



Леонід Тимошенко

САКРАЛІЗАЦІЯ ЛУЦЬКА І ОСТРОГА ВНАСЛІДОК ПОШИРЕННЯ ТОПОСУ “БОГОСПАСАЄМОГО ГРАДУ” (XVI – ПЕРША ПОЛОВИНА XVII СТ.)

Проблему символіки (топіки) ранньомодерних міст у сучасній історіографії порушила чи не вперше Наталя Яковенко у вже досить давній статті, опублікованій ще в 1995 році¹. Дослідниця простежила розробку символу *богохранимості* Києва у київській книжності 20-40-х років XVII ст. Контекстуалізація та порівняння з іншими символами та міфами дозволили Н. Яковенко з'ясувати, що тогочасні київські інтелектуали-книжники, прагнучи реанімувати стару легенду “матері руських міст”, поєднали її в нових умовах з ідеєю *богообраності* руського народу. Для періоду відродження Києва внаслідок відновлення православної ієрархії у 1620-1621 рр., ця концепція дуже прислужилася, оскільки пов'язувалася з іншою не менш гучним символом Києва – другого Єрусалиму і протиставлялася московській ідеї Москви – Третього Риму (у ній, до слова, був засигналізований символ Москви – другого Києва)². Н. Яковенко вважає, що озброєна “латинською наукою” Русь наздоганяла сусідів – поляків і чехів, пропонуючи свою, руську версію міфу “трансляції столиць” як одного з доказів безперервності й тяглості власного історичного буття. Для ранішої доби, зокрема, для XV ст., автор розглядела вживання топосу для Києва лише в касіянівській редакції Києво-Печерського Патерика. Надалі вона припустила, що в Києві перетворення “стольного” чи “славного” міста на “богоспасаємий” сталося у другій половині XVI ст., однак новий символ вживався спорадично (на жаль, документальні докази його присутності так і не були підтверджені). Варто також підкреслити, що Н. Яковенко не віднайшла суттєвої різниці

¹ Яковенко Н. Символ “Богохранимого града” у київській пропаганді 1620-1640-х років // *Mediaevalia Ucrainica: ментальність та історія ідей.* – Київ, 1995. – Т. 4. – С. 52-75 (доопрацьоване перевидання: Яковенко Н. Символ “Богохранимого града” у пам'ятках київського кола (1620-1640-ві роки) // Яковенко Н. Паралельний світ. Дослідження з історії уявлень та ідей в Україні XVI-XVII ст. – Київ, 2002. – С. 296-329).

² Пор.: Шумило С. Уявлення про Київ як “Другий Єрусалим” в церковно-суспільній думці Руси-України // *Із Києва по всій Русі: збірник матеріалів наукової богословсько-історичної конференції, присвяченої 1025-річчю хрещення Київської Руси-України* / [Під ред. митр. Переяслав-Хмельницького і Білоцерківського Єпіфанія (Думенка) та прот. В. Клоса]. – Київ, 2013. – С. 196-227.

між поняттями *богохранимий* і *богоспасаємий*, розглядаючи їх як синоніми. Значу, що в пропонованій дослідницькій перспективі ідеться властиво про топос богоспасаємого граду (далі – БСГ), позаяк топос *богохранимого граду* (далі – БХГ) не набув значного поширення.

Порушену тему продовжив Мирослав Трофимук, який порівняв коцепцію Наталі Яковенко з символізмами конституції Пилипа Орлика і дійшов висновку, що в ній певні “категорії національної культурної і політичної традиції” перебувають під Божою опікою, тобто, є “богохранимими”³. З найновіших праць, відзначу також дослідження Олени Матушек, яка акцентувала процес сакралізації Чернігова в середині – другій половині XVII ст., порівнюючи його з ідеєю святості Єрусалима, унаслідок чого в 1702 р. місто набуло статусу *богоспасаємого*, що було, на її думку, маркером переміщення центру релігійності з Києва до Чернігова⁴.

У сучасній російській історіографії символіку Москви як “царствующего града” дослідила Олена Ємченко, яка досить несподівано віднайшла приклад поширення згаданого топосу на територію України (Жовква, рукописна мінея 1617 р.)⁵. Щодо власних досліджень, то я поки що обмежився кількома доповідями на наукових конференціях та публікацією двох статей, в одній мені вдалося віднайти топос БСГ для Берестя⁶, в другій – простежити його поширення на території західних єпархій Київської митрополії⁷.

Загалом, Н. Яковенко задекларувала цілком слушне висхідне положення щодо походження символу *богохранимого граду*, який прийшов на Русь з Константинополя. Однак при цьому виникають закономірні питання: яким шляхом, в яких джерелах, і чи тільки через рефлексії книжників? Чи топос вийшов за межі Києва? Урешті, що означає поширення топосу *богоспасаємого граду*? Чи аналізований приклад є простим запозиченням, чи він все-таки демонструє унікальність?

³ Трофимук М. Еволюція поняття “богохранимості” у XVII ст. // Антипролог: збірник наукових праць, присвячених 60-річчю члена-кореспондента НАН України Миколи Сулими. – Київ, 2007. – С. 284-297.

⁴ Матушек О.Ю. Проповіді Лазаря Барановича в дискурсі українського Барокко: монографія. – Харків, 2013. – С. 12.

⁵ Ємченко Е.Б. “Царствующий град” в источниках XVI в. // От Древней Руси к новой России: юбилейный сборник, посвященный чн.-корр. РАН Я.Н. Щапову. – Москва, 2005. – С. 208-219; *Её же*. Москва – “святой град” в публицистических и литературных текстах Средневековья и Нового времени // Церковь в истории России. – Москва, 2007. – № 7. – С. 7-31.

⁶ Тимошенко Л. Сакралізація Берестя унаслідок отримання топосу Богоспасаємого града (за документальними джерелами кінця XVI ст.) // Берасцейскія кнігазборы: праблемы і перспектывы даследавання: матэрыялы і даклады III Міжнароднай навукова-практычнай канферэнцыі, Брэст, 22–25 верасня 2015 г. / Брэсцкі абласны выканаўчы камітэт, Брэсцкая абласная бібліятэка імя М. Горкага; [склад. А. М. Мясняніна]; пад агул. рэд. М. В. Нікалаева. – Мінск, 2016. – С. 150-159.

⁷ Тимошенко Л. Сакралізація міст Перемишльської і Холмської єпархій унаслідок поширення топосу Богоспасаємого града (XVI – перша половина XVII ст.) // Дрогобицький краєзнавчий збірник. – Вип. 21. – Дрогобич, 2019. – С. 221-230.

Назагал, найранішу фіксацію топосу БСГ для українських міст вдалося віднайти для Львова, причому у вірменських текстах другої половини XIV ст. (1364, 1374, 1383, 1388 pp.) – у них ідеться про “матір міст”, або “християнську *матір міст, що охороняється Богом*”⁸. Однак до власне києво-християнської релігійно-культурної традиції ця фіксація не належить. Наразі найдавніший зразок топосу, який відповідає встановленим критеріям, стосується Кам’янки Струмилової (1411 р., нотатка переписувача Тимофія Павловича на рукописному євангелії): “сописана сія книга гл[агол]емяя ев[ан]г[е]ліе тетръ во Б[о]гъ сп[а]саемъмъ мѣстѣ Каменцѣ Струмиловѣ”⁹.

