

НАЦІОНАЛЬНА АКАДЕМІЯ НАУК УКРАЇНИ
ІНСТИТУТ ІСТОРІЇ УКРАЇНИ

Володимир Ричка

«КИЇВ – ДРУГИЙ ЄРУСАЛИМ»

(з історії політичної думки
та ідеології середньовічної Русі)

Київ
2005

Затверджено до друку
Вченою радою Інституту історії України НАНУ
27 вересня 2005 р., протокол № 8

Ричка В. М. «Київ — Другий Єрусалим» (*з історії політичної думки та ідеології середньовічної Русі*). — К.: Інститут історії України НАН України, 2005. — 243 с

У книзі досліджується проблема рецепції на киево-руському ґрунті візантійської політичної культури й відтворюються процеси становлення і шляхи розвитку старокіївської ідеології. В роботі виявлено символічне наповнення уявлень давньоруських книжників-історіографів про витоки державності на Русі та набуття її столицею статусу сакрального града. Простежується виникнення у давньоруській суспільно-політичній думці міфологеми *Київ — Другий Єрусалим* та подальша трансформація її змісту.

Видання адресоване історикам та археологам, викладачам і студентам вищих навчальних закладів й усім киянам, яким не байдужа історія свого міста.

ISBN 966-02-3792-8

© Володимир Ричка, 2005

© Інститут історії України
НАН України, 2005

ЗМІСТ

Передмова

Місто на Березі Вічності 4

Розділ перший

Народження Київської християнської держави:

основний ідейний зміст сюжету 15

I.1. «Народ незвісний» Русь: пролегомени святості 15

I.2. Володимир — фундатор християнської державності 44

I.3. Київ яко «трон слави» Руської землі 64

Розділ другий

Ідея Києва — «Другого Єрусалима» — в політико-ідеологічних уявленнях середньовічної Русі 86

II.1. Translatio Hierosolymi 88

II.2. «Aemula scerptri Constantinopoli» 103

II.3. «...мати градомъ руськимъ» 141

Розділ третій

Від Києва — «Другого Єрусалима» — до Моск

ви — «Третього Рима» 154

III.1. Новгородська версія сакральної столиці 157

III.2. Володимир — «новий Київ» — на-Клязьмі 174

III.3. Поміж «Другим Києвом» та «Третім Римом» 196

III.4. «Галич — другий Київ»: середньовічна формула чи історіографічна метафора? 210

Епілог 238

Скорочення 242

Передмова

МІСТО НА БЕРЕЗІ ВІЧНОСТІ

«Ибо сказано в Писании: вот Я полагаю в Сионе камень краеугольный, избранный, драгоценный; и верующий в Него не постыдится.

Итак Он для вас, верующих, драгоценность, а для неверующих камень, который отвергли строители, но который сделался главою угла, камень преткновения и камень соблазна,

О который они претыкаются, не покоряясь слову, на что они и оставлены.

Но вы — род избранный, царственное священство, народ святой, люди, взятые в удел, дабы возвещать совершенства Призвавшего вас из тьмы в чудный Свой свет; некогда не народ, а ныне народ Божий; некогда непомилованные, а ныне помилованы».

(1 Петра 2:6-10).

В українській історії Києву належить особлива роль. Він — її першооснова, охоронець традицій і каталізатор змін, наріжний камінь національної самосвідомості і національної пам'яті. Історична місія Києва полягала в тому, що він закріпив глибокими політичними, культурними і соціальними зв'язками згромадження різноманітних етнічних елементів східного слов'янства у сталу національну єдність¹. Будучи сакральним центром *свого простору*, він усвідомлювався як джерело сили, яка освячує цей простір.

Ідеологічні цінності впродовж всієї української історії асоціювались з Києвом та його святинями — храмами, монас-

¹ Див.: Пресняков А. Упадок Киева и исторический путь Украины / Публикация А. Петрова // Российский исторический иллюстрированный журнал «Родина». — 1999. — № 8. — С. 53.

тирями, мощами святих та іншими християнськими реліквіями. Для правителів її окремих земель, що виокремлювалися в особні князівства/королівства вони були легітимними символами влади, об'єктом глибокої поваги і заздощів. Традиції Києва — «споконвічної столиці усіх руських земель» (*Kywen ein hept ist von alders aller Russischen landen*)² мали величезний вплив на формування ранньомодерної моделі національної ідентичності українського народу³.

