий орел як символ імператорської влади потрібен був Москві для зовнішніх зносин, у першу чергу, з одним із головних дипломатичних контрагентів Москви в Західній Європі – Священною Римською імперією.

Більш спірно пошуки «своєї античності» О. Голубева виглядають відносно епохи Великого князівства Литовського. Справа в тому, що дослідник представляє зовсім не «свій» погляд на «свою античність», а «зовнішній» – візантійський. Специфіка етно-релігійної ситуації у ВКЛ першого століття його історії полягала у співіснуванні язичництва і східного християнства. І перший елемент «своєї античності» О. Голубев вбачає в образі язичника-правителя, який використовувався у Константинополі для позначення великих князів литовських. У Візантії склалося стійке уявлення про литовське язичництво як шанування сонця і вогню. Фактично, це ідеологічні «кліше», запозичені зі старозавітної традиції. Правда, дійсно можливий «перехід» від візантійського трактування до оцінки

внутрішньої релігійної політики. В якості своєрідної реакції на політику Ольгерда, скеровану на підпорядкування територій Русі, яку О. Голубев бачить як «духовне підкорення», Константинопольський патріарх зарахував до лику святих Трьох віленських мучеників і їх культ посідає особливе місце серед феноменів «своєї античності»<sup>64</sup>. Значення ж мучеництва як феномена святості є визначним для християн.

Однією з особливостей появи культу Віленських мучеників була ініціатива його поширення «зверху» – від самого патріарха, що було не зовсім типово для канонічної практики. Зазвичай вища ієрархія церкви, ґрунтуючись на святості життя, відносила певну людину до лику святих, фіксуючи факти її народного шанування і здійснення чудес завдяки її молитвам. У факті активної ролі патріарха О. Голубев вбачає додатковий доказ тієї особливої ідеологічної ролі, яку повинен був відіграти культ Віленських мучеників у політиці Константинопольського патріарха щодо ВКЛ<sup>65</sup>.

Але існує ще одна історична проблематика, тісно пов'язана з «візантійським комплексом» спадщини Білорусі – Берестейська церковна унія. Серед публікацій останніх двох десятиліть на цю тему слід виділити монографію гродненської дослідниці **Світлани Морозової (Святлана Марозава)** (нар. 1954) «Уніяцкая царква ў этнакультурным развіцці Беларусі (1596–1839 гады)» («Уніяцкая царква в этнокультурному розвитку Білорусі (1596–1839 роки)»), оскільки вона надає комплексний огляд цієї теми. Книга містить і досить повний огляд історіографії питання, включаючи дискусії полемістів кінця XVI–XVII ст. щодо візантійської спадщини. Історик вважає, що, вдаючись наприкінці X ст. до зближення з Візантією, лідером у християнському світі, державні та культурні діячі давньої Русі, зрозуміло, не могли передбачити віддалених наслідків свого кроку. Проте С. Морозова не ухиляється і від гострих оцінок історичної перспективи: «Між тим, у XII–XIII ст. лідерство в культурно-релігійній сфері переходить до Західної Європи – і вона ним вже не поступається. Візантія ж хилиться до занепаду, але її спадщина продовжує віддаляти східнослов'янські народи від Західної Європи, яка йшла шляхом прогресивного розвитку»<sup>66</sup>. Більше того, С. Морозова вважає, що догматичний візантинізм згодом призвів до відносної віддаленості православної Білорусі від загальноєвро-

пейського культурно-цивілізаційного руху. Як приклад наводиться таке твердження: у той час, коли у країнах Західної Європи XVI ст. діяли близько 50 університетів, інтелектуальні досягнення яких використовувала для посилення віри католицька церква, то на території православного східнослов'янського Сходу не було жодної вищої школи<sup>67</sup>. Що ж стосується місця Брестського церковного собору в культурно-цивілізаційному визначенні Білорусі, то, на думку С. Морозової, уніатство синтезувало на місцевому ґрунті різні культурні начала Білорусі: «Воно створювалося на споконвічній візантійсько-слов'янській основі з допущенням західних запозичень і розвивалося у взаємодії двох тенденцій: оборона чистоти і недоторканості східного обряду і спрямування на латинізацію, які або уживалися, або сперечалися за пріоритет»<sup>68</sup>. Таким чином ми бачимо, що для білоруської дослідниці церковної унії греко-католицький обряд став продовженням візантійських традицій Білорусі (і, зрозуміло, України). Що, втім, не позбавило культурну і конфесійну історію наших країн гострих колізій.

Але слід визнати, що не завжди у тій частині білоруської історіографії, яка зайнята пошуками «візантійської ідентичності» («візантійських коренів») Білорусі, дискусійні проблеми розглядаються у коректному академічному стилі. Прикладом можуть бути несподівані суперечки про доцільність зведення пам'ятника королю Міндовгу в Новогрудку. Серед істориків поширена думка, що цей литовський князь коронувався саме у Новогрудку, який іноді метафорично називають першою столицею ВКЛ<sup>69</sup>. Опоненти ж «культу Міндовга» активно використовують політичну аргументацію і посиляються на думки політичних опонентів сучасній владі Білорусі: «Героїзація Міндовга у Білорусі пов'язана з міфічною теорією білоруських «литвинських» діячів з часів пазняківського руху»<sup>70</sup>.

У контексті ж нашої теми важливо, що події середини XIII ст. – періоду виникнення ВКЛ, коли Литва скористалася монгольським наступом, розглядаються як трагічні з точки зору цивілізаційної приналежності, як «удар у спину Білорусі»: «Для білоруського народу 1230–1240-і роки стали справжньою трагедією, яка означала занепад нашої стародавньої величі і назавжди зупинила розвиток візантійської цивілізації»<sup>71</sup>. Щоправда, нижче Ю. Мікульський

певною мірою суперечить сам собі, коли описує князювання Войшелка (1264–1267), який «заклав початки рутенізації Литви і став першим прихильником її входження до ареалу візантійської цивілізації».

Подібна публіцистика виглядає тріумфом примордіалізму, який розглядає етнос як початкове і незмінне об'єднання людей з певними незмінними ознаками. Примордіалізм передбачає, що етнічна приналежність людини є об'єктивною даністю, яка має свою основу в природі або у суспільстві. Тому етнічність неможливо створити штучно або нав'язати їй<sup>72</sup>.

Це методологія XIX ст., що походить від німецького Романтизму XVIII століття і Йоганна-Готфрида Гердера, для якого етнічність була синонімом лінгвістичної групи. Саме тому так часто в подібних текстах використовуються визначення «ми / наші» і «вони / їхні». Хоча як визначити етнічний статус Новгородка XIII ст., який виник на стику колонізації дреговичів, кривичів і волинян, з присутністю мазовшан і балтів?<sup>73</sup> Занадто сучасно називати це населення, як і будь-яке тієї епохи, білорусами. Інша справа, що Новгородок XIII ст. – це якраз частина історії Білорусі, а Міндовг – помітний персонаж історії країни. Фактично, без «Русі» та «Литви» не може бути власне Білорусі. Її історія пізнього Середньовіччя та раннього Нового часу може розумітися як взаємодія цих двох факторів. Досить прибрати один з них – і білоруська історія буде зовсім іншою<sup>74</sup>.

Ми бачимо, що «візантійська тема», актуалізована останнім часом у білоруських дослідженнях, представлена досить різноманітною палітрою – від новаторських академічних публікацій до ідеологічної публіцистики, від пошуку «своєї античності» до конструювання образу «Іншого». Прихована іронія ситуації полягає у тому, що візантійський культурний код вимагав універсалізму, багато ж хто з сучасних авторів прагне «націоналізувати» візантійську спадщину.

Емоції все ще не вщухають, і, можливо, не існує констант, які могли б об'єднати всіх білоруських істориків. А останні, здавалося б, були вже визначені всією інтелектуальною історією Білорусі XX ст. Також схоже, що примордіалістський підхід до теорії етнічності з його еволюційною теорією етносу все ще залишається актуальним в етнологічній думці сучасної Білорусі.

## Історія культури

Серед тих дослідників, які найчастіше звертаються до проблематики візантійського впливу, виділяються мистецтвознавці та історики культури.

Становлення сучасного білоруського мистецтвознавства слід пов'язувати з ім'ям **Миколи Щекотихіна (Мікола Шчакаціхін)** (1896–1940) – москвича і випускника Московського університету, який 1921 р. потрапив до Білорусі і відкрив тут для себе новий культурний континент. Зрештою за цю симпатію він і поплатився, коли 18 липня 1930 р. був заарештований ОДПУ<sup>75</sup>.

Досліджуючи окремі сюжети з історії культури Білорусі, М. Щекотихін наближався до створення оглядової синтетичної праці. 1928 р. з'явився перший том його книги *«Нариси з історії білоруського мистецтва»* (*«Нариси з історії білоруського мистецтва»*). У вступі, в огляді робіт своїх російських попередників, дослідник писав про тенденційність підбору матеріалу і однобічність їхніх висновків: «...весь аналіз форм давньої культури нашої країни зводився винятково до спроб обґрунтувати її єдність з давньою культурою Київської та Московської Русі; при цьому часто надмірно переоцінювався візантійський вплив, фактично далеко не головний і в усякому разі не єдиний навіть у церковному мистецтві Білорусі. З іншого ж боку, залишалися зовсім поза увагою ті елементи західноєвропейських художніх форм, які відіграють надзвичайно важливу роль у багатьох пам'ятках білоруської старовини»<sup>76</sup>.

М. Щекотихін дійсно дуже стримано оцінював масштаб поширення візантійських зразків у Білорусі. На підставі археологічних знахідок він вважав, що до початку XI ст. візантійські вироби і візантійські стилістичні форми доходили по системі Дніпра не далі, ніж до Київщини та Чернігівщини, і лише з цього часу почали поступово проникати також у Білорусь. Серед курганних знахідок Білорусі візантійських виробів зовсім немає; у скарбах це дуже рідкісні форми. М. Щекотихін вважав, що велика частина тих старожитностей, яким приписували візантійське походження, «у типах своїх виявляють залежність від інших культур й у більшості випадків свідчать про безпосередній зв'язок зі Сходом, без бажаних слідів візантійських перетворень східних першозразків,

що виключає можливість пояснювати їх появу в Білорусі через посередництво Візантії»<sup>77</sup>. Далі М. Щекотихін повторює свою думку: «...навіть за умови певної спільності основних першозразків як для Візантії, так і для деяких слов'янських країн (у тому числі, для Білорусі), існували різні шляхи поширення і впливу цих першозразків»<sup>78</sup>.