Другий за хронологією приклад належить Києву (1462 р., друга касіянівська редакція Києво-Печерського патерика): “Похвала преподобному отцю нашому Феодосію, игумену Печерському, иже есть въ в богоспасаемом граде Киеве”¹⁰. Назагал, поява патерика пов’язується з візантійським літературним досвідом, тож закономірним є вивчення візантійських впливів, які транслювали на Русь топос БСГ.

Досить рання фіксація топосу уміщена в грамоті константинопольського патріарха Максима, якою затверджувалася ставропігія Києво-Печерського монастиря (14.VI.1481): “А знати имъ, тѣмъ архимандрытомъ Печерскимъ, старцомъ и братии, нашего патріашего благословеня и великихъ своихъ господарей, владѣющихъ великимъ княжаніемъ Рускимъ и Кіевомъ, богоспасаемымъ градомъ, онъже наречетъ мати градовъ Руское земли, а не инако”¹¹. У передмові до граматики “АДЕЛФОТΗΣ”, виданій у львівській братській друкарні 1591 р., віддано належне ролі східних патріархів, які опікувались місцевим релігійно-культурним відродженням. Цікаво, що в їх титулатурі акцентовано символіку міст – центрів-столиць Східної церкви: Єремія II (Транос) – архієпископ Константинополя “нового Рима”, Мелетій (Пігас) – патріарх великого “бжїя града” Александрії, Йоаким (Доу) – патріарх “Бжїя града” великої Антіохії, Софроній – патріарх “стого града” Єрусалима¹². Навипадково львівські братчики титулували в згаданій

⁸ Дашкевич Я. Давній Львів у вірменських та вірмено-кичапських джерелах // Україна в минулому. – Київ-Львів, 1992. – Вип. 1. – С. 9.

⁹ Боянівська М. Переписувачі книжок як культурні діячі України. XV – перша половина XVII ст. – Львів, 1994. – С. 30.

¹⁰ Книгу написав дячок Нестерець зі Сокала у домі Пречистої Богородиці в Лаврі преподобних отців печерських Антонія і Феодосія, “у богоспасаемом граде Киеве”, 7062 р., див. Абрамович Д. Києво-Печерський патерик (Вступ. Текст. Примітки). – Київ, 1931 (перевидання 1991 р.). – С. 86, 193. Про касіянівську редакцію Патерика див. докладніше: Ісіченко І., архієп. Києво-Печерський патерик у літературному процесі кінця XVI – початку XVIII ст. в Україні. Вид. 2-ге. – Харків, 2015. – С. 72-79.

¹¹ Архив Юго-Западной России. – Киев, 1859. – Ч. 1, т. 1. – С. 2. – № 1 (документ вписаний до луцької земської книги 1670 р.).

¹² Гусева А.А. Издания кирилловского шрифта второй половины XVI века. Сводный каталог. – Москва, 2003. – Кн. 2. – Рис. 116.4 (копія-промальовка тексту передмови).

передмові і своє місто “богохранимим”, пригадуючи перебування і діяння у Львові патріаха Йоакима в 1586 р.¹³

Для доби XV ст. виявлено фіксацію топосу БСГ для кількох російських міст: Твері (Устав церковний Єрусалимський, 1437-1438); Великого Новгород (Тріодь Цвітна, 1452); Великого Новгород і Пскова (Мінея служб. на жовтень, 1454)¹⁴. В XVI ст. вживання топосу БСГ в рукописній спадщині Московської Русі значно більше. Так, за джерельними даними, які зібрав Андрій Усачов, топос БСГ поширювався на такі міста: Галич (1509), Твер (1515, 1530, 1575/1576, 1593-1594/1595), Псков (1517, 1540/1541, 1547/1548, 1581), Біле Озеро (1520), Великий Новгород (1540/1541, 1553, 1581), Москва (1550, 1586/1587, 1589/1590), Суздаль (1550), Рязань (1557, 1569), Муром (1557, 1569), Воротинськ (1558), Ростов (1575), Кашин (1575/1576), Углич (1584), Вологда (1591) і Перм (1591)¹⁵. Простежуються поодинокі випадки вживання топосу БСГ винятково для Москви в стародруках XVI ст.: у виданнях друкаря Андроніка Тимофієва Невежи (Псалтир 1577 р.¹⁶, Тріодь Постна 1589 р. і Тріодь Цвітна 1591 р.)¹⁷. Всього виявлено вживання топосу БСГ для 15 міст Московії, число прикладів – 34. Незважаючи на виявлену чисельність, зауважу, що в московській релігійно-культурній традиції топос БСГ в XV-XVI ст., фактично, не набув значного поширення. Однією з причин явища, як видається, є те, що тут набув розвитку символ “царствующего града”, який також був трансльований з Візантії. Так, для Москви маємо його 15 фіксацій (1590/1591, 1593/1594 – сім разів в однотипних годовуновських Псалтирях, 1590, 1591, 1599/1600 – тричі), один раз – для Радонежа¹⁸. У ряді випадків, топос “богоспасаемого граду” вживається паралельно із символом “царствующего града”.

Протягом тривалого часу мені вдалося зібрати кілька десятків прикладів письмової фіксації топосу *Богоспасаемого граду*, які датуються XV – першою половиною XVII ст. і охоплюють 30 міст: Кам’янка Струмилова (1411), Київ (1462, 1481, 1616, 1620 тричі, 1621, 1624, 1625 тричі, 1625-1626, 1628, 1629, 1650), Вільно (1509, 1592, 1594 чотири рази, 1595, 1619 двічі), Львів

¹³ Гусева А.А. Издания кирилловского шрифта второй половины XVI века. – Кн. 2. – Рис. 116.3.

¹⁴ Записи писцов в датированных древнерусских рукописях XIII-XV вв. (из архива М.Г. Гальченко) // *Paleoslavica. International Journal for the Study of Slavic Medieval Literature, History, Language and Ethnology* / Ed. Alexander B. Strakhov. The Davis Center for Russian Studies, Harvard University. – 2003. – Vol. 11. – № 69. – P. 97; № 160. – P. 135; № 168. – P. 139.

¹⁵ Усачев А.С. Книгописание в России XVI века: по материалам датированных выходных записей. – Москва, 2018. – Т. 2. – С. 34, 58, 66, 76, 82, 106, 120, 164, 192, 207, 209, 223, 250, 261, 298, 304, 305, 317, 319, 327, 345, 350, 353, 369, 371, 372, 374, 376, 378, 380, 385.

¹⁶ Гусева А.А. Издания кирилловского шрифта второй половины XVI века. Сводный каталог. – Москва, 2003. – Кн. 1. – Рис. 63.3 (копія-промальовка фрагмента тексту).