Для стародавніх книжників-літописців, уявлення яких і є, предметом даного дослідження, поява Києва означало початок дійсності, початок власної історії, яка вимірювалася ними *ab urbe condita* — тобто, *від початку міста*. Вітчизняна літописна традиція не випадково розпочинається словами: «Си повести времяньных лѣт, откуда есть пошла Руская земля, кто въ Киевѣ нача первѣе княжити, и откуда Руская земля стала есть»⁴. Вміщена у недатованій частині «*Повісті временных літ*» епонімична легенда про заснування Києва Києм, Щеком і Хоривом сповіщає нам не тільки і не стільки про народження міста, скільки про походження і встановлення цивілізаційного ладу в Поляно-Руській землі. Адже *земля і град* виступають тут як рівнозначні поняття, оскільки град є осереддям землі⁵.

Літописець вигідно вирізняє невлотимих за археологічними даними полян з-поміж інших східнослов'янських племін-

² Цит. за вид.: *Грушевський М. С.* Нарис історії Київської землі від смерті Ярослава до кінця XIV ст. — К., 1991. — С. 512.

³ Про це ширше див.: *Сас П. М.* Роль Києва у формуванні моделі національної ідентичності українського народу у першій половині XVII ст. // Роль столиці у процесах державотворення: історичний та сучасний аспекти / Матеріали науково-практичної конференції. — К., 1996. — С. 52-57; *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. — К., 2002. — С. 296-330.

⁴ *Повесть временных лет* / Под ред. и с предисл. *В. П. Адриановой-Перетц.* — М.; Л., 1950. — Ч. 1. — С. 9.

⁵ *Колесов В. В.* Мир человека в слове Древней Руси. — М., 1978. — С. 260.

них княжінь, що утворили підвалини середньовічної Київської держави: «бяху мужи мудри и смыслени, нарищахуся поляне, от них же есть поляне в Киевѣ, и до сего дне»⁶. Цими словами, гадаю, й відкривається експлікація ідеї про одвічну богообраність та призначення Києва стати престолом царства всієї Русі: «*Да даст тебе Господь смысл и разум, и поставит тебя над Израилем*» (1 Пар. 22, 12). Адже київські поляни, у візії нашого літописця, то і є сучасна йому Русь: «яже нынѣ зовома я Русь».

Тему богообраності Поляно-Руської землі розвиває також літописне *Сказання про хозарську данину*, де ознакою такої богообраності є мотив мечів обосічних⁷, запозичений літописцем із Книги Псалмів:

*«...Ибо благоволит Господь к народу Своему,
прославляет смиренных спасением.
Да торжествуют святые во славе,
да радуются на ложах своих.
Да будут словословия Богу в устах их,
и меч обоюдоострый в руке их,
для того, чтобы совершать мщение над народами,
наказание над племенами,
заклучать царей их в узы,
и вельмож их в оковы железные.
Производит над ними суд писанный.
Честь сия — всем святым Его.
Аллилуия».*

(Пс. 149, 4-9).

⁶ Повесть временных лет. — Ч. 1. — С. 13.

⁷ Про це ширше див.: *Данилевский И. Н.* Легенда о хазарской дани // *Данилевский И. Н.* Древняя Русь глазами современников и потомков (IX-XII вв.). — М., 1999. — С. 327-335; *Ричка В. М.* Літописне сказання про хозарську данину // *Єврейська історія та культура в країнах Центральної та Східної Європи: 36 наукових праць / Матеріали конференції 2-5 вересня 1997 р.* — Том. II. — К., 1998. — С. 401-405.

Ось чому, оповідаючи про ранню історію Русі й походження її правлячого київського дому давньоруський книжник аж ніяк не міг обійти своєю увагою питання про етимологію назви її стольного граду. На думку французького історика і культуролога Бернара Гене,

«Средневековая этимология никогда не бывает невинной. Слово так тесно связано с вещью, что объяснит имя человека или название места — значит уже разоблачит природу этого человека или этого места, предсказать их судьбу. Так простая деривация (оставляя в стороне вопрос, признает ли ее современная наука) может послужить народу основанием для гордости»⁸.

У відповідності до середньовічної традиції *origines regni* назва міста Києва виводиться від імені полянського князя Києва. Легендарний засновник Києва типологічно співставимий з чеським Кроком і польським Кракусом — фундаторами однойменних міст⁹. Наш літописець представляє Кия главою роду. Вмотивовуючи його князівську гідність, він додає:

«се Кий княжаше в родѣ своемъ, приходившю ему ко царю, яко же сказуютъ, яко велику честь приялъ от царя, при которомъ приходивъ цари»¹⁰.

Таке пов'язання виникнення стольного граду Русі та його гаданого фундатора узами співпричетності з візантійським імператорським домом мало обґрунтувати думку про те, що «народження» Києва і Києво-Руської держави сталося нібито

⁸ Гене Бернар. История и историческая культура средневекового Запада / Пер. с фр. — М., 2002. — С. 218.

⁹ Banaskiewicz Jacek. Polskie dzieje bajeczne mistrza Wincentego Kadłubka. — Wrocław, 1998. — S. 17-18.