Вельми цікаво, що через вісімдесят років зауваження М. Щекотихіна щодо проблеми візантійського і східного впливів на мистецтво Білорусі перетнуться з розробками Кристини Лавиш<sup>79</sup>, якоюсь мірою поділяючи їх, а в окремих випадках полемізуючи з думками сучасного білоруського мистецтвознавця.

Але для об'єктивності слід зазначити, що відносно візантійських культурних впливів М. Щекотихін не був нігілістом і, безумовно, визнавав цей фактор стосовно певних періодів і певних видів мистецтва: «З кінця XI століття політичні та торговельні зв'язки білоруської території на певний час втягнули її до сфери візантійського культурного впливу, який поширювався через Київ і через ті східні землі (Мала Азія, Сирія, Кавказ), які були давно пов'язані з нею в торговельних відносинах, і які більшою чи меншою мірою стали до того часу провінціями Візантії, або, в усякому разі, були країнами, тісно залежними від неї у культурному плані. У сфері артистичної творчості це виявилось, в першу чергу (якщо не брати до уваги привезення деяких дрібних візантійських прикрас, які з цього часу трапляються в курганах), у запозиченні певних форм церковної архітектури і взагалі у самому факті появи тут цього невідомого раніше мистецтва, чому особливо сприяли і ті нові соціально-економічні умови, які в цей час склалися у Білорусі»<sup>80</sup>.

Для самого ж М. Щекотихіна, як видається, відкриття самотньої білоруської культури багато у чому було пов'язане з оцінками і концептуальними напрацюваннями ще одного іноземця, який багато зробив для вивчення і популяризації цієї культури – д-ра **Альберта Іппеля (Albert Ippel / Альберт Іппель)** (1885–1960), який під час окупації території Білорусі німецькими військами за часів Першої Світової війни організував 1917–1918 рр. у Вільно і Мінську виставки білоруського мистецтва і підготував для них каталоги<sup>81</sup>. У пафосних словах німецького історика мистецтва відчуються враження першовідкривача: «Народне мистецтво Білорусі ще зіграє коли-небудь важливу роль в історії мистецтва. Країна ця

була колись кордоном між Східною і Західною Римською Імперією на Півночі Європи. Древній «Великий дніпровський шлях» приніс у цю саму землю останні сліди візантійської і давньогрецької художньої манери. У деяких господарських будівлях ми тут знаходимо основні форми грецького театру і храму. Також зустрічаються селянські двори, як, наприклад, в околицях Рогачова, планування яких нагадує елліністично-римські вілли. Відомі білорусько-литовські хрести у жодному разі не місцевого походження: ми впізнаємо у них форми античного настінного живопису, але форми стародавнього язичницького культу були тут, як це часто трапляється, християнізовані. Відомі білоруські пояси за своїм походженням сходять до грецької тенії. І хіба не дивно, наприклад, що ще до сьогодні білоруська селянка використовує штовхачі для крупи такої самої форми, яку ми бачимо на малюнку Полігнота в руках троянських жінок, що захищаються від нападу греків»<sup>82</sup>.

Але сам М. Щекотихін визнавав, що, «визначаючи відомий зв'язок білоруських художніх форм з античною культурою, Іппель виконує лише частину загальної задачі. Фактично, проблема ця більш складна, і мало ще виявити зв'язок тільки в одному напрямку». Білоруський мистецтвознавець вважав, що варто лише уважно розглянути будь-який відомий нам матеріал, щоб відразу визначити «величезну складність і в деяких випадках навіть заплутаність тих різноманітних зв'язків, які об'єднують пам'ятки білоруського мистецтва із загальним ходом розвитку як європейської, так і східної художньої культури»<sup>83</sup>.

М. Щекотихін цінував роботи Іппеля у першу чергу за те, що німецький дослідник побачив самотійність і цілісність білоруського мистецтва. Слід зауважити, що подібні оцінки М. Щекотихіним цих концептуальних положень Іппеля викликали, так само як і в більш пізні радянські часи, негативну реакцію. Відомі дослідники стародавнього зодчества Русі М. Воронін і П. Раппопорт писали, що М. Щекотихін «не приймає історичного факту єдності культури Давньої Русі у XI–XIII ст., яка лише пізніше, внаслідок ударів монголів і західних держав, розчленовується на три культури: російську, українську і білоруську. М. Щекотихін звеличує в своєму огляді статтю А. Іппеля «Про білоруське мистецтво». Цінність цього твору М. Щекотихін вбачає у тому, що автор розглядає

білоруське мистецтво як «самостійне явище», в якому виявляється художня творчість «особливого народу, на особливій території». У всьому цьому звучить неприкритий націоналізм»<sup>84</sup>.

До теми культурних впливів білоруське мистецтвознавство змогло знову звернутися вже значно пізніше. 1946 р. у Мінську дослідник архітектури **Іван Хозеров (Іван Хозераў)** (1889–1947) закінчив свою роботу «Білоруське і Смоленське зодчество XI–XIII ст.», яка майже півстоліття залишалася неопублікованою і вперше побачила світ 1994 р.<sup>85</sup> Відзначаючи безсумнівний факт запозичення візантійських культурних форм, переважно східних провінцій Візантійської імперії, І. Хозеров пише також про прагнення до підготовки своїх кадрів будівельників для спорудження численних храмів на Русі і художників для декоративного їх оздоблення згідно з вимогами церковного канону. Результатом стало здійснення у XII–XIII ст. численних варіантів своєрідної переробки архітектурних форм<sup>86</sup>. Цей процес збігався (або, краще сказати, був пов'язаний) з прагненням руських князів звільнити церковне управління на Русі від залежності з боку Константинопольського патріарха. За великим рахунком, Русь, прийнявши християнство з Візантії, не потрапила у політичну залежність від неї.

І. Хозеров бачить принципово новий підхід художників того часу до виконання художнього образу: якщо для середньовізантійського мистецтва характерна суха стилізація фізичного вигляду, то руським майстрам притаманне прагнення дати більш реалістичне тлумачення образу<sup>87</sup>. Так і в зодчестві, у результаті інтенсивного художнього життя з'являються храми, «архітектурні форми яких відрізняються значним різноманіттям, головне, принципово новим розумінням не тільки декоруму, а й композиційного і конструктивного начал, не схожих з конструктивною і художньою системами візантійських храмів»<sup>88</sup>. Одним з яскравих етапів подібного творчого шляху І. Хозеров вважав храми XI–XIII ст. на території сучасної Білорусі і Смоленщини.

Пізніше, готуючи для видання роботу І. Хозерова, до аналізу архітектурних пам'яток Полоччини звернувся археолог **Олег Трусов (Алег Трусаў)** (нар. 1954). Ще Микола Воронін відносив один з Бельчицьких храмів (на княжому дворі під Полоцьком) до типу триконхів<sup>89</sup>, поширених на Афоні, в Болгарії і Сербії з XII

до XVII ст.<sup>90</sup> У зв'язку з цим О. Трусов робить припущення, що давній Полоцьк мав безпосередні зв'язки з Візантією, тим більше, що полоцькі князі перебували там у вигнанні у першій половині XII ст. Звідти вони і могли привезти зодчого, який збудував храм-триконх<sup>91</sup>.

У 1987–1994 рр. була здійснена публікація 6-томного видання *«Гісторыя беларускага мастацтва»* (*«Історія білоруського мистецтва»*), яке повинно було підбити певний підсумок попереднього періоду розвитку білоруського радянського мистецтвознавства. Втім, автори дуже обережно підійшли до загальнометодологічних оцінок. Візантійська ж проблематика, крім конкретних, як би міг зауважити М. Щекотихін, скромних прикладів окремих артефактів, представлена найчастіше загальними фразами. Хоча основні тенденції були відображені.

Так, говорячи про Полоцьку архітектурну школу XI–XII ст., автори зазначають, що «менша залежність від київських традицій і зв'язки з Візантією при наявності власних досвідчених будівельних кадрів створили сприятливі умови» для її формування<sup>92</sup>. Хоча базою для становлення цієї школи слугували саме «візантійсько-київські архітектурні традиції»<sup>93</sup>, візантійський вплив, наприклад, у живописі XII ст. представники школи оцінюють як поширення «комнінівського стилю»<sup>94</sup>, про що свідчать фрески Бельчицького монастиря (Полоцьк).

Певний вплив на полоцьке мистецтво мав також романський стиль, сліди присутності якого помітні у фресках Єфросініївського монастиря (початок XII ст.)<sup>95</sup>. У цілому, що визнають автори *«Історії білоруського мистецтва»*, стилістичне співвіднесення білоруських пам'яток тієї епохи видається складною операцією. Місцеві майстри творчо переосмислювали, видозмінювали візантійські і романські форми. Оригінальне поєднання місцевих, візантійських і романських форм – найбільш характерна особливість багатьох пам'яток мистецтва Білорусі XI–XIII ст.<sup>96</sup> Це ж стосується і книжкових мініатюр: вже у XI ст. на білоруські землі потрапляли рукописи з мініатюрами романського стилю (Кодекс Гертруди), але у загальній стилістиці ще довгий час домінувала візантійська традиція (Туровське Євангеліє XI ст.)<sup>97</sup>. Щодо дрібної пластики, то питання про розмежування візантійських та давньоруських творів

остаточно не вирішене. Хоча прийнято вважати, що давньоруські пам'ятки майже ніколи не мали такої виразної античної основи у розумінні і передачі образу, як візантійські<sup>98</sup>.

З припиненням державно-політичного існування Візантії вплив її культурної традиції на Білорусь не скінчився. У фресках Благовіщенської церкви в Супраслі (на Підляшші) 1557 р. відчувається пізній візантійський вплив так званого Палеологівського ренесансу XIV–XV ст. і стилістично близьких сербських пам'яток монументального живопису в церкві Св. Трійці у Мансі (Північна Сербія)<sup>99</sup>. Втім, зміни у розвитку мистецтва відбувалися дуже значні. Мистецтвознавці доходять висновку, що, спостерігаючи за розвитком білоруського живопису XV–XVI ст., можна помітити, як формувалася нова місцева традиція, яка становила основу самобутньої художньої школи живопису. Якщо у XV – на початку XVI ст. іконопис і монументальний розпис були тут прямим продовженням візантійського та давньоруського мистецтва, то пізніше під впливом ренесансних настроїв ці види живопису набувають певної жанровості, етнографічності, збагачуються технікою декорацій західноєвропейського мистецтва. Все це надавало білоруському живопису яскравої самобутньої форми і створювало умови для формування національної школи<sup>100</sup>.