¹⁷ Там само. – Кн. 2. – Рис. 109.2 (копія-промальовка тексту післямови); Рис. 115.2.

¹⁸ Усачев А.С. Книгописание в России XVI века... – Т. 2. – С. 180, 214, 300, 349, 350, 353, 369, 371, 372, 374, 376, 378, 380, 402, 404, 407.

(1574, 1590 двічі, 1591 чотири рази, 1592 тричі, 1595, 1607, 1614, 1627, 1628, 1636, 1639), Перемишль (1509, 1547, 1549, 1563, 1592, 1620, 1627), Самбір/Старий Самбір (1547, 1549, 1563); Берестя (1509, 1591 тричі, 1594 тричі), Луцьк (1463, 1509, 1525, 1587-1595, кін. XVI ст., 1620, 1623, 1624, 1632, 1640), Остріг (1509, 1525, 1580 двічі, 1581, 1586-1595, кін. XVI ст., 1606, поч. XVII ст.), Полоцьк (1509, поч. XVI ст.), Вітебськ (1509), Турів (1509, 1612), Пінськ (1509), Холм (1509), Володимир (бл. 1420, 1509), Смоленськ (1509), Дубно (1510-1539), Новогрудок (1583, 1589, 1590), Чернівці (1576), Снятин (1589), Підгайці (1589), Костянтинів (1599), Рогатин (1601), Могилів (1620), Брацлав (1626), Тернопіль (1602), Слуцьк (1620, 1629), Мінськ (1620), Супрасль (1630), Путивль (1616), Грубешів (1619)¹⁹. Число задокументованих фіксацій сягає трохи більше 100. Своєрідними рекордсменами виступають міста Львів, Київ, Вільно, Луцьк, Остріг і Перемишль, де топос БСГ набув значного поширення.

У більшості зібраних прикладів фіксується *богоспасаємий, а не богохранимий град*. Для киево-християнської релігійно-культурної традиції рубіжним можна вважати 1509 р., коли топос БСГ одразу набуває рис масового явища, що можна пояснити його вживанням в документах архиерейського собору, а саме в титулатурах єпископату. Так, статус міста з топосом БСГ “отримують” Вільно, Володимир і Берестя, Смоленськ, Луцьк і Остріг, Полоцьк і Вітебськ, Турів і Пінськ, Перемишль, Холм²⁰.

Деякі богоспасаємі гради були кафедральними містами або носили статус другої єпископської кафедри: Київ, Вільно, Новогрудок, Володимир і Берестя, Львів, Луцьк і Остріг, Полоцьк, Вітебськ і Могилів, Перемишль / Самбір, Холм, Пінськ і Турів, Смоленськ (майже всі вони були великими адміністративними центрами). Інші міста були некафедральними, однак більшість мала статус єпархіальних намісництв (протопопій) і авторитет значних релігійних центрів (наприклад, монастирських), як от: Мінськ, Супрасль, Слуцьк, Рогатин, Грубешів.

Тут вдруге помічаємо фіксацію топосу БСГ для Київської митрополичої кафедри. Якщо Н. Яковенко бачить у випадку Києва трансформацію *славного міста на богоспасаємий*, то я цього стосовно столярного міста Київської митрополії не підтверджую. Тим більше, що для кількох міст (наприклад,

¹⁹ Пошук прикладів використання топосу БСГ буде продовжуватись. З огляду на завдання цього дослідження і брак місця, перелік покликів на джерела тут не вказую.

²⁰ Соборъ, въ богоспасаемомъ градѣ Вильни бывшій // Русская историческая библиотека. – Санкт-Петербург, 1878. – Т. 4 (Памятники полемической литературы в Западной Руси. – Т. 1). – Стб. 5, 8. Прикметно, що тут джерело опубліковане за львівським братським виданням 1614 р. До речі, у ньому титул має таке транскрибування: “Соборъ, в Б[о]госпасаемомъ градѣ Вильни бывшій”. Опис видання див. Каталог кириличних стародруків Львівської наукової бібліотеки ім. В. Стефаника НАН України. – Львів, 2002. – Вип. 4: Видання друкарні Львівського Успенського ставропігійського братства (1591-1644 pp.) / Автори-уклад. О.М. Колосовська, С.В. Гацкова. – С. 25-26. – № 202-203.

Львова та Вільна) простежується паралельне вживання і топосу БСГ, і символу БХГ.

На території Візантії топос *богохранимого граду* фіксується в правилах Шостого Вселенського (III Константинопольського) собору, який відбувся в 680-681 рр. Тут перелічено ряд візантійських міст, що іменуються як “богохранімі і царственні”²¹. Про вживання топосу БСГ у Візантії поки що невідомо.

На мою думку, зібрані приклади поширення топосу БСГ цілком вписуються в теорію ієротопії, тобто сакральних просторів, артикульовану російським візантологом Алексеем Лідовим. Згаданий концепт, передбачає розгляд не предмету середньовічного погляду на світобудову, а простору, в якому побутує реальна присутність Бога, невіддільна від чудотворності. У своїх працях А. Лідов розглядає візантійський “благословенний град” як один із взірців сакральних просторів, що пізніше поширювалися й на Русь²². Концепція, що вкладається у формулу “Святий Лик – Святе Письмо – Святі Врата”, названа автором “образом-парадигмою”. В її основі знаходиться християнське уявлення про злиття в один просторовий образ чудотворної ікони, божественного тексту і священних врат. Виявляється, що першоприкладом згаданого злиття було сирійське місто Едеса (до речі, воно згадується в наведених правилах Шостого собору), в якому зберігся єдиний відомий власноручний лист Ісуса Христа до місцевого царя Авгара (Авгара V Уккама)²³. Разом з Мандаліоном – нерукотворним портретом Христа, текст цього листа зливався з його образом в єдину ікону. Відтак, Едеса отримала статус першоміста християнського світу, яке користувалось особистим благословенням Христа і небесним захистом. Під час персидських нападів біля міських воріт здійснювались богослужіння, які захистили жителів Едеси (для цього виносився текст листа). Наприкінці IV століття городян створили місце виняткової святості, в якому здійснювались особливі богослужіння і регулярно відтворювалось особливе благословення Христа місту. Копії листа, врешті, пробилися назовні. Вже в V ст. захисні написи на міських воротах з текстом Христа до Авгара отримали велике поширення в християнському світі²⁴. А. Лідов вказує на три рівні почитання святого

²¹ Правила Святого Вселенського 6 Собора: <http://simvol-veri.ru/xp/pravila-svyatogo-vselen-skogo-6-sobora.html> [відвідано 16.06.2019 р.].

²² Лідов А. Пространственные иконы и образы парадигмы в византийской культуре. – Москва, 2009. – С. 133-158.

²³ Лист вважається апокрифом, тобто таким, що не визнається офіційною церквою. Згідно з традицією, Христос у ньому відповідав Абгарові, який запросив Ісуса прибути до Едеси і зцілив Його від тяжкої хвороби. Згадана кореспонденція постала правдоподібно в сирійськомовному середовищі бл. III ст., її відголоски уміщені в так званій “Науці Аддая”, див. Romaniuk K. Апокрыфы. II Nowy Testament // Encyklopedia katolicka. – Lublin, 1995. – Т. 1. – S. 764.