¹⁰ Повесть временных лет. — Ч. 1. — С. 13.

з благословення володаря царгородського престолу — беззаперечного суверена усієї християнської ойкумени.

Політико-ідеологічні погляди середньовічних еліт на роль та призначення Києва формувалися за взірцями мислення, сформованими Церквою. Урбаністичний ідеал середньовіччя значною мірою живився, як доводить Жак Ле Гофф, біблійними образами:

«иудео-христианская традиция, основанная на перво-бытном представлении о Рае как о природном уголке, предлагает человечеству в качестве перспективы райского блаженства сад, рассматриваемый в золотом веке христианства как возврат к истокам; но постепенно происходит замена... сада на город. Библия завершается видением вечного города (От., 21 и след.), впервые упомянутого в Книге Исаи (LIV, 11)»¹¹.

Міфологія його архітектурного простору насичена великою кількістю глибоких конотацій, конкретних предметів і абстракцій. В «політичній теології» християнського середньовіччя місто уявлялось подобою, імітацією, «іконою» Рая/Града Небесного і в силу цього — провіщенням вічного Міста¹². Міста, якого вже не існує, яке відокремлене від його земної, сказати б, історії, берегом вічності. Як зауважував свого часу Ю. М.Лотман, місто є вельми складним семіотичним механізмом:

«Город представляет собой котел текстов и кодов, разноустроенных и гетерогенных, принадлежащих разным языкам и разным уровням. Именно принципиальный

¹¹ *Ле Гофф Ж.* Средневековый мир воображаемого / Пер. с фр. — М., 2001. — С. 284.

¹² *Comblin J.* Teologia de la ville. — Paris, 1964. — P. 72.

семиотический полиглотизм любого города делает его полем разнообразных семиотических коллизий»¹³.

При цьому, дослідник виділяє дві сфери міської семіотики: місто як простір і місто як ім'я. Для архаїчного міфопоетичного мислення міський простір не є однорідним. Він складається, на думку Мірчи Еліаде,

«из сакрального пространства центра, обладающего абсолютной реальностью, и профанического периферийного пространства, примыкающего к не дифференцированному, бесформенному бытию ("un chaos re'ri-metrique"), предшествующему сотворению»¹⁴.

Сучасна російська дослідниця Л. Є. Трушина, розвиваючи наведені вище спостереження та положення, висунуті Ю. М. Лотманом стверджує, що

«мифосимволическая структура города, выявляемая с помощью методов исторической семантики, выражает себя как проекция основной космологической модели мира — мировой горы, или мирового дерева — на горизонталь. Трехчастное деление мировой вертикали на сферы жизни богов, людей и подземных демонических сил в проекции на план города выявляет в нем три культурно-исторические зоны, именуемые топохронами: сакральную зону, зону социальности (интенсивной межличностной коммуникации) и функциональную зону (скрытого мирового огня). Композиционная организация древних городов точно соответствовала этой модели; в более поздние времена она подверглась дифференциации и усложнению: сакральная зона разделилась

¹³ Лотман Ю. М. Символика Петербурга и проблемы семиотики города // Семиотика города и городской структуры: Труды по знаковым системам. — Тарту, 1984. — Вып. XVIII. — С. 35.

¹⁴ Элиаде М. Космос и история. — М, 1987. — С. 36. Порівн.: Elia-de M. Le Sacre et le Profane. — Paris, 1965. — P. 21.

на сфери священної (храм) і світської (дворец) власти; сфера соціального пространства — торгова площа — обросла множеством додаткових функцій, а образ мирового огня і володущих їм демонічних сил нашел своє втілення в окраинних зонах города, позже определившихся как промышленные»¹⁵.

Такий поділ був притаманний і середньовічному Києву. Його сакральне поле вкладалося між двома полярними точками — Лисою горою і Хоревницею. При цьому, «читаючи», мов ікону, цей простір, споглядаючи його з лівого берега Дніпра Лиса гора виступає лівою його точкою, а Хоревниця — правою. У христології ліва сторона має переважно негативне значення і сприймається «як жахливе передчуття нещастя і хвороб»¹⁶. Лиса гора була уособленням демонічних сил, місцем темряви, де вони панують. Як зауважив С. Б. Кримський, Лиса Гора

«до краю напружувала сакральне смислове поле придніпровського града, знаменуючи інаковість світу за межами золотого саява бань православ'я, викликаючи зворотні сили християнського домобудівництва "захисних стін" віри, образом яких і виступала Оранта. Ця символіка втягла до семантики Києва не лише семіотику культових споруд, але й київські ландшафти, бо ж язичники поклонялися знакам природних сил. І тому християнство протистояло язичництву ще й в історичній топоніміці»¹⁷.