Для опису художньої культури Білорусі XV–XVI ст. мистецтвознавці, зокрема, **Юрій Піскун (Юрый Піскун)**, використовують багатобарвний мозаїчний образ<sup>101</sup>. У цій культурі поєднувалися стилістика традиційних художніх цінностей, заснованих на візантійсько-давньоруській спадщині, з новаціями західноєвропейської культури. Мабуть, одним з найсерйозніших питань залишається органічність цієї взаємодії. Певна переорієнтація країни у бік Заходу привнесла до культурного життя Білорусі зразки нових жанрів, створила умови для знайомства з іншими підходами до об'єкта художнього втілення, з іншими концепціями мистецького мислення. І мистецтвознавець бачить у цьому проблему вибору: до новацій можна було поставитися байдуже, розвиваючи власні стійкі стереотипи, які мали якості високих художніх зразків; не був виключений шлях заперечення власного досвіду, копіювання західної культурної моделі; нарешті, найбільш природнім у культурологічному плані був шлях синтезу, виборчого засвоєння новацій.

Загальний результат досліджень процесів розвитку художньої культури Білорусі, як і регіону всього ВКЛ XV–XVI ст. показує, що вони розвивалися за трьома напрямками:

1) поствізантійська лінія домінувала у тих видах і жанрах, де давньоруські й візантійські традиції були найбільш сильними і стійкими: у монументальному живописі, іконописі, ілюмінації рукописів, дрібній пластиці у XV ст. ця лінія була головною;

2) інша лінія, протилежна поствізантійській – лінія наслідування західноєвропейських зразків. На білоруських землях у цей період з'являються пізньоготичні, ренесансні пам'ятки;

3) третю лінію розвитку культури історики мистецтва визначають як лінію асиміляції і синтезу. Як яскравий приклад у цьому випадку наводяться празькі видання Франциска Скорини: це прагнення пристосувати західні форми до традиційного у Білорусі способу мислення, до ідейно-художніх принципів її культури того часу. В якості ілюстрації цього положення порівнюються дві гравюри – Альбрехта Дюрера «Свята Трійця» і «Трійця» з Книги «Буття» видання Скорини. Фахівці вважають, що гравер видань Скорини запозичив композицію і переробив західноєвропейський зразок відповідно до його східнослов'янських ідейно-художніх традицій: апокаліптичне наповнення дюрерівської гравюри перевтілено таким чином, щоб не лише в образі бога Саваофа, а й в образі трьох ангелів втілити ідею Трійці<sup>102</sup>.

Примітно, що ці спостереження були зроблені у виданні, що побачило світ у результаті реалізації програми «Франциск Скорина – великий білоруський просвітник-гуманіст, видатний діяч слов'янської культури», яка на початку 1981 р. була затверджена президією Академії Наук БРСР.

У 1990-х роках до проблеми місця візантійського мистецтва у світовій спадщині звернувся білоруський мистецтвознавець **Борис Лазука (Барис Лазука)**. У навчальному посібнику «*Гісторыя мастацтваў*» («*Історія мистецтв*»), підготовленому Б. Лазукою, центральним є положення, що «Візантія більшою мірою, ніж західні території Європи, зберегла, розвинула і перетворила традиції античності у мистецтві»<sup>103</sup>. Ось ця «трансляція античності» для Б. Лазуки є вирішальною у питанні прийняття слов'янським населенням Білорусі східного християнства: «У цьому бачилася

важлива спадкоємність між формами влади, спадкової Стародавньому Риму (світської: імператор – василевс) і культової (патріарх) у Візантійській імперії»<sup>104</sup>.

В узагальнюючих працях 1990-х років з історії білоруської культури, на диво, візантійська проблематика не знайшла належного відображення<sup>105</sup>. Проте вже на початку 2000-х років у своїй роботі *«Культура старажытнай Беларусі (ад засялення да сярэдзіны XIII ст.)»* («Культура стародавньої Білорусі (від заселення до середини XIII ст.)») **Сергій Парашков (Сяргей Парашкоў)** (нар. 1951) спробував дати відповіді на суперечливі явища культурної взаємодії раннього періоду історії Білорусі. З одного боку, автор традиційно визнає позитивну роль прийняття християнства, яке принесло «новий світогляд, іншу мораль і естетику, нові види мистецтва (культове зодчество, церковно-релігійний живопис)». С. Парашков далі підсилює загальнокультурне значення прийняття християнства, яке «приєднало наших предків до цивілізованих народів Європи, сприяло розширенню і поглибленню політичних і культурних взаємозв'язків з іншими країнами, у першу чергу з Візантією, спадкоємицею античної Греції, слугувало ідеологічному зміцненню політичного об'єднання східнослов'янських земель у державизмівства»<sup>106</sup>.

Але у міркуваннях С. Парашкова проявляється і криза концепції «впливу». Просто фразою про те, що «візантійський вплив на давньоруську державу і її культуру очевидний і доказів не потребує», автор обмежитися вже не може. С. Парашков намагається перевести ці міркування в іншу парадигму: «Але ні про яке візантійське засилення в культурі тут говорити не доводиться». І далі: «Візантійський вплив був не джерелом, а наслідком розвитку східнослов'янської культури, він був спричинений внутрішніми потребами давньоруського суспільства, його підготовленістю до сприйняття досягнень більш високорозвиненої культури»<sup>107</sup>. Крім того, як зазначає С. Парашков, візантійський вплив не був насильницьким, а «землі Київської Русі не були пасивними об'єктами його застосування, навпаки, вони відігравали активну роль у цьому процесі». Фактично, погляди автора солідаризуються з концепцією діалогу Юрія Лотмана. С. Парашков вказує, що «запозичені культурні досягнення піддавалися глибокій трансформації під впливом місцевих традицій,

творчо перероблялися і ставали надбанням самобутньої культури східних слов'ян»<sup>108</sup>. Крім того, як вважає С. Парашков, візантійський вплив не був всеохопним і постійним. Найбільш інтенсивні культурні зв'язки Київської Русі з Візантією спостерігалися у період з кінця X до середини XII ст. При цьому найбільш значним був вплив візантійської культури на вищі верстви суспільства, але його меншою мірою відчули широкі верстви населення. Найбільш же потужно цей вплив виявився у сфері церковної ідеології, канонічного права, релігійного мистецтва. Світська ж культура, на думку С. Парашкова, зазнала візантійського впливу меншою мірою, хоча перекладна світська література набула значного поширення. Крім того, помітна цікава тенденція у розвитку різних видів мистецтва: якщо в архітектурі з середини XII ст. візантійський вплив слабшає, то у живописі він був тривалим і стійким. Приклад роботи С. Парашкова показовий у тому сенсі, що він ілюструє частковий відхід білоруських культурологів мистецтвознавства від традиційної концепції культурних впливів і враховує діалогічність культурної взаємодії. Хоча сам термін «вплив» ще використовується.

У сучасному білоруському мистецтвознавстві візантійський вплив у X–XIV ст. розглядається в єдиному комплексі зі *східним*, розуміється як мистецтво Близького Сходу і Центральної Азії. У своєму рідкісному за спеціалізацією дослідженні **Кристина Лавиш (Крысціна Лавыш)** (нар. 1978) робить акцентований висновок, що у білоруському мистецтвознавстві проблема мистецьких зв'язків з Візантією «до останнього часу навіть не ставилася. Зазвичай розглядалися західні зв'язки і не приділялася увага східним, у той час як вони відіграли надзвичайно важливу роль у формуванні того мистецького середовища, в якому відбувався розвиток давньоруського мистецтва, і зокрема мистецтва середньовічних міст Білорусі»<sup>109</sup>. Під «Сходом» у цьому випадку розуміється Близький Схід (перш за все Сирія), Іран, Центральна Азія, Кавказ, Хазарія, Волзька Болгарія, кочовий степ. Для мистецтвознавців зі східною художньою традицією тісно пов'язана візантійська, яка увібрала на різних етапах розвитку низку мотивів і засобів художньої виразності східного мистецтва. Воно постійно зазнавало сильних імпульсів з боку близькосхідного та іранського мистецтва. Дослідники



говорять про «східне обличчя» Візантії. У такому випадку навіть «східні мотиви», під якими розуміють образотворчі мотиви, запозичені зі східного мистецтва, включають зокрема візантійські художні засоби, просякнуті низкою східних образів<sup>110</sup>. Для К. Лавиш певні артефакти є маркерами періоду візантійсько-східного впливу: нижня межа визначається першими зразками імпорту – шовковими тканинами і намистом, знайденими на археологічних пам'ятках Білорусі X ст., верхня – часом існування тератологічного стилю в рукописних книгах. Але насправді К. Лавиш не подолала замкнутих схем періодизації: присвятивши свою монографію добі X–XIV ст., вона все одно зазначає, що «становлення і розвиток єдиного кола східнослов'янської культури були тісно пов'язані з візантійським культурним простором, тому падіння Візантії 1453 р. може служити ще одним фактором, що визначає верхню хронологічну межу дослідження»<sup>111</sup>. Таким чином, обравши в якості верхньої межі дослідження XIV ст., автор проте не змогла уникнути цієї дати – 1453 р.

Книга К. Лавиш оживила давню дискусію про приналежність мистецтва Русі до західної або східної цивілізації. Дуже виразно ця проблема щодо сфери мистецтва була сформульована ще в другій половині XIX ст. Е. Віолле-ле-Дюком<sup>112</sup>. Французький дослідник, як вважається, перший у західноєвропейському мистецтвознавстві, виступив з обґрунтуванням оригінальності давньоруського мистецтва. Е. Віолле-ле-Дюк писав про багатоскладовий характер мистецтва Русі і відносив його не до західної, а до східної цивілізації. Це твердження викликало бурю дискусій у російському мистецтвознавстві. К. Лавиш проаналізувала основні погляди опонентів, а діапазон думок був тут дійсно широкий – від концепції Ф. Буслаєва про вирішальний вплив середньовічного Заходу на Русь до поглядів Н. Кондакова, який зауважував, що зв'язок давньоруського мистецтва зі Сходом і Заходом не перетворив його на придаток східної чи західної культури.