²⁴ Про місце і роль Едеси в поширенні християнства див. докладніше (включно з літературою предмету): Wójcuk M. Edessa // Encyklopedia katolicka. – Lublin, 1995. – Т. 4. – S. 658.

місця: святий текст, особливий предмет-реліквія і сакральний простір воріт, освячених пронесенням через них листа. Всі разом вони склали відповідний сакральний комплекс “благословенного граду”²⁵. Прикметно, що лист Христа до Авгара цитувався в давній українсько-білоруській літературі, наприклад, в рукописному Соборнику кінця XVI ст.²⁶, а також космографічній частині Соборника початку XVII ст.²⁷

Розважаючи над походженням символу, який прийшов на Русь з Константинополя, зауважу, що його поширення в ареалі киево-руського християнства східними патріархами (приклад Києва, Львова та інших міст) документально зафіксовано протягом всього досліджуваного часу, починаючи з XV ст. В XVII ст. топос поширював патріарх Теофан, який під час своєї короткої місії в 1620-1621 рр. відновив православну ієрархію Київської митрополії. Серед київських митрополитів топос поширювали Йосиф (Солтан), Онисифор (Дівочка), Михайло (Рагоза), Йов (Борецький), Ісайя (Копинський) і Сильвестр (Косов), середовище єпископату представлене лише луцьким і острозьким єпископом Кирилом (Терлецьким) та львівським єпископом Єремією (Тисаровським). Середовище парафіального духовенства репрезентують поки що поодинокі особи.

Досить цікаві рефлексії виникають при подальшому аналізі типології джерел, у яких фіксується вживання топосу БСГ. Найбільше прикладів виявлено в текстах Святого Письма та іншої релігійної літератури. Тут ідеться про книжкове походження топосу на підставі його виявлення в стародруківаних та рукописних текстах: біблійних, літургійних, канонічних, житійних, поминальних та ін. Кілька випадків вживання топосу маємо в титулах, передмовах, післямовах чи колофонах релігійних книг. До релігійного типу джерел варто віднести і фіксації топосу в ухвалях церковних соборів різного статусу (наприклад тих, які відбулися у Вільні, Бересті, Львові та Грубешові), листах та декретах ієрархії (патріархів Східної церкви, митрополитів та місцевих єпископів) і священників, документах церковних братств. Щодо ролі останніх у поширенні топосу, то за винятком віленських братств Св. Трійці й Св. Духа. Інші мирянські організації (у тому числі такий визначний лідер братського руху, як львівська Успенська ставропігійська спільнота) його не практикували²⁸. Виявлені записи кількох світських осіб були

²⁵ Лидов А. Пространственные иконы и образы парадигмы в византийской культуре. – С. 136-143.

²⁶ Свенціцкий І. Опис рукописів Народного Дому з колекції Ант. Петрушевича. – Львів, 1906. – Ч. 1. – С. 177-178. – № 193.

²⁷ Там само. – Львів, 1911. – Ч. 2. – С. 105. – № 59.

²⁸ Як курйоз слід сприймати фразу з листа львівських братчиків до московського царя Федора Івановича з проханням милостині на побудову церкви, що згоріла: “...купно со православною и Богохранимою самодержавною ти царицею Ириною...”; “Богохранимому, свѣтлѣ сияющему, благочестивому, православному царю Феодору Іоановичу самодержавному...” (Архив Западной России. – Санкт-Петербург, 1851. – Т. 4. – С. 47, 49. – № 34). Як бачимо,

зроблені на примірниках Апостолів, Євангелій та іншої (богослужбової) літератури. Їх паралельна фіксація в джерелах церковних братств і листуванні православних магнатів є вкрай важливою, оскільки ідеться не тільки про “директивне” впровадження символу з боку представників “нормативного християнства”, а й про його засвоєння в середовищі вірних. Відтак, можемо з певністю стверджувати, що досліджуваний топос поширювався і вживався в різних середовищах протягом тривалого періоду.

Кілька виявлених прикладів характеризують ширший сакральний простір, аніж суто міський. Так, в ухвалі Віленського собору 1509 р. мовиться про весь християнський ареал “богоспасаемое митрополіи Кієвское и всея Руси”²⁹. У соборній грамоті православного собору 8 жовтня 1596 р. про екскомунікацію зі святительського сану митрополита Михайла (Рагози) та інших владик-відступників окреслюється ціла “єпархія” (вочевидь, митрополіча архієпархія, яка обіймала найбільшу територію митрополії): “въ той Богомъ сохраняемой епархії”³⁰. Тут бачимо рідкісний зразок поширення топосу на увесь простір Київської церкви. Зафіксовано поки що два приклади побутування топосу на рівні сіл; перший пов’язаний із Дичками поблизу Рогатина (Львівська єпархія), другий – із Верхратою коло Потилича (Холмська єпархія)³¹. 1 червня 1586 р. у грамоті антиохійського патріарха Йоакима на ставропігію для Львівського братства повідомляється, що він прибув в “землю рускую, во господство богохранимаго и христоролюбиваго Стефана короля”³² (ідеться про дуже рідкісний приклад поширення топосу *богохранимости* на територію цілої Речі Посполитої).

Вибір Луцька й Острога для спеціального аналізу, а також їх об’єднання в спільний предмет дослідження, до певної міри є закономірним. Разом із Володимиром вони були найбільшими на Волині релігійними центрами, столицями Луцької і Острозької єпархії Київської митрополії. Саме тут розміщувалися кафедральні собори: головний – Св. Йоана Богослова в Луцьку і “дочірній” – Богоявленський в Острозі. Вживання топосу БСГ для цих міст є багатократним, у кількох випадках – спільним. Окрім Луцька й Острога на

лідери місцевого мирянського середовища наділяли символом “богохранимости” радше московське православ’я, а не власну традицію. У львівському братському колі фіксується лише один описаний вище приклад вживання топосу *богохранимости* Львова (сказане стосується і луцького Хрестовоздвиженського братства).

²⁹ Соборъ, въ богоспасаемомъ градѣ Вильни бывшій. – Стб. 5.

³⁰ Архив Западной России. – Т. 4. – С. 141. – № 104. Джерело має назву “Екфонима” і є іншим варіантом ухвали православного собору, широко відомої під назвою “Апофазис”. Див.: *Тимошенко Л.* Берестейська унія 1596 р. – Дрогобич, 2004. – С. 163-165. – № 7. В “Апофазисі” концепт “Богомъ сохраняемой епархії” відсутній.

³¹ Katalog druków cyrylickich XV-XVIII wieku w zbiorach Biblioteki Narodowej / Oprac. Z. Żurawska, Z. Jarosiewicz-Pieresławcew. – Warszawa, 2004. – S. 20 (№ 5), 58 (№ 51).