¹⁵ Трушина Л. Е. Историческая семантика городской среды // Альманах «Философский век». — СПб., 2001. — Т. 18. — Ч. 2. — С. 109.

¹⁶ о. Мауритссон М. Символіка правої та лівої сторін у Біблії та середньовічній мистецтві // Католицький щорічник. — К., 1996. — С. 197.

¹⁷ Кримський С. Під сигнатурою Софії // Філософська і соціологічна думка. — 1995. — № 5-6. — С 239.

Натомість, права сторона означає кращий бік і є символом Божої сили¹⁸. Не випадково гора Хоревиця передає, як за-примітив ще Г. В. Вернадський, давню біблійну назву центральної частини Сінайської гряди¹⁹. Саме на цій («сухий», «пустій», «розореній») горі в Аравійській пустелі відбулася зустріч Мойсея з Богом, який вручив Закон Ізраїлю — скрижалі Заповіту (5 М. 4:10-15; 5:2) й запліднив його душу благодаттю Живої Води (2 М. 17:6).

«Божа благодать» київських пагорбів, що здіймаються неподалік від історичної частини міста — нового Сінаю провіщена *Легендою про апостола Андрія*, вміщеною у недатованій частині *«Повісті временних літ»*:

«Ондрѣю учащо въ Синопии и пришедшу ему в Корсунь, увѣдѣ, яко ис Корсуны близъ устьѣ Днѣпрское, и въсхотѣ поити в Римъ, и проиде въ вустѣ Днѣпрское, и оттоле поиде по Днѣпру горѣ. И по приключаяу приде и ста подъ горами на березѣ. И заутра въставъ и рече к сущимъ с нимъ ученикомъ: “Видите ли горы сия? — яко на сихъ горахъ восияетъ благодать Божья; имать градъ великъ быти и церкви многи Богъ въздвигнути имать”. И въшедъ на горы сия, благослови я, и постави крестъ, и помолився Богу, и сълѣзь съ горы сея, иде же *послѣже бысть Киев* (видлено мною — В. Р.), и поиде по Днѣпру горѣ»²⁰.

¹⁸ о. *Мауритсон М.* Символіка правої та лівої сторони у Біблії та середньовічнім мистецтві. — С. 198-199.

¹⁹ *Вернадский Г. В.* Древняя Русь / Перевод с английского изд. 1943 г. — Тверь; Москва, 1996. — С. 337. Це спостереження вченого було підтримано й розвинуто іншими дослідниками. Див.: *Bogachek Michael (Goldelman)*. О диархии в Древней Руси (IX-X вв.) // *Jews and Slavs*. — Jerusalem, 1995. — Vol. 3. — P. 77; *Кримський С.* Під сигнатурою Софії // Філософська і соціологічна думка. — 1995. — № 5-6. — С. 239-240; *Данилевский И. Н.* Мог ли Киев быть Новым Иерусалимом? // *Одиссей: Человек в истории*. 1998. — М., 1999. — С. 138-139.

²⁰ *Повесть временных лет*. — Ч. 1. — С. 12.

Апостольське призначення Андрія полягало у тому, що він визначив *locus* майбутнього *sacra civitas*²¹. Відтепер, у христологічній візії, Місто не має потреби ні в сонці, ні в місяці, щоб вони світили йому; бо слава Божа освітила його:

«Иночи не будет там, и не будут иметь нужды ни в святильнике, ни в свете солнечном, ибо Господь Бог освещает их; и будут царствовать во веки веков»

(Откр. 22,5).

«Не будет уже солнце служить тебе светом дневным, и сияние луны — светить тебе; но Господь будет тебе вечным светом, и Бог твой — славою твоею. Не зайдет уже солнце твое, и луна твоя не сокроется, ибо Господь будет для тебя вечным светом, и окончатся дни сетования твоего»

(Ис. 60, 19-20).

Провіщення апостола Андрія про божу благодать, яка осяє київські гори, очевидно, усвідомлювалось як милість і благовоління Бога, які він дарує народу Русі. Освячені апостольською ходою «київські гори» стануть невід'ємним політико-ідеологічним компонентом, витвореної старокиївськими книжниками формули *Київ — «другий Єрусалим»*. Літописна лексема «гора», як показав І. М. Данилевський, поняття принципово важливе і має добре розпізнаване ціннісне, передусім сакральне, забарвлення²².

«В христианской и фольклорной традиции святая земля, мистический центр мира, всегда связана со свето-

²¹ *Banaskiewicz J. Polskie dzieje bajeczne mistrza Wincentego Kadłubka. — S. 313-314.*

²² *Данилевский И. Н. Библия и Повесть временных лет // Отечественная история. — 1993. — № 1. — С. 92. Его же. Мог ли Киев быть Новым Иерусалимом? — С. 138, 147.*

носностью и .горной возвышенностью, содержащими семантику "восхождения" как "просветления"»²³.