Щодо власне білоруського мистецтвознавства, то К. Лавиш зазначає слабку дослідженість теми культурних впливів Візантії і Сходу на розвиток мистецтва, при тому, що був накопичений певний емпіричний матеріал<sup>113</sup>. Підбиваючи підсумок власного дослідження мистецтва міст Білорусі X–XIV ст., К. Лавиш заува-

жує, що в усьому середньовічному мистецтві Європи, а особливо східнослов'янському, простежуються певні культурно-світоглядні паралелі зі східною і візантійською художньою культурою. Це виражається у зображенні предмета як символу, знака ідеї, що стоїть за ним. Таке розуміння привело до абстрактності зображення, умовності у передачі образу, подання подій поза часом і простором як вічних і незмінних. Цим розумінням обумовлена і специфіка засобів художньої виразності: площинність, локальний колір, статичність і симетричність композицій, підпорядкованих строгим рамкам канону. У художньому ремеслі середньовічних міст Білорусі мистецтвознавець знаходить низку образотворчих мотивів, запозичених із візантійського мистецтва, насамперед, зооморфних. А деякі іконографічні схеми і декоративні деталі візантійського мистецтва виявилися особливо популярними у східнослов'янській художній культурі<sup>114</sup>.

Слід визнати, що К. Лавиш опинилась у непростій методологічній ситуації. Постійно оперуючи поняттям «східнослов'янська культура», мистецтвознавець розглядала у першу чергу матеріали білоруських земель, одночасно визнаючи, що середньовічні міста Білорусі перебували на периферії культурного простору Південно-руських і Володимиро-Суздальських земель, «проте традиції і мотиви мистецтва східно-візантійського світу вельми відчутні в їхній художній спадщині»<sup>115</sup>. Крім того, сама проблема візантійського культурного впливу розпадається на кілька пластів. З огляду на те, яку важливу роль зіграло візантійське мистецтво у становленні мистецтва Русі, можна стверджувати, що багато східних зразків потрапили на Русь у візантійській редакції. Також видається можливим допустити проникнення мотивів східного походження як зі Сходу, в тому числі з Візантії, так і з Заходу, де йшов процес запозичення східних і візантійських зразків.

Таким чином, потік візантійського впливу на мистецтво білоруських земель у XI–XIII ст. не був таким потужним, як видавалося раніше. Безумовно, це стосувалося архітектури, живопису і книжкової справи. Але вже досить рано у Білорусі став відчуватися і романський вплив. Неможливо вивчати еволюцію розвитку мистецтва Білорусі XI–XIII ст. без урахування, крім візантійського, і романського стилю, і місцевих традицій. Візантійський вплив

тією або іншою мірою відчувався ще на початку XVI ст. Віяння Ренесансу і розвиток внутрішньої традиції створили у Білорусі в XVI ст. нову культурну ситуацію.

Наведені приклади з білоруської історіографії історії культури охоплюються старою парадигмою «візантійського впливу». Втім, є окремі приклади мистецтвознавчої літератури, в якій культурні реалії у Білорусі характеризуються як такі, що виникли як безпосередня апеляція до образу Візантії. Стосується це архітектури і містобудування, прикладом чого є перший том чотиритомного видання *“Архітэктура Беларуси: нарысы эвалюцыі ва ўсходнеславянскім і еўрапейскім кантэкстах”* (*“Архітектура Білорусі: нариси еволюції у східнослов'янському і європейському контекстах”*), присвячений IX–XIV ст. Слід зазначити, що заявлена у назві видання концепція досить штучна і слугує примусовому поділу східнослов'янської і європейської спадщини. Науковий редактор видання **Александр Лакотко (Аляксандр Лакотка)** (нар. 1955) звертається до традиційного прикладу соборів Святої Софії: «За умови спільності типологічної і стильової ідентичності своєму візантійському аналогу Софія Київської Русі виділяється точною відповідністю масштабів природного і архітектурного середовища»<sup>116</sup>. А сутність літургії в архітектурі собору Св. Софії у Константинополі виводиться з інших суспільних функцій, і «по суті, в її архітектурі синтезовані традиції Стародавнього Сходу (галереї, аркади, колонади) з традиціями античної архітектури (арка, купол)»<sup>117</sup>.

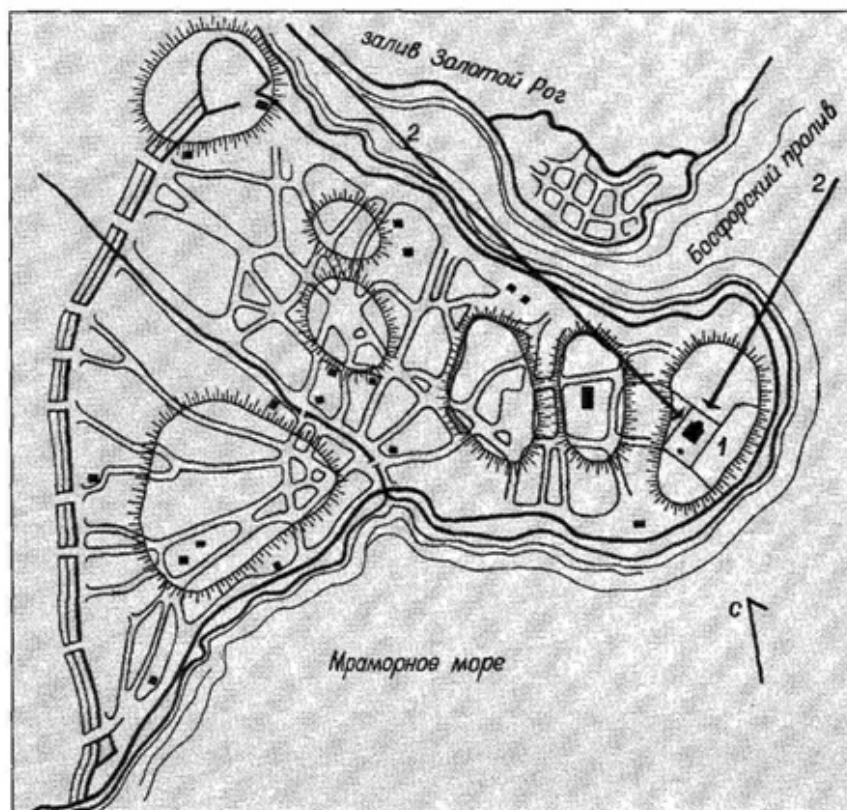
Автор нарисів «Містобудування Білорусі IX–XIV ст.» цього ж видання **Юрій Чантурія (Юрый Чантурыя)** (нар. 1949) йде далі, ніж просто пошук аналогій. Ю. Чантурія дотримується позиції, що для середньовічної людини в смисловому аспекті місто було співвіднесене з храмом: місто – це подоба просторого храму, храм – осередок міста<sup>118</sup>. У такому випадку, принцип сакралізації міського середовища у давньоруському містобудуванні включав використання символів, які є одночасно ідейними, функціональними і просторовими, частково запозиченими з формоутворення ранньохристиянських столиць – Єрусалиму, Риму, Константинополя. Але чи не занадто цілеспрямовано автор вбачає у практиці забудови східноєвропейських міст реалізацію сакрального задуму? Ю. Чантурія сам погоджується з тим, «що ознаки подібності, транс-

плантовані до східнослов'янського регіону з метою божественного освячення споруджуваного міста, сприйняття ним історичної слави давніх держав або звернення біблійних пророцтв, були багато-значними і досить вільно інтерпретувалися за збереження необхідної ідеї»<sup>119</sup>.

На білоруських землях найбільшу реалізацію символічно-теологічного задуму дослідник історії архітектури вбачає у Полоцьку. Розглядаючи семантичні основи сформування стародавнього Полоцька, Ю. Чантурія звертається до досвіду зведення Константинополя, який за наказом імператора Константина Великого отримав трикутну форму плану, обумовлену, зокрема, положенням міста на місці, що омивається з одного боку морем, а з другого – вузькою протяжною затокою (*Іл. 1, 2*). У подібній трикутній формі столиці Східної Римської імперії, крім вирішення суто містобудівної ситуації, бачиться символічне втілення догмату про Святу Трійцю<sup>120</sup>. Ідеалізуючи містобудівні риси, білоруський автор стверджує, що мисове положення Полоцька на злитті річок, як і Москви, визначило трикутну форму конфігурації його території ще у X–XIII ст. (*Іл. 3*).

У межах своєї концепції сакральності-просторового зведення міст Ю. Чантурія віднаходить ще одну паралель Полоцька з Константинополем. На думку дослідника, останній за зразком Риму споруджений на семи пагорбах, чому пізніше символічно уподібнилася і Москва XVI ст., яка об'єднала у своїх межах сім пагорбів або, скоріше, вбачаючи в їх якості високі прибережні частини плато<sup>121</sup>. Білоруський дослідник бачить підтвердження принципу смислової подібності на прикладі Полоцька: тут, починаючи з IX ст., у різні історичні періоди Ю. Чантурія простежує формування забудови на семи згруповано розташованих пагорбах і високих майданчиках плато<sup>122</sup>.

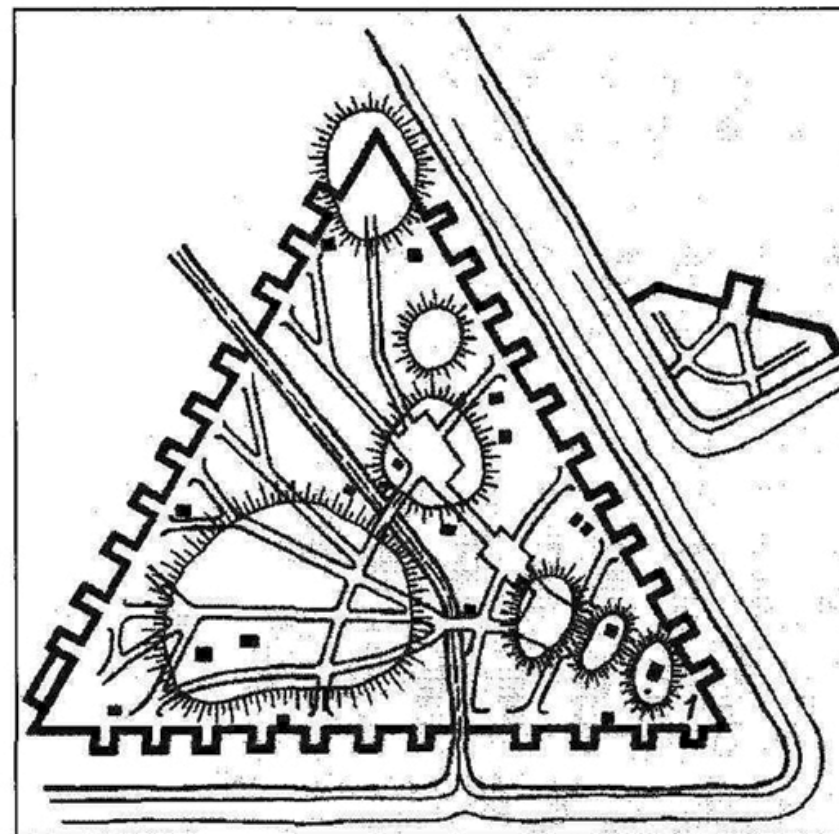
Але, на думку Ю. Чантурія, найбільш яскравою рисою, що пов'язує Полоцьк, столицю православного князівства, зі світовим центром східно-християнської релігії, став принцип розміщення Софійського собору на краю мису, на пагорбі у найдавнішій фортеці, відповідно – в дитинці і акрополі Константинополя. Візантійська Софія звернена південно-західним бічним фасадом до моря, а головним і північно-східним – до вузької криволінійної затоки Золотий Ріг. Полоцька Софія також бічним південним фасадом,