³² Див. публікацію джерела: Привілеї національних громад Львова (XIV-XVIII ст.) / Упоряд. М. Капраль. – Львів, 2000. – С. 500. – № 1 (170).

Волині він віднотований (одноразово) ще тільки для двох міст: кафедрального Володимира (1509)³³ і провінційного Костянтинова (1599)³⁴.

Найраніша волинська фіксація топосу виявлена на полях рукописного “Сборника” другої половини XV ст. Відповідна маргіналія містить згадку про те, що книга була переписана 1462 року з наказу “пречистенського” ігумена Єфрема Новгородця³⁵ у “Б[о]гом сп[а]саемом градѣ Лоуцку”³⁶.

Уперше обидва міста постають у зв’язці в ухвалі Віленського собору 1509 р., який був проведений під орудою митрополита-реформатора Йосифа (Солтана). Властиво, в джерелі уміщений список кафедральних «столів», єпископи яких були учасниками події: собор зібрав владика Йосиф “съ преподобными єпископы богоспасаемыхъ градовъ”, у т.ч. з Луцьком і Острогом³⁷. Так було започатковано вживання топосу БСГ в титулатурі церковних єрархів.

Наступна джерельна згадка, яка так само вказує на щільний зв’язок між Луцьком та Острогом, – документ про обмін церковного маєтку “Св. Дмитра” Дем’яново, наданий церкві Федором Михайловичем Чорторійським, на приватаний маєток Коршово. Обмін відбувся у 1525 р. зі згоди (а можливо, й ініціативи) владика Кирила³⁸, який у документі велично титулований єпископом “Богом спасаемыхъ градовъ Луцька и Острога”³⁹.

Луцьк і Остріг спільно згадуються у так званій ставленій грамоті єпископа Кирила (Терлецького), виданій в друкарні Мамоничів між 1587 і 1595 рр. Прикметно, що джерело дає дві фіксації топосу БСГ: спочатку владика титулується як єпископ “б[о]госпасаемыхъ градовъ Луцкыи и Острозкїи”, а в кінці тексту зазначено, що документ створений “оу б[о]госпасаемомъ градѣ”⁴⁰. Назва цього “града” не вказана, однак можна припустити, що окреслення стосується обох міст.

³³ Соборъ, въ богоспасаемомъ градѣ Вильни бывшій. – Стб. 7 (Ухвала Віленського собору 1509 р.).

³⁴ Список кормчої авторства Петра Яневського, який підготував книгу “въ богоспасаемомъ граде Константинове”, див. *Мицько І.З.* Острозька слов’яно-греко-латинська академія (1576-1636). – Київ, 1990. – С. 123.

³⁵ Очевидно, ідеться про монастир Успення Пресвятої Богородиці, однак Сергій Горін згаданого ігумена Єфрема не фіксує, див. *Горін С.* Монастирі Луцько-Острозької єпархії кінця XV – середини XVII ст.: функціонування і місце у волинському соціумі. – Київ, 2012. – С. 261-262 (перелік настоятелів монастиря).

³⁶ Записи писцов в датированных древнерусских рукописях XIII-XV вв. (из архива М.Г. Гальченко). – Р. 118. – № 128. “Сборник” зберігається в збірці Бібліотеки Російської академії наук у Санкт-Петербурзі.

³⁷ Соборъ, въ богоспасаемомъ градѣ Вильни бывшій. – Стб. 5.

³⁸ Ідеться про єпископа Кирила, який урядував в 1495-1526 рр., див. *Блажейовський Д.* Єрархія Київської Церкви (861-1996). – Львів, 1996. – С. 192.

³⁹ Центральний державний історичний архів України у Києві. – Ф. 25, оп. 1, спр. 122, арк. 670. Висловлюю принагідну подяку Ігореві Тесленкові за підказку цього важливого джерела.

⁴⁰ *Гусева А.А.* Издания кирилловского шрифта второй половины XVI века. Сводный каталог. – Кн. 2. – С. 748. – № 105.

Насамкінець, Луцьк і Остріг зазначені в грамоті князя Любарта Гедиміновича, датованій 8 грудня 1322 р., яка вважається беззаперечним фальсифікатом, створеним, вірогідно, наприкінці XVI ст. Джерело засвідчує дарування кафедральному собору Св. Йоана Богослова (єпископу Климентію) ряду сіл. У формулярній частині, яку можна вважати повчанням для єпископа, чітко вказано, що він має право “архимандриты благословити, игумены наставляти, попы и дьяконы совершати”, поміж іншим, і “в б[о]госпасаемых городехъ в Луцку и в Остроже”⁴¹. У зв’язку зі створенням тексту в кінці XVI ст., можна припустити, що топонім БСГ був ознакою саме цієї епохи, а не доби Любарта Гедиміновича.

З кінця 70-х років XVI ст. топонім БСГ культивується майже винятково в Острозі, що пов’язується з діяльністю місцевої друкарні (у ширшому значенні – академії). Так, уже на початку Букваря 1578 р. бачимо використання добре відомого для інших міст топоніму “славного” і “отчизного” граду. У тексті пам’ятки зазначено, що князь Василь-Костянтин Острозький влаштував друкарню і школу “въ своемъ отчизном и славномъ градѣ Остроже. Еже есть лежащїи въ земли Волынстеи”⁴².

Новий Заповіт 1580 року, видання якого забезпечив той самий магнат, також побачив світ “въ б[о]г[о]спасаемом градѣ его ѿчизном Острожѣ”⁴³. Тут спостерігається паралельне вживання двох топонімів – “отчизного” і “богоспамаемого” граду. Безсумнівно, що другий з них Іван Федоров переніс зі свого львівського “Апостола”, в післямові якого виразно сказано, що друкар прийшов до “б[о]госпасаемого града, нарицаемого Лвова”⁴⁴. Прикметно, що в заблудівських виданнях того ж майстра домінує топонім “славного” міста. В обох наведених випадках (львівському і острозькому) топонім БСГ варто пов’язувати з виданням текстів Святого Письма, але, зрозуміло, не тільки.

Вдруге в острозькій книжності топонім БСГ з’являється в “Книжці” Тимофія Михайловича 1580 р. Так, на титульному аркуші вказано місце друку: “На-

⁴¹ Грамоти XIV ст. / Упорядкування, вступна стаття, коментарі і словники-показчики М.М. Пешак. – Київ, 1974. – С. 22. – № 6; *Купчинський О.* Акти та документи Галицько-Волинського князівства XIII – першої половини XIV століть. – Львів, 2004. – № 20. – С. 694. В обох випадках транслітерація цитованого фрагменту має несуттєві відмінності. Олег Купчинський представляє вичерпні аргументи, які доводять неавтентичність грамоти. – Там само. – С. 683-691.

⁴² Цит. за фотокопією титульної сторінки, див. *Бондар Н., Ковальський М.* Буквар (Острог, 1578) // Острозька академія XVI-XVII ст. Енциклопедія. – Острог, 2010. – С. 66.