Відчитування «міфу Києва» передбачає з'ясування тих ідейно-символічних образів і форм, за допомогою яких середньовічні мислителі конституювали ідею київської державності, реконструкцію політико-ідеологічних уявлень, які були покладені в основу топографічних рішень, прийнятих у Києві в часах його розбудови Володимиром Святославичем та Ярославом Мудрим, осягнення ідейного змісту сакральної топографії міста і його архітектури та значення царгородської парадигми для утвердження у тогочасній словесності столичного статусу Києва.

Автор також прагнув відтворити прояви цього ж самого міфу у модерному, політизованому його вимірі — у так званій «боротьбі історіографій» (російської та української) за киево-руську спадщину. Зокрема, у книзі здійснено спробу проаналізувати історіографічні засади, на яких опираються концепції легітимно-династичної і культурно-національної тягlosti між Києвом, Володимиром та Москвою — з одного боку, та між Києвом і Галичем — з іншого.

* * *

Ця книга була розпочата у 1996 р. Безпосереднім імпульсом до її написання стала підготовка наукової доповіді «Єрусалим в політичній культурі та релігійній традиції українського середньовіччя», яка була виголошена автором на Міжнародному науковому конгресі *Jerusalem in Slavic Cultures and Religious Traditions* (Єрусалим, 8-11 грудня 1996 р.). Подорож до Вічного Міста, жваві дискусії, що точилися на конгресі та спілкування із зарубіжними колегами, спонукали мене

²³ Домников С. Д. Мать-земля и Царь-город. — М, 2002. — С. 344.

до подальшої роботи, закономірним наслідком якої і стала ця монографія.

Надзвичайно корисними були для автора відрядження для роботи в зарубіжних бібліотеках, зокрема, Pontificio Instituto Orientale у Римі, Centre de Recherche d'Histoire et Civilisation de Byzance в Парижі, що стали можливими завдяки грантовій підтримці, наданій Fondation Maison des Sciences de l'Homme (2003) та American Council of Learned Societies (2004).

Автор висловлює також глибоку подяку Олексію Толочку, Марії Плюхановій та Ігорю Данилевському, дружню підтримку яких я повсякчас відчував під час написання книги.

Я також вдячний тим колегам із відділу середньовічної історії Інституту історії України НАН України, які погодилися ознайомитися з рукописом монографії чи окремих її частин і висловили свої зауваження, які, безперечно, сприяли її поліпшенню.

Розділ перший

НАРОДЖЕННЯ КИЇВСЬКОЇ ХРИСТИЯНСЬКОЇ ДЕРЖАВИ: ОСНОВНИЙ ІДЕЙНИЙ ЗМІСТ СЮЖЕТУ

Оперті хай і на найдосконаліші методологічні засади і дослідницькі методики наукового пошуку наші уявлення про формування давньоруської державності, її сутність і зміст залишаються вислідом новочасного способу мислення. А як уявлялося народження середньовічної державності на Русі у критеріях її власної самосвідомості й самоідентифікації історії своєї країни та її місця у тогочасному світі?

1.1. «Народ незвісний» Русь: пролегомени святості

Формування державної, сказати б, ідеї у ранніх слов'ян було невіддільно пов'язано з їхньою зовнішньополітичною діяльністю. На думку Г. Г. Літаврину,

«... входе контактов с Восточноримской империей, вышедшие к концу V — началу VI в. к ее рубежам древние славяне встали на путь формирования устойчивых государственных объединений, а вместе с тем на путь разработки собственной политической теории, без которой — мы убеждены в этом — становление государственности было невозможно у любого народа и в любом регионе мира»¹.

¹ Літаврин Г. Г. Представления «варваров» о Византии и византийцах в VI-X вв. // Визант. временник. — 1986. — Т. 46. — С. 100.

Для молодих варварських народів Європи й, зокрема, слов'ян Романія-Візантія уявлялася втіленням «царства Божого» на землі. Ворогуючи з нею, вони, між тим, і гадки не мали заперечувати її єдино можливу у цьому світі легітимність, а ставились до неї з глибокою повагою і заздрістю². Невипадково, либонь, укладачі «*Повісті временних літ*» — цієї грандіозної пам'ятки старокиївського літописання початку XII ст. — намагалися будь-що

«пов'язати ранню руську історію з історією Імперії, часто навіть залучаючи до свого викладу події, які безпосередньо не стосувалися Русі (початок правління Михаїла (852 р.), війна імператора Михаїла з Болгарами (858 р.), початок правління Василя (868 р.), правління імператорів Льва та Олександра (887 р.), війна імператора Льва з Болгарами (902 р.), але створювали ілюзію пов'язаності двох історій. У часи написання літопису, коли Візантія була єдиною імперією і єдиним православним царством у відомому світі, таке долучення витоків держави до слави, блиску і авторитету Константинополя важило багато»³.