Іл. 1. Константинополь. Схема плану міста візантійської доби  
(за Михайлом Кудрявцевим):

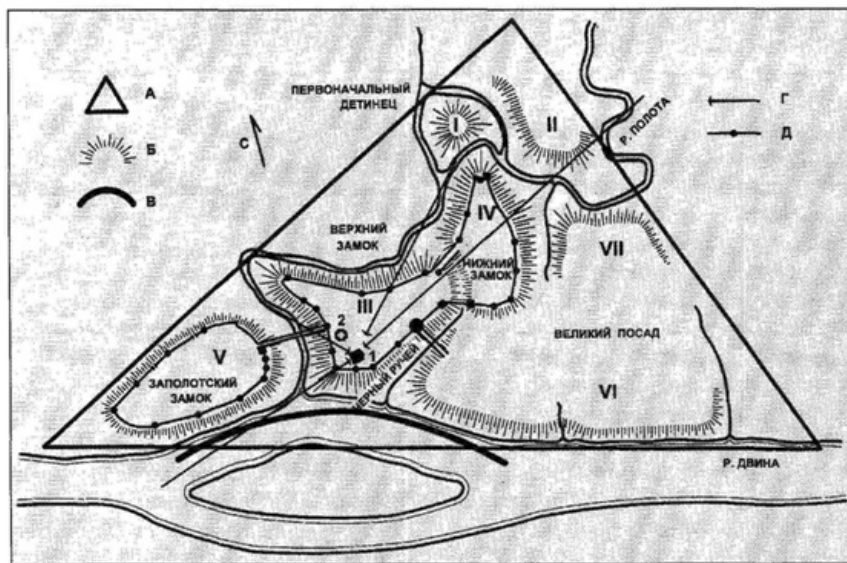
1. собор Св. Софії; 2. осьові видові напрями.

дещо розгорнутим на захід, була спрямована до широкої акваторії великої річки, а головним і північним, відхиленням на схід, – до вигину малої річки. Щоб вибудувати ідею сакральної наступності, Ю. Чантурія доводиться робити припущення в асоціативному ряді: у місці впадіння Полоти русло Двіни дугоподібно викривляється, що вбачається в іншому масштабі як вигнуті контури Мрамурового моря навколо частини європейського і малоазійського берегів. Центр дуги в обох випадках фіксує храм Св. Софії (Іл. 3)<sup>123</sup>.



Іл. 2. Ідеалізована схема композиції Константинополя  
(за Михайлом Кудрявцевим): 1. собор Св. Софії.

Нарешті, як символ подібності до всесвітньої святині Ю. Чантурія розцінює наближення умов сприйняття полоцького собору до сакрального зразка. Купол головного візантійського храму було видно на значній відстані з Босфорської протоки, завершуючи зорову перспективу уздовж його берегів і замикаючи вісь більш вузького простору затоки Золотий Ріг. Білоруському досліднику бачиться аналогічна специфіка огляду церкви в Полоцьку, що розташована у композиційному завершенні русла Двіни



**Іл. 3. Схема використання символів у просторовій організації Полоцька X–XIII ст. (за Юрієм Чантурією):**

А – трикутна форма конфігурації міста; Б – пагорби та підвищені прибережні части плато (I–VI); В – ідеалізоване окреслення берега;

Г – осьові видові напрями; Д – умовні контури фортечних стін та башт (за малюнком 1579 р.);

1 – собор Св. Софії; 2 – храм XI–XIII ст.

і на різних ділянках на замиканні долини Полоті з урвистими схилами.

Слід зазначити, що концепція символічно-богословського сприйняття містобудування багато у чому була сформована в Ю. Чантурія під впливом робіт історика російської архітектури Михайла Кудрявцева (1938–1993), який саме розглядав містобудівну структуру старої Москви як реалізацію сакрального плану<sup>124</sup>. Сам М. Кудрявцев був неординарною особистістю. Архітектор за освітою, він багато сил віддавав порятунку пам'яток архітектури, боровся проти повороту північних річок, зберігав і реставрував ікони, які потім передавав до православних храмів, допомагав відроджувати парафії. Одночасно у 1960–1980-ті роки він був близький до ро-

сійського патріотичного руху, входив до складу так званого «Російського клубу» Всеросійського товариства охорони пам'яток історії та культури. У цьому по-своєму антирадянському клубі, були дуже сильні антисемітські настрої – на єврейських активістів патріотично налаштована російська інтелігенція покладала відповідальність за божевільня Жовтня 1917 р.<sup>125</sup> Здається, сам Михайло Кудрявцев не був помічений у публічних антисемітських висловлюваннях. На прикладі містобудівної структури російської столиці він активно розробляв концепцію про Москву як про «Третій Рим», що стала у XVI–XVII ст. смисловою основою месіанських уявлень про роль і значення Московського царства як наступника Візантійської імперії.

При зовнішній привабливості концепції сакралізації простору Полоцька за зразком Константинополя слід визнати, що для її обґрунтування необхідне цілеспрямоване вибудовування рядів аналогій. Відчуття штучності подібних операцій не залишає читача у спокої. Але все ж центральний елемент цієї концепції не підпадає під ерозію скепсису. Мова йде про Полоцьку Софію.

У зв'язку з цим автор ще одного нариса з видання «Архітектура Білорусі» Тамара Габрусь (нар. 1945) зазначає, що будівництво Софійських соборів на східнослов'янських землях було не поодиноким актом, а цілеспрямованою програмою діяльності, по суті, присвятою Русі патронату Премудрості Божої – вищої сакральної ідеї. І саме в цій присвяті можуть бути відзначені паралелі між східнослов'янськими Софійськими соборами і Константинопольською Софією, але, у жодному разі, не в архітектурній композиції<sup>126</sup>. Дослідниця вносить суттєві корективи до вже традиційних уявлень про Полоцьку Софію (зокрема, ставить під сумнів п'ятинефність собору і долучення його до базилікального типу храмів). Т. Габрусь звертає увагу на ще одну незвичайну рису: на відміну від більшості храмів інших східнослов'янських регіонів, у Полоцької Софії метричним модулем є не грецький, а римський фут, як і в низці інших сакральних споруд Полоцького регіону<sup>127</sup>.

Говорячи про вплив візантійської культури і цивілізації на коди розвитку білоруських земель, історики та мистецтвознавці зазначали цей вплив ще на стадії формування державності та ранньому етапі її розвитку, але говорили про немов би вторинність цього впливу

порівняно з тим, як це склалося у Південній Русі, яку умовно можна назвати Київщиною, а точніше – Україною. При цьому західний (романський) вплив також відзначається вже на досить ранньому етапі – у IX–X ст. Робиться це або на противагу візантійському впливові або додатково до нього, залежно від історіософських вподобань самих авторів. Одна з останніх тенденцій – вибудовування сакрального простору стародавньої Білорусі відповідно до візантійських моделей, що значною мірою відбувається під впливом російської традиції і не стало остаточно переконливим.

### Філософська думка

Визнання роздвоєності білоруської культурної спадщини періоду Середньовіччя стало своєрідним трюїзмом в оцінках дослідників культури і естетики: «...неможливо не враховувати тієї істотної обставини, що Білорусія [прийняте раніше написання – О. Д.] зазнала одночасно східних (візантійських) і західних (латинських) культурних і релігійних впливів»<sup>128</sup>. Але ці слова були опубліковані на початку 1970-х років і містили певні новації або, точніше, відроджували старі концепції білоруської гуманістики, приглушені за роки терору в період правління Йосипа Сталіна. У зв'язку з цим дуже цікавим буде подивитися, як же оцінювався в узагальнюючому аналізі з історії естетичної думки ще тоді, в період так званої «відлиги», цей самий візантійський вплив.

Автори огляду зазначали протиріччя візантійської естетики, якій були властиві поєднання античної, ранньохристиянської і східно-азіатської традицій. Сутність краси вона вбачала або «у гармонії (у пропорції, в звукових і кольорних поєднаннях), або в інтенсивності простих елементів (яскравість світла, сяйво самоцвітів і дорогоцінних металів, чисті насичені кольори і т. п.)»<sup>129</sup>. Можна говорити про своєрідний «містичний матеріалізм» візантійського світогляду: пишність і велич, інтенсивність світла і кольору, літургія, що походять від східної традиції, своєрідне відтворення давньогрецької трагедії – все це призначалося для того, щоб через естетичне сприйняття створити стан містичного єднання з Богом<sup>130</sup>.

І, як вважають білоруські автори, давньоруському світосприйняттю більше відповідали візантійські, ніж західноєвропейські

(латинські) традиції. В якості ілюстрації наводиться легенда про хрещення Русі Володимиром, коли під час так званого «випробування вір» руські послы зупинили свій вибір на візантійському православ'ї під впливом саме естетичного сприйняття грецької літургії: «И придохом же в греки, и ведоша ны, идее же служат богу своему, и не свемы, на небе ли есмы были, ли на земли: несть бо на земли такого вида ли красоты такая, и недоумеем бо сказати; токмо то немы, яко онъле бог с человеки пребываетъ, и есть служба их паче всех стран. Мы убо не можем забытьи красоты тоя [виділено Е. Дорошевичем і В. Кононом – О. Д.], всяк бо человек, аще вкусить сладка, последи горести не принимаетъ, тако и мы не имам сде бытии».

Білоруський філософ **Володимир Конон (Уладзімір Конон)** (1934–2011) зауважував особливу роль східного, греко-візантійського християнського обряду, який був узятий за зразок під час Хрещення Русі і суттєво вплинув на всі сфери східнослов'янської культури: «Архетипи, канони і стилістика візантійського мистецтва були перенесені на слов'янський ґрунт і впродовж XI–XV ст. вписалися в контекст слов'янської традиції»<sup>131</sup>.