⁴³ Цит. за копією-промальовкою фрагменту книги, див. *Ісаєвич Я.Д.* Літературна спадщина Івана Федорова. – Київ, 1989. – С. 123.

⁴⁴ Там само. – С. 94. У московських та заблудівських виданнях Федорова вживаються інші символи міст, наприклад, “царствующего града” Москви (Апостол 1564 р.) чи “отчизного” міста Заблудова (Учительне євангеліє 1569 р. і Псалтир з Часословцем 1570 р.). На окресленому тлі яскраво видно новаторство львівських та острозьких видань Івана Федорова.

печатана в б[о]го сп[а]саемомъ градѣ Острозѣ Іоанномъ Федоровичемъ”⁴⁵. Нагадаю, що згадане видання є конкорданцією до Нового Заповіту.

З передмови до знаменитої Острозької Біблії 1580/1581 р. дізнаємося, що книгу надруковано в “б[о]го сп[а]саемом и домо началном градѣ моем Острозѣ”⁴⁶, тоді як у першому варіанті післямови місце її видання – “въ б[о]го сп[а]саемомъ градѣ его ѡтчизном Острозѣ”⁴⁷. У другому варіанті післямови дещо несподівано вживається топонім *богохранимого граду*: “въ б[о]го хранимомъ градѣ Острозѣ”⁴⁸. Чи свідчить ця вибірка про синонімічність вживання обох топонімів в острозькій книжності, сказати поки що важко.

Ще один факт книжкового вживання топоніму БСГ відстежується в острозькому Маргариті, виданому 16 липня 1595 р. Вже досить звично, топонім уміщений наприкінці післямови: “въ б[о]госпасаемомъ градѣ Остроѣ”⁴⁹. Нагадаю, що Маргарит є перекладним збірником уставних читань, який складається з вибраних слів, бесід та повчань Йоана Золотоустого⁵⁰.

Точно фіксованим є також приклад острозького Требника, що побачив світ у 1606 р. Так, на титулі у вихідних даних зазначено: “Въ б[о]го спасаемом градѣ Острозѣ”⁵¹.

Нарешті, хронологічно останній (з віднайдених) приклад топоніму БСГ для Острога уміщений в “Житії Йоана Княгиницького” авторства Ігнатія з Любарова/Любара (вірогідне датування пам’ятки – початок XVII ст.), в якому ідеться про час навчання Йоана в Острозькій академії: “Потом оустреми къ б[о]го сп[а]саемому граду Острогу, до свършенѣйшихъ науокъ”⁵². Зрозуміло, що згадане відношення має книжково-літературне походження,

⁴⁵ *Ісаєвич Я.Д.* Літературна спадщина Івана Федорова. – Київ, 1989. – С. 125 (копія-промальовка сторінки); *Бондар Н.* “Книжка, собрание вещей нужнейших” Тимофія Михайловича (Острог, 1580) // Острозька академія XVI-XVII ст. Енциклопедія. – Острог, 2010. – С. 175.

⁴⁶ Там само. – С. 130 (копія-промальовка сторінки).

⁴⁷ Там само. – С. 134 (копія-промальовка сторінки).

⁴⁸ Там само. – С. 137 (копія-промальовка сторінки).

⁴⁹ *Гусєва А.А.* Издания кирилловского шрифта второй половины XVI века. Сводный каталог. – Кн. 2. – Рис. 132.9 (копія-промальовка тексту); *Бондар Н., Ковальський М.* “Маргарит” Йоана Золотоустого (Острог, 16.06.1595) // Острозька академія XVI-XVII ст. Енциклопедія. – Острог, 2010. – С. 220 (фотокопія сторінки з вихідними даними).

⁵⁰ Про зміст цих цікавих пам’яток див. докладніше: *Черторицькая Т.В.* Маргарит // Словарь книжников и книжности Древней Руси. – Вып. 2, ч. 2 / Отв. ред. Д.С. Лихачев. – Ленинград, 1989. – С. 100-102; *Маргарит* // Словарь книжников и книжности Древней Руси. – Вып. 2, ч. 3 / Ред. Д.М. Буланін. – Санкт-Петербург, 2012. – С. 294-295.

⁵¹ Цит. за: *Запаско Я., Ісаєвич Я.* Пам’ятки книжкового мистецтва. Каталог стародруків, виданих на Україні. – Київ, 1981. – Кн. 1. – С. 33 (фотоілюстрація титулу), № 68. – С. 34; *Бондар Н., Ковальський М.* “Требник” (Острог, 1606) // Острозька академія XVI-XVII ст. Енциклопедія. – Острог, 2010. – С. 437.

⁵² Цит. за фотокопією оригіналу тексту: Великий Скит у Карпатах У 3-х тт. / За ред. М. Кугутяка. – Івано-Франківськ, 2013. – Т. 1. – С. 45. Пор. перше видання тексту: *Петрушевич А.* Жизнь преподобного отца Юва, основателя ставропигиальной скитской обители чину Св. Василия, списана современником іеромонахом Ігнатієм из Любарова // Зоря Галицькая яко Альбум на год 1860. – Львов, 1860. – С. 225.

але текст джерела не створений, як у попередніх випадках, в Острозі, що приблизшує значення цієї фіксації (назагал, рідкісної, з точки зору її побутування в житійній літературі).

Як бачимо, топос *богоспасаємого граду* в острозькому випадку походив з літератури, яка мала сакральне значення. Його подальший вихід зі вжитку, очевидно, став наслідком поступового занепаду Острозької академії та згасання книговидавання після смерті князя В.-К. Острозького (1608).

Зате в першій половині XVII ст. топос БСГ інтенсивно поширюється в Луцьку. На мою думку, згаданий феномен слід пов'язувати з піднесенням релігійного авторитету міста у зв'язку з інституційним оформленням та діяльністю місцевого Хрестовоздвиженського братства. Не виключено, що Луцьк у першій половині XVII ст. стає спадкоємцем релігійно-культурної слави Острога (тут діють монастирська мирянська спільнота, братська школа, засновується книговидавання, сюди переселяються окремі постаті культурно-освітнього руху)⁵³. Однак поширення топосу БСГ для Луцька спричинено зовнішніми чинниками: так, символ тут з'являється завдяки увазі до новозаснованого братства з боку патріархів і митрополитів.