Константинополь, або як його шанобливо величали у середньовічному слов'янському світі — Царгород, виступаючи міфілогізованим локусом царської і церковної влади, являвся тим центром, навколо якого циклізуються сюжети на тему державно-конфесійного облаштування *Slavia Orthodoxa*⁴. У цьому зв'язку вельми претензійною є літописна оповідь про початки Києва з якого, власне, і починається історія Русі.

² Аверинцев С. С. Візантія и Русь: два типа духовности // Новый мир. — 1988. — № 7. — С. 214.

³ Толочко О. П., Толочко П. П. Київська Русь. — К., 1998. — С. 31.

⁴ Чекова Илиана. Художественное время и пространство в летописном повествовании о княгине Ольге в Царьграде // Годишник на Софийския университет «Св. Климент Охридски». Факултет по славянски филологии. Литературознание, 1993. — Том 86, кн. 2. — С. 13.

Засадничою для середньовічних творців епонімічного міфу про легендарного полянського князя Кия була міфологема шляху — подорожі останнього до Царгороду. Заперечуючи «низьке» походження Кия, якого нетямущі сучасники нашого книжника вважали човнярем-перевізником на Дніпрі, літописець, натомість, стверджує:

«Аще бо бы перевозник Кий, то не бы *ходилъ Царюгороду* (тут і далі виділено мною — В. Р.); но се Кий княжаше в родѣ своемъ, приходившю ему ко царю, якоже скажуть, яко *велику честь приялъ от царя*, при которомъ приходивъ цари»⁵.

Таке пов'язання виникнення стольного граду Русі та гаданого його фундатора узами співпричетності з візантійським імператорським домом мало обґрунтувати думку про те, що «народження» Київської держави сталося нібито з благословення володаря царгородського престолу — беззаперечного суверена усієї християнської ойкумени.

Для багатьох народів доновітньої доби, як зауважує Ентоні Д. Сміт, межа між міфом та історією була розмита, а то й узгалі не існувала:

«Навколо ядра добре засвідчених подій з готовністю наростають драматичні оповідки про минувшину, що здобувають широку довіру і служать теперішній або майбутній меті. ...міфи про заснування політичних утворень, визволення, міграцію та вибір беруть якусь історичну подію за вихідний пункт для дальшої інтерпретації і доповнення новими подробицями. Навернення Володимира Київського до християнства (988 р.) або заснування Рима (753 р. до н. е.?) можна трактувати як історичні події, але їхнє значення полягає в легендах про заснування, з якими вони пов'язані. Саме ці зв'язки роблять їх

⁵ Повесть временных лет. — Ч. 1. — С. 13.

придатними для політичної мети, перетворюють їх на джерело політичної єдності»⁶.

Цій меті, гадаю, цілком підпорядкована літописна стаття 852 р., якою відкривається датована частина «*Повісті временних літ*»:

«В лѣто 6360, индикта 15 день, наченшоу Михаилу царствовати, нача ся прозывати Руска земля. О семь бо увѣдахомъ, яко при семь цари приходиша Русь на Царьгородъ, яко же пишется в лѣтописаньи гречьстѣмь. Тѣм же отселе почнем и числа положимъ...»⁷.

Збройний похід на Константинополь, *освячений*, що найголовніше, фіксацією у грецьких хроніках, уявлявся старокиївському книжнику своєрідним актом «визнання» Русі на міжнародній арені, а відтак і точкою відліку «історичних фактів», вартих включення в традиційну космологічну картину світу⁸.

Опис походу Русі на Царгород, що відбувся, як засвідчує одна із візантійських малих хронік (*Брюсельська хроніка*) у червні 860 р.⁹ за імператора Михаїла III, міститься в доповненнях до *Хроніки* Георгія Амартола:

«Царь же на Агаряны изыде воевать, Оорифаита в Костянтине градъ оставивъ. Дошедшоу емоу Чръныя Рѣкы глаголемы, и се абие вѣсть емоу епарха посла, яко Роусь на Кос-

⁶ Сміт Е. Д. Національна ідентичність / Переклад з англійської *Петра Таращук*. — К., 1994. — С. 31.

⁷ *Повесть временных лет*. — Ч. 1. — С. 17.

⁸ *Петрухин В. Я.* Легендарная история Руси и космологическая традиция // *Механизмы культуры*. — М., 1990. — С. 103-104.

⁹ *Кузенков П. В.* Поход 860 г. на Константинополь и первое крещение Руси в средневековых письменных источниках // *Древнейшие государства Восточной Европы: 2000 г.: Проблемы источниковедения (далі — ДГ)*. — М., 2003. — С. 156.