Як приклад тут можна навести «сприяння» виникненню місцевої літописної традиції перекладних візантійських хронік Іоанна Малали (VI ст.) і Георгія Амартола (IX ст.), популярних серед освічених людей Русі у XI–XIII ст. Всі ці хроніки однотипні за своєю структурою: починаються вони від Створення Світу, у вступній частині розповідається про Біблійну історію і минуле християнських народів, що належать до античної цивілізації, конспективно і некритично описується життя сусідніх з Візантією народів, зрештою, більш-менш послідовно описуються основні події візантійської історії<sup>132</sup>. Фактично за хроніками східні слов'яни познайомилися з античною міфологією, літературою, державним і цивільним ладом античності.

Разом з християнською релігією, Біблією і елліністичною культурною традицією прийшла з Візантії і адаптувалася популярна у Білорусі до кінця XIX ст. практика поетики і риторики. У середньовічний період тут переважали не лише світська поезія і красномовство, а її церковно-художні варіанти, не теоретична греко-римська наука риторики, яка приживеться у Білорусі пізніше – за доби

Ренесансу, Бароко і Класицизму, – а практична поетика і риторика у жанрах релігійно-просвітницького красномовства, молитов, канонів і акафістів<sup>133</sup>.

Слід окремо зазначити, що В. Конона цікавила культурна спадщина з точки зору естетики, яка у широкому сенсі свого поняття включає не лише філософську інтерпретацію мистецтва, а й здатність оцінювати буття і культуру відповідно до естетичних категорій. Проте в оцінках В. Конона відчувається і релігійний підхід до естетичної експертизи: «Християнське Середньовіччя відкрило народам слов'яно-балтійського регіону духовну сутність краси як божественного дару, духовної зміни і піднесення людини. Від християнського Середньовіччя починається наша державність, освіта, літературна мова, професійна художня творчість, перші форми естетичної та філософської рефлексії, засновані на єдності віри і знань»<sup>134</sup>.

Зазначаючи, що вітчизняна традиція «вельми швидко і успішно» долучилася до «колосального багатства візантійської і старослов'янської літератури і культури»<sup>135</sup>, як про це писав **Альфред Майхрович (Альфред Майхрович)** (1937–2004), білоруська філософська думка все ж не виробляла концепцій «трансляції імперії» і переважно залишалася вірною пошукам суверенного культурного статусу.

Проте пошук парадигми розвитку властивий білоруській філософській думці, що продемонстрував новий масштабний проект – «*Гісторыя філасофскай і грамадска-палітычнай думкі Беларусі*» («*Історія філософської і суспільно-політичної думки Білорусі*»), де розділ «На перетині культурних течій: проблема витоків білоруської середньовічної філософії» належить авторству **Валерія Еворовського (Валерій Евароўскі)** (нар. 1962). «Випробування вір» за князя Володимира автор якраз і розглядає як вибір парадигми і вважає, що обраний був проміжний варіант: з одного боку, відносно вільний від тотальної нормативності існування людської особистості, властивий ісламу і іудаїзму, а з іншого – варіант, «який прагне соборності і софійності і вступає у певний дисонанс з апостольськими заповідями, які взяла на озброєння римо-католицька церква»<sup>136</sup>. Останні ж розглядаються як орієнтовані на індивідуальну свободу особистості, на суб'єктивну моральну оцінку, незалежність церкви від державних структур.

В. Еворовський визнає, що православно-візантійський світогляд не може бути зведений до якогось монолітного комплексу, оскільки він містив низку напрямів, що постійно конкурували між собою: «Києворуські книжники могли знайти тут ідеї маніхейства та ісихазму, концепцію імператорської влади, орієнтованість на книгу як об'єктивне і основне джерело знань, акцентували на проблемі Богопомазаності»<sup>137</sup>. Саме ж візантійське православ'я у другій половині I тис. н. е. пережило серйозні трансформації: міфологічні образи, втративши свій онтологічний статус під тиском більш досконалих, з точки зору освічених людей тієї епохи, раціональних побудов християнських неоплатоників, не лише перетворювалися на красиві метафори, а й ставали «загальнозначущими знаками, своєрідними екзегетичними ключами, які у загальній системі християнської теології, з одного боку, були остаточними пунктами для непосвячених, з другого – початковими пунктами для розумового просування щаблями небесної й земної ієрархії для богообраних»<sup>138</sup>. Фактично, ми маємо справу з раціоналізацією вищих знань у системі візантійського православ'я, які залишалися долею небагатьох і, відповідно до піфагорійсько-неоплатонічної традиції, зберігали свою таємничість і були доступні тільки обраним.

Але у механізмі трансляції візантійської традиції на Русь існувала одна дуже важлива ланка, яку не можна ігнорувати за будь-яких культурологічних та історіософських побудов – це староболгарська культура. Привнесення візантійських культурних зразків відбувалося опосередковано, через переклади грецьких текстів старослов'янською мовою – «літературу-посередницю» за Дмитром Лихачовим. І тут виникає питання про успішність цієї «трансплантації» (ще один термін Д. Лихачова).

Методологічні основи для цієї дискусії були сформульовані російським філософом і релігійним мислителем Георгієм Федотовим (1886–1952) під час його «паризького періоду» (1925–1940). Г. Федотов вважав, що саме у давньоруському Києві було посіяно зерно «майбутнього трагічного розколу у російській культурі», яке багато російських істориків сприймали як «нашу велику національну перевагу», знак «органічності нашої культури»<sup>139</sup>. Мова велася про слов'янську Біблію і слов'янську літургійну мову. Г. Федотов надзвичайно цілеспрямовано виступив проти ізоляціонізму.

На перший погляд, слов'янська мова церкви полегшує завдання християнізації народу, не дає виникнути відчуженій від нього «грецькій» інтелігенції. Тут Г. Федотов ставить питання: «Так, але якою ціною?» І пояснює: «Ціною відриву від класичної традиції». Якщо великий Київ XI–XII ст. створювався на візантійському ґрунті, то за релігійним і матеріальним розквітом іноді важко побачити «основу шкоду» – наукова, філософська, літературна традиції Греції були відсутні. Переклади забезпечили практичні потреби: проповіді, життя святих, аскетику. Проте навіть богословська думка давньої церкви залишилася майже чужою для Русі. Що ж говорити про спадщину Греції язичницької? На Заході ж «у найтемніші століття його» (VII–VIII ст.) чернець міг читати римських істориків і Вергілія в оригіналі. «Треба було лише оволодіти цим чудовим ключем – латиною, – щоб ним відкрилися всі двері ...». Г. Федотов виголошує: «І ми могли б читати Гомера, філософствувати з Платоном, повернутися разом з грецькою християнською думкою до самих витоків еллінського духу і отримати як подарунок ... наукову традицію давнини»<sup>140</sup>. Доля розпорядилася інакше. Щоправда, Русь отримала у подарунок одну Книгу, найбільшу з книг, «без праці і заслуги», відкриту всім. Але ця книга повинна була залишитися єдиною.

В. Еворовський лише частково погоджується з іноді досить емоційними оцінками Г. Федотова. Це стосується, зокрема, і лінгвістичної компетенції ченців. Слідом за Г. Федотовим білоруський дослідник визнає, що між «київською інтелігенцією», з одного боку, давньогрецькою і давньоримською літературою, з другого, існував досить жорсткий бар'єр, а під час перекладу відбувався відбір, який відтинав все, що, на думку перекладачів, було непотрібним або навіть шкідливим для новонавернених християнських народів. Але, разом з тим, В. Еворовський робить важливе зауваження: стиль і світоглядна спрямованість давньоруської літератури виступали дисонансом з будь-якою традицією раціонального, з усім тим, що можна назвати схоластикою. У зв'язку з цим білоруський філософ ставить гостре і, одночасно, риторичне питання: «Чи існувала потреба у давньоруському суспільстві в тій літературі, на відсутність якої скаржитися професор Федотов?»<sup>141</sup>.

Як бачимо, новітня білоруська філософська думка, при всіх високих оцінках інтелектуальних досягнень візантійської цивілізації,

вельми стримано і навіть скептично пише про роль білоруської традиції у трансляції візантійської культури. При цьому досить сильний вплив на білоруських мислителів справив критичний напрям російської філософії.

<sup>1</sup> Карев Д. В. Белорусская и украинская историография конца XVIII – начала 20-х гг. XX в. в процессе генезиса и развития национального исторического сознания белорусов и украинцев. Вильнюс, 2007. С. 254.

<sup>2</sup> Ластоўскі В. Ю. Кароткая гісторыя Беларусі. Мн., 1992. (репринт с изд. 1910 г.). С. 5.

<sup>3</sup> Ігнатій (Микита Рангаве) обіймав патріарший престол у 847–858 та 867–877 рр. Під час прийняття Руссю християнства патріархом був Микола II Хрисоверг (979 / 980–991).

<sup>4</sup> Ластоўскі В. Ю. Кароткая гісторыя Беларусі. С. 58–59.

<sup>5</sup> Гнеўка Э. Ад рэдактара, [в] Ігнатоўскі У. М. Кароткі нарыс гісторыі Беларусі. Мн., 1991. С. 18.

<sup>6</sup> Ігнатоўскі У. М. Кароткі нарыс гісторыі Беларусі. С. 33.

<sup>7</sup> Ігнатоўскі У. М. Кароткі нарыс гісторыі Беларусі. С. 34.

<sup>8</sup> Ігнатоўскі У. М. Кароткі нарыс гісторыі Беларусі. С. 40.

<sup>9</sup> Пічэта У. І. Гісторыя Беларусі. Мінск, 2005. С. 49. (Scriptor universitatis).

<sup>10</sup> Пічэта У. І. Гісторыя Беларусі. С. 51.

<sup>11</sup> Сама фраза виглядала таким чином: «первое на Киев, та же на Чернигов, на Переаславль, на Полтеск...». Ймовірно, В. Пічета розпочинав відлік після Києва.

<sup>12</sup> Пічэта У. І. Гісторыя Беларусі. С. 52.

<sup>13</sup> Пічэта У. І. Гісторыя Беларусі. С. 62.

<sup>14</sup> Пічэта У. І. Гісторыя Беларусі. С. 75.

<sup>15</sup> Пічэта У. І. Гісторыя Беларусі. С. 84.

<sup>16</sup> Пічэта У. І. Гісторыя Беларусі. С. 70.

<sup>17</sup> Конан У. Рыцар беларускага Адраджэння // Станкевіч Адам. Выбранае. Мн., 2008. С. 18.

<sup>18</sup> Станкевіч А. Хрысціянства і беларускі народ (Спроба сінтэзу) // Станкевіч А. Выбранае... С. 25–26.