У соборній грамоті єрусалимського патріарха Теофана на затвердження Луцького Хрестовоздвиженського братства (20.VI.1620), урочисто підкреслено релігійний статус міста: “въ б[о]гохранимемъ граде Луцьку”⁵⁴. У грамоті патріарха Кирила (Лукаріса) Хрестовоздвиженській церкві з підтвердженням прав ставропігії (1623) також мовиться: “въ б[о]гохранимом градѣ Луцьку”⁵⁵. Отже, спочатку патріархи вживали топос *богохранимого граду*. Однак надовго він не закріпився. У 1624 р. місцеві діячі мирянського руху, які уклали угоду з монахами Хрестовоздвиженського монастиря про кіновіальний спосіб життя чернецтва, урочисто іменують себе: “Мы, братія Брацтва церковного свѣцкіе, в томъ богоспасаемомъ граде Луцьку”⁵⁶. В

⁵³ Про заснування та діяльність Хрестовоздвиженського братства існує велика література. Див. найновіші огляди: *Тимошенко Л.* Луцьке Хрестовоздвиженське братство в XVII ст.: типологічні риси мирянської організації та її інституційний розвиток // Луцьке Хрестовоздвиженське братство – інституційний розвиток та місце в суспільному русі України та Білорусі: матеріали Міжнародної наукової конференції, присвяченої 400-літтю Луцького Хрестовоздвиженського братства, м. Луцьк, 28-29 вересня 2017 р.: науковий збірник / Упоряд. О. Бірюліна, О. Карліна. – Луцьк, 2017. – С. 9-30; *Ворончук І.* Луцьке Хрестовоздвиженське братство: історіографічний аспект та актуальні проблеми // Луцьке Хрестовоздвиженське братство – інституційний розвиток та місце в суспільному русі України та Білорусі: матеріали Міжнародної наукової конференції, присвяченої 400-літтю Луцького Хрестовоздвиженського братства, м. Луцьк, 28-29 вересня 2017 р.: науковий збірник / Упоряд. О. Бірюліна, О. Карліна. – Луцьк, 2017. – С. 31-53.

⁵⁴ Памятники, изданные Временною комиссией для разбора древних актов. – Киев, 1848. – Т. 1, изд. 2. – С. 19 (док. № 4).

⁵⁵ Там само. – С. 32 (док. № 6).

⁵⁶ Там само. – С. 55 (док. № 8).

пастирському листі митрополита Ісайї (Копинського) до місцевого згромадження знаходимо чергову згадку “Б[о]го спасаемого Града Луцка”⁵⁷.

Нарешті, 21 листопада 1640 р. луцька міщанка Ірина Іванова Кравцова на прізвисько Циганка здійснила пожертву на храм Воздвиження Чесного Хреста, засвідчивши акт вкладним записом на львівському Євангелії 1636 р. У ньому вона називає себе городянкою “Бого Спасаемого града Луцка”⁵⁸. Цей підпис є дуже цінним, позаяк засвідчує сприйняття топосу БСГ у конкретному міщанському середовищі.

Розглянуті приклади засвідчують переважання топосу БСГ в актових джерелах, авторами яких була здебільшого церковна ієрархія. Виокремлюється і їх пов’язання з діяльністю місцевого братства.

Виникає закономірне питання про те, що криється за появою і поширенням топосу *Богоспасаемого граду*? Зрозуміло, що ширших тлумачень чи навіть пояснень в джерелах чи в теологічній літературі ми не знайдемо. Доводиться констатувати, що наразі практично відсутня інформація про ті чи інші форми функціонування топосу БСГ в публічному просторі конкретного міста чи цілого регіону, тобто письмових рефлексій на нього досі не виявлено. Однак звертаю увагу на те, що, маючи справу з поширенням топосу через книговидавання, рукописну книгу, документи архієрейських соборів, декрети та листи ієрархії та церковних братств, свідчення світських осіб (магнатів та міщан) можемо говорити про певний публічний простір, хай і в загальному розумінні. Вихід у кількох джерелах на світських осіб, які вживали усталене словосполучення, не тільки підтверджує згадане припущення, але є й вкрай важливим з точки зору поширеності топосу БСГ.

Акцентування в літературі особливих функцій столичних міст, зокрема, символотворчої, до якої віднесено, передовсім, символ *богохранимості*, має відношення й до топосу *богоспасаємості*. Однак тут, на мою думку, вбачається чітка сотеріологічна складова, тобто, ідея християнського спасіння. В єдиному польськомовному варіанті фіксації топосу – цитованій грамоті Любарта з фундацією маєтків для Луцької кафедри, вжита форма “w Bogu zbawiennych miastach Łucku y Ostrogu”⁵⁹. Таким чином, “zbawiennic” – це християнське спасіння. Відтак, припускаю, *Богоспасаемий град* – це місто не тільки під опікою Бога, але й винятково сприятливе місце для спасіння. Тому цілком правомірно і науково коректно розглядати топос БСГ в категоріях сотеріології – підрозділу богослів’я, яке вивчає засади спасіння, а також

⁵⁷ Памятники, изданные Временною комиссиею для разбора древних актов. – Т. 1, изд. 2. – С. 121 (док. № 12).

⁵⁸ Каталог видань кирилівського друку в установах Волині (1600-1825). – Луцьк, 2015. – 2-ге вид. / Упоряд. С. Крейнін. – С. 51. – № 10.

⁵⁹ Купчинський О. Акти та документи Галицько-Волинського князівства XIII – першої половини XIV століть. – С. 696. – № 20.

відкуплення людини через Ісуса Христа з волі Бога та сили Святого Духа⁶⁰.

Сотеріологічні мотиви були властиві для досліджуваної епохи, що не виглядає дивним, адже християнське спасіння вважається кінцевою метою правдивості / благочестя. Досліджуючи їх на прикладі “православних унійних проєктів”, Марек Мельник звернув увагу на дефінування православними в добу Берестейської унії Східної церкви як матері (автор приписує згадане нове бачення церкви князеві В.-К. Острозькому), сотеріологічну “візію людини”, сотеріологічний ексклюзивізм та універсалізм, а також тогочасні міжконфесійні дискусії (як відомо, католицькі теологи відмовляли православним у можливості порятунку в лоні їх церкви)⁶¹. Так ось, можна припустити, що християнський порятунок міг бути досягнутим і під час перебування в православному місті, відомому своїми святинями. Тобто, сакральність міста та його святинь тепер підсилювалась уявленнями про можливість досягнення спасіння.

Згадане твердження не позбавлене логіки й з точки зору врахування контексту антропології святих місць. Так, *locus sacer* витлумачується як просторове поняття, що вказує на конкретний простір, наділений сакральністю чи її об’явленням. Об’єкт перетворюється на святий завдяки його сакралізації, досягнутій з погляду людини, яка прагне зустрічі з *sacrum*. Шукаючи святі місця, людина відкриває простір *ієрофанії* і зосереджує на ньому свої надії, тут відчуття *sacrum* є найбільш загостреним, водночас “завіса між небом і землею є тоншою”⁶². Присутність Бога, наявність осередків літургійного культу зі святими сакраментами (здійснення евхаристії), зрештою – поява центрів з особливим *sanctitatis loci*, можуть вважатися ознаками святості. Для одних це було святе поселення, для інших – культовий осередок, пов’язаний з певними релігійними практиками і обрядами. Про ці справді “чудові” місця поширювалась слава у зв’язку з їх особливими Божими ласками, тобто, саме тут у якийсь винятковий спосіб об’явилася Божа сила, тут панує атмосфера людської віри та довіри. Ці особливі осередки могли стати осередками паломництва, причому і у випадках, коли церква не надавала їм такий статус. Наприклад, у потриденський період найбільшого пошанування досягли зображення Богородиці⁶³. Звертаю увагу на те, що, в принципі,

⁶⁰ Dola T. Soteriologia // Encyklopedia katolicka. – Lublin, 2013. – Т. 18. – S. 625-630.