тянтинъ град идоу, Аскольдъ и Диръ, и тѣмъ царь прочь не иде. Роусь же, вноутрь Соуда вшедше, много оубиство христіаномъ створиша, и пришли бо бяхоу въ двоюстоу людеи, Костянтинъ градъ остоупиша. Царь же дошед едва въ град вниде и съ патриархомъ Фотиємъ къ соущїи церкви святѣя Богородица Влахернѣ, и абие паки всїонощною молбоу створиша... Таче божествною святѣя Богородица ризоу с пѣсньми изнесша, в мори скоутъ омочивше. Тишинѣ же соущїи и морю оукротившоуся, абие боуря съ вѣтромъ вѣста, и вльнамъ велиємъ въздвигшимся за собѣ, безбожных Роуси лодиа възмяте, и къ брегоу привержени избиени, яко мало от них от таковыа бѣды избѣгнути и въ своаси с побѣждениємъ възвратишася»¹⁰.

Ця оповідь була перенесена до «*Повісті временних літ*» (нею заповнена літописна стаття 866 р.) з так званого *Початкового літописного зводу*, куди, у свою чергу, вона потрапила через посередництво створеного на Русі *Хронографа по великому изложению*¹¹. У *Новгородському Першому літописі*, де збереглися нашарування *Початкового літопису*, про виправу Аскольда на Константинополь не згадується¹². Не було імен Аскольда і Діра — гаданих призвідців походу Русі на Царгород — також і в грецькому тексті *Хроніки* Георгія Амартола¹³. Вони внесені в текст однієї із груп пізніх списків *Хроніки* з

¹⁰ *Истрин В. М.* Книги временныя и образныя Георгия Мниха. Хроника Георгия Амартола в древнем славянорусском переводе. Текст, исследование и словарь. Том I: Текст. — Пг., 1920 [репринтне відтворення: Die Chronik des Georgios Hamartolos. — München, 1972]. — С. 511.

¹¹ *Творогов О. М.* Повесть временных лет и Хронограф по великому изложению // Труды Отдела древнерусской литературы Института русской литературы (Пушкинский дом) АН СССР (далі — ТОДРЛ). — Л., 1974. — Т. 28. — С. 19; *Творогов О. В.* Сколько раз ходили на Константинополь Аскольд и Дир? // Славяноведение. — 1992. — № 2. — С. 55.

¹² Новгородская Первая летопись старшего и младшего изводов / Под ред. и с предисл. *А. Н. Насонова* (далі — *НПЛ*). — М.; Л., 1950. — С. 106-107.

¹³ *Тернавский Ф.* Изучение византийской истории и ее тенденциозное приложение в Древней Руси. — К., 1875. — Вып. 1. — С. 108-109.

літопису через посередництво *«Літописця Еллінського й Римського»*, за якими В. М. Істрін і підготував до видання закінчення *Хроніки* Георгія Амартола¹⁴. Не наводить імена ватажків войовничих русів й укладена при дворі Константина Багрянородного (між 945-959 рр.) візантійська хроніка *«Продовжувача Феофана»*, яка з-поміж інших подій, пов'язаних з життям та діяльністю Михаїла III (842-867), також сповіщає про їх вторгнення в околиці Константинополя:

*«Потом набег росов (это скифское племя, необузданное и жестокое), которые опустошили ромейские земли, сам Понт Евксинский предали огню и оцепили город (Михаил в то время воевал с исмаилитами)»*¹⁵.

Візантійський патріарх Фотій, який був свідком облоги Царгорода варварами «з півночі», також не знає імен їхніх вождів. Йому Русь уявлялася народом *«не славним»*, таким, якого ромей й не вважали за народ. До походу на Візантію він був, *«не звістний — та здобув ім'я, незначний — та став славним, зневажений і бідний — та дійшов високого становища...»*¹⁶.

Оці міркування Фотія є принципово важливими для теми нашого дослідження. Адже, так само як і для старокиївського книжника, для константинопольського патріарха напад Русі у 860 р. на візантійську столицю означав її легітимізацію на міжнародній арені тогочасного світу. Однак сам цей акт «дип-

¹⁴ Творогов О. В. Древнерусские хронографы. — Л., 1975. — С. 147-159.

¹⁵ *Продолжатель Феофана*. Жизнеописания византийских царей. — СПб., 1992. — С. 84.

¹⁶ Цит. за виданням: Грушевський М. Віймки з джерел до історії України-Руси (до половини XI віка). — Львів, 1895. — XII. — С. 23-24. Порівн.: Mango C. The Homilies of Photius Patriarch of Constantinople // *Dumbarton Oaks Studies*. — Cambridge (Mass.), 1958. — Vol. 3. — P. 83-84; Кузенков П. В. Поход 860 г. на Константинополь и первое крещение Руси в средневековых письменных источниках. — С. 57.