<sup>19</sup> Станкевіч А. Хрысціянства і беларускі народ. С. 45–46.

<sup>20</sup> Станкевіч А. Хрысціянства і беларускі народ. С. 46.

<sup>21</sup> Гісторыя Беларускай ССР: У 5 т. Т. 1: Першабытнаабшчынны лад на тэрыторыі Беларусі. Эпоха феадалізму. Мн., 1972. С. 68.

<sup>22</sup> Гісторыя Беларускай ССР. Т. 1. С. 99, 111.

- <sup>23</sup> Гісторыя Беларускай ССР. Т. 1. С. 106.
- <sup>24</sup> Гісторыя Беларускай ССР. Т. 1. С. 138, 262.
- <sup>25</sup> История БССР [Учеб. пособие для вузов] / Под ред. В. В. Чепко, А. П. Игнатенко. Ч. 1. Мн., 1981. – С. 39, 41, 52, 56, 66.
- <sup>26</sup> История БССР. С. 62.
- <sup>27</sup> История БССР. С. 65–66.
- <sup>28</sup> Нарысы гісторыі Беларусі. У 2-х ч. Ч. 1. Мн., 1994. С. 104.
- <sup>29</sup> Гісторыя Беларусі: У 2 ч. Ч. 1: Ад старажытных часоў – па люты 1917 г.: Вучэбны дапаможнік / Пад рэд. Я. К. Новіка, Г. С. Марцуля. Мн., 1998. С. 67.
- <sup>30</sup> Див.: *Смалянчук, Алякс.* Навошта Лукашэнка Трашчанок? [Рец.:] *Трещенок Я. И.* История Беларуси. В двух частях. Часть 1. Могилев, 2004. 296 с.; История Беларуси. В двух частях. Часть 2 / Под ред. Я. И. Трещенка. Могилев, 2005. 310 с. // *Arche*. 2006, № 3. С. 56–64.
- <sup>31</sup> *Трещенок Я. И.* История Беларуси: В 2 ч. Ч. 1. Досоветский период: Учебн. пособие для вузов / 2-е изд. Могилев, 2004. С. 42.
- <sup>32</sup> *Кривчик В. Ф., Можейко Н. С.* Старославянский язык. Мн., 1985. С. 14; *Каўрус А. А., Круталевіч М. М.* Стараславянская мова. Мн., 2005. С. 41.
- <sup>33</sup> *Сагановіч Г.* Нарыс гісторыі Беларусі ад старажытнасці да канца XVIII ст. Мн., 2001. С. 51–52.
- <sup>34</sup> Див. російський переклад книги, що вийшла друком 1979 р. англійською: *Оболенский Д.* Византийское Содружество Наций. Шесть византийских портретов. М., 1998.
- <sup>35</sup> *Сагановіч Г.* Нарыс гісторыі Беларусі... С. 52.
- <sup>36</sup> Див. огляди цієї дискусії: *Бернштейн С. Б.* Константин-Философ и Мефодий. М., 1984; *Павленко Н. А.* История письма. Мн., 1987. С. 193–195; *Истрин В. А.* 1100 лет славянской азбуке. М., 1988. С. 135–158.
- <sup>37</sup> *Хабургаев Г. А.* Старославянский язык. М., 1974. С. 30–31.
- <sup>38</sup> *Сагановіч Г.* Нарыс гісторыі Беларусі... С. 52.
- <sup>39</sup> *Limanowski B.* Dzieje Litwy. Warszawa, 1917. S. 28–29.
- <sup>40</sup> *Каўка А.* Тут мой народ: Францішак Скарына і беларуская літаратура XVI – пачатку XX ст. Мн., 1989. С. 131.
- <sup>41</sup> Гісторыя Беларусі: У 6 ч. Т. 1: Старажытная Беларусь: Ад першапачатковага засялення да сярэдзіны XIII ст. Мн., 2000. С. 286.
- <sup>42</sup> *Кравцевич А., Смоленчук А., Токть С.* Белорусы: нация Пограничья. Вильнюс, 2011. С. 18.
- <sup>43</sup> *Кравцевич А., Смоленчук А., Токть С.* Белорусы: нация Пограничья... С. 20.
- <sup>44</sup> *Кравцевич А., Смоленчук А., Токть С.* Белорусы: нация Пограничья... С. 23.

- <sup>45</sup> *Силова С. В.* Влияние Византии на культурное развитие и образ жизни горожан (XIV–XVI вв.) // *Гарады Беларусі ў кантэксце палітыкі, эканомікі, культуры*. Гродна, 2007. С. 245.
- <sup>46</sup> *Силова С. В.* Влияние Византии... С. 247.
- <sup>47</sup> [*Иаков (Домский)*]. Исторический очерк русского проповедничества. СПб., 1879. С. 768; *Знаменский П. В.* История Русской Церкви. М., 2000. С. 163.
- <sup>48</sup> *Силова С. В.* Влияние Византии... С. 248–249.
- <sup>49</sup> *Сілава С. У.* Византыйскі ўплыў на працэс хрысціянізацыі Беларусі (X–XV ст.) // *Хрысціянства у гістарычным лёсе беларускага народа: зборнік навуковых артыкулаў*. У 2 ч. Ч. 1. Гродна, 2009. С. 97–107.
- <sup>50</sup> *Силова С. В.* Влияние византийской южнославянской православной культурной традиции и историографии на процесс формирования исторического сознания белорусского общества в XIV–XV вв. // *Хрысціянства ў гістарычным лёсе беларускага народа*. Гродна, 2008. С. 65–66.
- <sup>51</sup> *Россия глазами русского*. Чаадаев. Леонтьев. Соловьев. СПб., 1991. С. 172–173.
- <sup>52</sup> *Силова С. В.* Влияние византийской южнославянской православной культурной традиции... С. 66–67.
- <sup>53</sup> *Бибиков М. В.* Византийская рукописная книга на Западе и Востоке // *Византия между Западом и Востоком. Опыт исторической характеристики*. СПб., 1999. С. 193.
- <sup>54</sup> *Mazal O.* Byzanz und das Abendland. Graz, 1981. S. 12.
- <sup>55</sup> *Турилов А. А.* «Своя античность» в русской книжности конца XIV – первой половины XVI века (к характеристике явления и термина) // *Древняя Русь. Вопросы медиевистики*. – 2009. № 3 (37). С. 115–116.
- <sup>56</sup> *Голубев О. Е.* Феномен “своей античности” в истории Великого княжества Литовского // *Studia Historica Europe Orientalis*. Вып. 3. Мн., 2010. С. 73.
- <sup>57</sup> *Голубев О. Е.* Феномен “своей античности”... С. 74.
- <sup>58</sup> *Ostrogorsky G.* History of the Byzantine State. New Brunswick, 1969. P. 27.
- <sup>59</sup> *Голубев О. Е.* Феномен “своей античности”... С. 79.
- <sup>60</sup> *Иванов С.* Второй Рим глазами Третьего: Эволюция образа Византии в российском общественном сознании [Электронный ресурс]. Режим доступа <http://polit.ru/article/2009/04/14/vizant/> (последний доступ: 10.02.2012).
- <sup>61</sup> *Хорошкевич А. Л.* Символы русской государственности. М., 1993. С. 27. Критика цієї версії: *Силаев А. Г.* Истоки русской геральдики. М., 2002. С. 89–90.
- <sup>62</sup> *Иванов С.* Второй Рим глазами Третьего...
- <sup>63</sup> *Хорошкевич А. Л.* Символы русской государственности... С. 22.



- <sup>64</sup> Голубев О. Е. Феномен “своей античности”... – С. 86.
- <sup>65</sup> Голубев О. Е. Феномен “своей античности”... – С. 88.
- <sup>66</sup> Марозава С. В. Уніяцкая царква ў этнакультурным развіцці Беларусі (1596–1839 гады). Гродна, 2001. С. 55–56.
- <sup>67</sup> Марозава С. В. Уніяцкая царква... С. 56.
- <sup>68</sup> Марозава С. В. Уніяцкая царква... С. 256.
- <sup>69</sup> Див. огляд дискусіі про місце коронацыі Міндовга: Дзярновіч А. Дзе адбылася каранацыя Міндоўга? Гісторыя дыскусіі // Дзярновіч А. Фрэскі гісторыі: Артыкулы і эсэ па гісторыі і цывілізацыі Цэнтральна-Усходняй Еўропы. Мінск, 2011. С. 8–24.
- <sup>70</sup> Мікульскі Ю. Увекавечанне міфа. Вакол помніка літоўскаму князю Міндоўгу ў Навагрудку // Беларуская думка. 2013. № 1. С. 69.
- <sup>71</sup> Мікульскі Ю. Увекавечанне міфа... – С. 74.
- <sup>72</sup> Hayward Jack, Barry Brian, Brown Archie. The British Study of Politics in the Twentieth Century. Oxford, 2003. P. 330.
- <sup>73</sup> Зверуго Я. Г. Верхнее Понеманье в IX–XIII вв. Мн., 1989. С. 68, 197–198; Гурэвіч Ф. Д. Летапісны Новгородок (Старажытнарускі Наваградак). СПб.; Наваградак, 2003. С. 65–68.
- <sup>74</sup> Див. детальнішае аналіз ціеі історыяграфічнай сітуацыі : Дзярновіч О. «Літва» і «Русь» как концепты беларускай історыяграфіі // Гістарычна-археалагічны зборнік. Вып. 22. Мн., 2012. С. 7–14.
- <sup>75</sup> Детальнішае про долю М. Шчакотыхіна і яго концепцыю див.: Ліс А. Мікола Шчакаціхін // Ліс А. Цяжкая дарога свабоды: Артыкулы, эцюды, партрэты. Мн., 1994. С. 243–343; Чэбан І. Уплыў даследаванняў М. Шчакаціхіна на развіццё сучаснага мастацтвазнаўства // Беларускае сучаснае мастацтвазнаўства і крытыка. Мн., 1998. С. 364–372.
- <sup>76</sup> Шчакаціхін М. Нарысы з гісторыі беларускага мастацтва. Мн., 1993. С. 4.
- <sup>77</sup> Шчакаціхін М. Нарысы з гісторыі беларускага мастацтва. С. 16.
- <sup>78</sup> Шчакаціхін М. Нарысы з гісторыі беларускага мастацтва. С. 17.
- <sup>79</sup> Лавыш К. А. Художественные традиции восточной и византийской культуры в искусстве средневековых городов Беларуси (X–XIV вв.). Минск, 2008.
- <sup>80</sup> Шчакаціхін М. Нарысы з гісторыі беларускага мастацтва. С. 77.
- <sup>81</sup> Wilna–Minsk. Altertümer- und Kunstgewerbe-Führer durch die Ausstellung der Zeitung der 10. Armee / Bearbeitet von Uffz. Dr. Ippel. Wilna, 1918; Каталог минской областной выставки древностей и изящных изделий / Составил у-оф. Д-р Иппель. Минск: Печать и издание «Газеты 10 Армии», 1918.
- <sup>82</sup> Ippel Albert. Zur weissruthenischen Kunst // Weissruthenien. Berlin, 1919. S. 94; білоруською моваю: Іппэль А. Беларускае мастацтва / Перакл.