⁶¹ Melnyk M. Zagadnienia soteriologiczne widziane w świetle projektu unii Konstantego Ostrońskiego // Polska – Ukraina. 1000 lat sąsiedztwa. – Przemyśl, 1998. – Т. 4 / Pod red. St. Stępnia. – S. 98-99; *Idem*. Spór o zbawienie. Zagadnienia soteriologiczne w świetle prawosławnych projektów unijnych powstałych w Rzeczypospolitej (koniec XVI – połowa XVII wieku). – Olsztyn, 2001. – S. 89-142.

⁶² Eliade M. Sacrum, mit, historia. Wybór esejów / Wybór M. Czerwińskiego, wstęp B. Molińskiego, przełożyła A. Tatarkiewicz. – Warszawa, 1970. – S. 61 (Пор. українське вид.: *Еліаде М.* Трактат з історії релігій / Перекл. О. Панича. – Київ, 2016. – С. 413-434); Witkowska A., *Nastalska-Wiśnicka J.* Ku ozdobie i obronie Rzeczypospolitej: Maryjne miejsca święte w drukach staropolskich. – Lublin, 2013. – S. 18 (у цій праці подана вичерпна бібліографія предмету дослідження святих місць).

⁶³ Witkowska A., *Nastalska-Wiśnicka J.* Ku ozdobie i obronie Rzeczypospolitej... – S. 19-30. Про

осередям “священного простору” міг бути храм, палац, “центр світу” тощо. З цього погляду Луцьк і Острів цілком можуть вважатися містами, які були осередками певного сакрального простору. Однак для кожного з цих міст він мав свою специфіку.

Сакралізації Острога сприяла і його слава як центру Волинських Афін зі знеменитою Академією та друкарнею, місця видання біблійних текстів, серед яких виокремлюється знаменита Біблія. Зрештою, це був один із повноправних центрів православ'я не тільки Волині, але й, ширше, всієї Київської митрополії⁶⁴. Говорячи про видання Біблії, потрібно мати на увазі, передусім, уявлення про “сакральність” будь-якого релігійного тексту. Серед різноманітних тлумачень цього поняття, а також підходів до його розуміння, варто пам'ятати, що йдеться про найавторитетніший, найбільш поширений та найбільш читаний релігійний текст у світі. Свідченням відкритої сакральності Острога може слугувати і скупчення християнських святинь: так, за підрахунками дослідників, місто налічувало десять храмів⁶⁵.

Сакралізація Луцька може пов'язуватись з діяльністю Хрестовоздвиженського братства, а також численних монастирів (шести східного обряду⁶⁶ і чотирьох римо-католицького⁶⁷) і храмів (за підрахунками Андрія Зайця, в місті було 11 православних, 3 римо-католицьких, 1 вірменська парафія⁶⁸). Інформацію про паломників можна почерпнути з пом'яника Луцького братства, куди вписувалися не тільки самі члени згромадження (згідно з настановами братського статуту), але й ті, хто прибував до міста на прощу⁶⁹.

потриденський вибух марійної побожності див. докладніше: *Яковенко Н.* У пошуках нового неба. Життя і тексти Йоаникія Галятовського. – Київ, 2017. – С. 394-396.

⁶⁴ Згаданий аспект слушно акцентував Ігор Мицько, див. *Мицько І.З.* Острожский культурно-просветительный центр // Федоровские чтения. 1981. – Москва, 1985. – С. 57.

⁶⁵ *Зайць А.* Урбанізаційний процес на Волині в XVI – першій половині XVII століття. – Львів, 2003. – С. 119-122; *Його ж.* Міське суспільство Волині XVI – першої половини XVII ст. – Львів, 2019. – С. 68-69; *Тесленко І.* Парафіяльний поділ та церковне землеволодіння в Острозькій волості за часів Василя-Костянтина Острозького (1574-1608) // Наукові записки Національного університету «Острозька академія». Історичні науки. – Острів, 2008. – Вип. 13. – С. 206, прим. 1; *Вихованець Т.* Острозькі храми XVI – середини XVII ст. // Наукові записки Національного університету «Острозька академія». Історичні науки. – Острів, 2008. – Вип. 13. – С. 165-177.

⁶⁶ *Горін С.* Монастирі Луцько-Острозької єпархії кінця XV – середини XVII ст. – С. 240-264.

⁶⁷ *Горін С.* Волинські монастирі латинської традиції до 1648 р. (на матеріалах актових книг Волинського воеводства). – Камінець-Подільський, 2017. – С. 28-208.

⁶⁸ *Зайць А.* Урбанізаційний процес на Волині в XVI – першій половині XVII століття. – С. 118-119.

⁶⁹ Про зміст джерела та його іменний потенціал див. *Бірюліна О.* Реєстр духовних осіб луцького братського пом'яника // Пам'ятки сакрального мистецтва Волині на межі тисячоліть. Науковий збірник. – Луцьк, 2000. – Вип. 7. – С. 34-55. *Його ж.* Міщани з Луцька та “иних мест” на сторінках луцького братського пом'яника // Пам'ятки сакрального мистецтва Волині на межі тисячоліть. Науковий збірник. – Луцьк, 2001. – Вип. 8. – С. 166-167; *Атаманенко В., Атаманенко А.* “Пом'яник церкви луцького братства” як історичне джерело // Старий Луцьк: Науково-інформаційний збірник. – Луцьк, 2005. – Вип. 2. – С. 82-91.

Після Берестейського собору 1596 р., який розколов церкву, противники відмовляли один одному в можливості досягнення спасіння, посиляючись на авторитет Отців церкви. Однак в *богоспасаємих градах* шлях до спасіння не залежав від конфесійних симпатій. Тим більше, що святість таких міст притягувала вірних.

Вочевидь, топос БСГ потрібно розглядати на тлі інших символів, відображених у формулах “стольного граду”, “великого граду”, “славного міста”, “пресловущого граду”, “преименого міста” (Вільно), “славного граду” (Полоцьк, Берестя), “отчизного міста” (Заблудів), “отчизного і славного граду” (Остріг).

Розважаючи над шляхами розвитку киево-руського християнства в XVI ст., його типологічними та регіональними особливостями, припускаю, що поширення топосу *Богоспасаємого граду* на ряд міст вело до формування своєрідного національного культурно-релігійного коду, який об’єднував українців і білорусів. Водночас, відбувалася сакралізація міст, причому, не тільки столичного характеру. Разом з ідеєю богообраності, яка зустрічається в острозькій книжності XVI ст., формувалося месіаністичне призначення Русі, причому, набагато раніше того часу, який дослідила Наталя Яковенко.

Насамкінець зауважу, що досліджуваний період є добою найбільш інтенсивного поширення топосу БСГ. Надалі він зрідка виринає в другій половині XVII та у XVIII ст. (Чернігів, Львів). Одним із центрів його культивування був, напевно, православний Могилів (XVIII ст.).