- з ням. м. М. Байкова // Вольны Сыяг: Літэратурна-мастацкая і навуковая штомесячная часопісь. Годвыд. II, № 1 (3). Менск, 1921. С. 10–11; Іппэль А. Беларускае мастацтва / Перакл. з ням. м. З. Гарбаўца і М. Касцяровіча. Віцебск: Віцебскае Акруговае Таварыства Краязнаўства, 1925.
- <sup>83</sup> Шчакаціхін М. Нарысы з гісторыі беларускага мастацтва... С. 7–8.
- <sup>84</sup> Воронин Н. Н., Раппопорт П. А. Зодчество Смоленска XII–XIII вв. Л., 1979. С. 20–21.
- <sup>85</sup> Хозеров И. М. Белорусское и смоленское зодчество XI–XIII вв. Мн.: Навука і тэхніка, 1994. Рукопис работы збергаецца в архіве Інстытуту історыі НАН Білорусі (оп. 1, д. 46).
- <sup>86</sup> Хозеров И. М. Белорусское и смоленское зодчество... С. 20.
- <sup>87</sup> Хозеров И. М. Белорусское и смоленское зодчество... С. 21.
- <sup>88</sup> Хозеров И. М. Белорусское и смоленское зодчество... С. 22.
- <sup>89</sup> Триконх (від грецк. tri- три- і конха) – тип середньовічнаго хрысціянскага храму (чи яго східнай частіны): 3-пелюстковы план створаецца апсідамі, што прылягаюць з трох боків до квадратнаго у плане внутрышняго прымішчэння. Кónха – элемент даўньовізантыйскай храмавой архітэктуры у выглядзі напіввыступаючаго зі спорудзі сферичнаго куполу з невысокім барабаном.
- <sup>90</sup> Воронин Н. Н. К истории полоцкого зодчества 12 в. // Краткие сообщения Института археологии АН СССР. 1962. Вып. 87. С. 102–104.
- <sup>91</sup> Трусаў А. Вяртанне да вытокаў // Хозеров И. М. Белорусское и смоленское зодчество... С. 8.
- <sup>92</sup> Гісторыя беларускага мастацтва: У 6-ці т. Т. 1. Мн., 1987. С. 67.
- <sup>93</sup> Гісторыя беларускага мастацтва: Т. 1. С. 66, 79, 84; Сяліцкі А. А. Рэканструкцыя фрэсак Спасакага сабора ў Полацку. Мн., 1979. С. 100–101.
- <sup>94</sup> «Комнініўскі стиль» – мистецтва Візантыі часів правління імператараў з дынастыі Комнініў (1081–1185). У мистецтві комнініўскай добі домінуе вятончэнні і вышуканні стиль, які втіліў асновні прыныцы візантынзму. Всі пам’яткі цьога перыоду вятрыняюцца вятончэнаю красаю, інтэлектуалізмам, арыстакратычнэсцю. Антычнэ відчуття формы, пропорцій у мистецтві комнініўскай добі бездоганні, протэ слугуюць вятмогам максымальнаго одухотворэння формы. Важлівою асоблівэсцю комнініўскаго перыоду було збільшэння ареалу поширэння візантыйскай культуры.
- <sup>95</sup> Факт вятліву на жывопіс Білорусі візантыйскіх і романьскіх первннів є добрэ відомім і абгрунтаванім не ліше у білоруському, а ў у російьскому мистецтвазнавстві: Некрасов А. И. Очерки по истории древнерусского зодчества XI–XVII веков. М., 1936. С. 86; Монгайт А. Л. Фрески Спасо-Евфросиньевского монастыря в Полоцке // Культура Древней Руси. М., 1966.

- С. 140; *Лазарев В. Н.* Византийское и древнерусское искусство. М., 1978. С. 228.
- <sup>96</sup> Гісторыя беларускага мастацтва: Т. 1. С. 50, 122.
- <sup>97</sup> Гісторыя беларускага мастацтва: Т. 1. С. 89–90, 230, 235.
- <sup>98</sup> Гісторыя беларускага мастацтва: Т. 1. С. 101, 104–105.
- <sup>99</sup> *Рогов А. И.* Фрески Супрасля // Древне-русское искусство. Монумен- тальная живопись XI–XVII вв. М., 1980. С. 343; Гісторыя беларускага мас- тацтва: Т. 1. С. 184, 187.
- <sup>100</sup> Гісторыя беларускага мастацтва: Т. 1. С. 203.
- <sup>101</sup> Скарына і яго эпоха. Мн., 1990. С. 469.
- <sup>102</sup> Скарына і яго эпоха. Мн., 1990. С. 470.
- <sup>103</sup> *Лазука Б. А.* Гісторыя мастацтваў. Мн., 1996. С. 66.
- <sup>104</sup> *Лазука Б. А.* Гісторыя беларускага мастацтваў. У 2 т. Т. 1: Першабытны лад – XVII ст. Мн., 2007. С. 31.
- <sup>105</sup> *Див.: Лыч Л., Навіцкі У.* Гісторыя культуры Беларусі. Мн., 1996. С. 5–17.
- <sup>106</sup> *Парашкоў С. А.* Культура старажытнай Беларусі (ад засялення да сярэдзіны XIII ст.). Магілёў, 2003. С. 87.
- <sup>107</sup> *Парашкоў С. А.* Культура старажытнай Беларусі... С. 113.
- <sup>108</sup> *Парашкоў С. А.* Культура старажытнай Беларусі... С. 113
- <sup>109</sup> *Лавыш К. А.* Художественные традиции восточной и византийской культуры в искусстве средневековых городов Беларуси (X–XIV вв.). Минск, 2008. С. 3.
- <sup>110</sup> *Лавыш К. А.* Художественные традиции восточной и византийской культуры... С. 4.
- <sup>111</sup> *Лавыш К. А.* Художественные традиции восточной и византийской культуры... С. 4.
- <sup>112</sup> *Виолле-ле-Дюк Э.* Русское искусство. Его источники, его составные элементы, его высшее развитие, его будущность. М., 1879. Російський пе- реклад Н. Султанова з'явився через два роки, після видання в Парижі ори- гінальної версії книги.
- <sup>113</sup> *Лавыш К. А.* Художественные традиции восточной и византийской культуры... С. 17–18.
- <sup>114</sup> *Лавыш К. А.* Художественные традиции восточной и византийской культуры... С. 173.
- <sup>115</sup> *Лавыш К. А.* Художественные традиции восточной и византийской культуры... С. 174.
- <sup>116</sup> Архітэктура Беларусі: нарысы эвалюцыі ва ўсходнеславянскім і еўрапейскім кантэкстах. У 4 т. Т. 1. IX–XIV ст. Мн., 2005. С. 13.
- <sup>117</sup> Архітэктура Беларусі. Т. 1. С. 18.
- <sup>118</sup> Архітэктура Беларусі. Т. 1. С. 79.

- <sup>119</sup> Архітэктура Беларусі. Т. 1. С. 81.
- <sup>120</sup> *Бондаренко И. А.* Образ Нового Рима в архитектуре Москвы // Архитек- тура мира. М., 1994. Вып. 3. С. 87–92.
- <sup>121</sup> *Кудрявцев М. П.* Москва – Третий Рим. Историко-градостроительное исследование. М., 2007. С. 195.
- <sup>122</sup> Архітэктура Беларусі. Т. 1. С. 82–83.
- <sup>123</sup> Архітэктура Беларусі. Т. 1. С. 84.
- <sup>124</sup> *Кудрявцев М. П.* Москва – Третий Рим... С. 202–263.
- <sup>125</sup> *Платонов О. А.* Русское сопротивление: война с антихристом. В 2 т. М., 2010.
- <sup>126</sup> Архітэктура Беларусі. Т. 1. С. 136.
- <sup>127</sup> *Афанасьев К. Н.* Построение архитектурной формы древнерусскими зодчими. М., 1961. С. 59–72; Архітэктура Беларусі. Т. 1. С. 153.
- <sup>128</sup> *Дорошкевич Э., Конон Вл.* Очерк истории эстетической мысли Белору- сии. М., 1972. С. 22.
- <sup>129</sup> *Дорошкевич Э., Конон Вл.* Очерк истории эстетической мысли Белору- сии. С. 24.
- <sup>130</sup> *Tatarkiewicz W.* Historia estetyki. T. II: Estetyka średnowieczna. Wrocław; Warszawa; Kraków, 1967. S. 46.
- <sup>131</sup> *Конан У.* Гісторыя эстэтычнай думкі Беларусі. Т. 1: X ст. – 1905 г. Мн., 2010. С. 14.
- <sup>132</sup> *Конан У.* Гісторыя эстэтычнай думкі Беларусі. Т. 1. С. 45.
- <sup>133</sup> *Конан У.* Гісторыя эстэтычнай думкі Беларусі. Т. 1. С. 63–64.
- <sup>134</sup> *Конан У.* Гісторыя эстэтычнай думкі Беларусі. Т. 1. С. 418–419.
- <sup>135</sup> *Майхрович А. С.* Поиск истинного бытия и человека: Из истории фило- софии и культуры Беларуси. Мн., 1992. С. 31.
- <sup>136</sup> Гісторыя філасофскай і грамадска-палітычнай думкі Беларусі. У 6 т. Т. 1: Эпоха Сярэднявечча. Мн., 2008. С. 243.
- <sup>137</sup> Гісторыя філасофскай і грамадска-палітычнай думкі Беларусі. С. 244.
- <sup>138</sup> Гісторыя філасофскай і грамадска-палітычнай думкі Беларусі. С. 246.
- <sup>139</sup> *Федотов Г. П.* Новый град. Нью-Йорк, 1952. С. 17–18.
- <sup>140</sup> *Федотов Г. П.* Новый град. С. 18.
- <sup>141</sup> Гісторыя філасофскай і грамадска-палітычнай думкі Беларусі. С. 255.