ломатичного визнання» Русі¹⁷ отримав, як слушно зауважив В. Я. Петрухін, принципово відмінну оцінку у Візантії і на Русі:

«для Византии рос — варварский народ, чьи нашествия актуализируют эсхатологические пророчества, для руси появление ее имени в греческих хрониках равнозначно включению во всемирную историю. Так "далекий" и "неизвестный" народ обрел свое имя у стен Константинополя»¹⁸.

«*Повість временних літ*», намагаючись надати рис достовірності літописній оповіді 866 р. й, що найголовніше, підтвердити старожитність київської князівської династії, стверджує, що цей похід на Візантію відбувся під орудою Аскольда і Діра:

«В лѣто 6374. Иде Аскольдъ и Диръ на греки, и прииде в 14 лѣто Михаила цесаря. Цесарю же отшедшу на огаряны, и дошедшу ему Черные рѣки, вѣсть епархъ посла к нему, яко русь на Царьгородъ идетъ, и вратися царь. Си же внутрь Суду вшедше, много убийство крестьяномъ створиша, и въ двою сотъ корабль Царьград оступиша. Цесарь же едва въ градъ вниде, и с патрярхомъ съ Фотьемъ к сущей церкви святѣй богородицѣ Влахѣрнѣ всю ночь молитву створиша, та же божественую святы Богородиця ризу с пѣсними изнесъше в мори skut омочивше. Тишинѣ суци и морю укротившюся, абѣ буря вѣста с вѣтромъ, и волнамъ вельямъ вѣставшем засобъ, безбожныхъ Руси корабля смяте, и к берегу приверже, и

¹⁷ Термін А. М. Сахарова. Його інтерпретацію подій 860 р. див.: Сахаров А. Н. «Дипломатическое признание» Древней Руси (860 г.) // *Вопр. истории.* — 1976. — № 6. — С. 33-64; *Его же.* *Дипломатия Древней Руси.* — М., 1980. — С. 57-59.

¹⁸ *Петрухин В. Я.* *Легендарная история Руси и космологическая традиция.* — С. 105; *Его же.* *Начало этнокультурной истории Руси IX-XI веков.* — Смоленск; М, 1995. — С. 50.

изби я, яко мало их от таковыя бѣды избѣгнути и въ свояси возвратишася»¹⁹.

Як встановив було О. О. Шахматов, імена Аскольда і Діра були поєднані у місцевому київському переказі, а вже потім скомбіновані у розповіді про їх трагічну загибель у *Найдавнішому* київському літописному зводі, який передував «*Повісті временних літ*»²⁰. Коментуючи літописну статтю 866 р. Д. С. Лихачев висловив припущення, що імена Аскольда і Діра були вставлені в літописний текст з грецького перекладу *Хроніки* Георгія Амартола переписувачем або руським перекладачем з якогось іншого джерела. Ним, на думку вченого, міг бути народний переказ²¹. Однак на основі аналізу слововживань руського перекладу *Хроніки*, здійсненого М. М. Дурново, виясняється, що слів, які б могли вказувати на руське походження перекладача, *мізерна кількість у порівнянні з обсягом усього словникового запасу перекладу, у якому нараховується 6800 слів*²². Дослідник дійшов висновку про те, що руський перекладач працював над перекладом *Хроніки* у співробітництві з південним слов'янином в XI ст.

Звідки укладачі «*Повісті временних літ*» могли почерпнути відомості про Аскольда і Діра, достеменно не встановлено. Не виключаючи геть можливості того, що останні були історичними постатями, англійські дослідники Саймон Франклін і Джонатан Шепард відмовляються

«принимать за чистую монету приведенный в летописи рассказ об их жизни и летописные даты. Вполне может

¹⁹ Повесть временных лет. — Ч. 1. — С. 19.

²⁰ Шахматов А. А. Разыскания о древнейших русских летописных сводах. — СПб., 1908. — С. 320-323.

²¹ Лихачев Д. С. Комментарии // Повесть временных лет. — Ч. 2. — С. 247.

²² Дурново Н. К вопросу о национальности славянского переводчика Хроніки Георгія Амартола // Slavia. — 1925. — Roč. IV, Seš. 3. — S. 459.

быть, что составители Повести временных лет стремились восполнить пробелы в своих сведениях, соединяя имена, взятые из различных генеалогических историй и легенд, в более-менее непрерывную цепочку. Сходную попытку заполнить пробел в исторической традиции можно наблюдать в Англосакской хронике, где прибытие принцев Кинрика и Кердика отнесено задним числом к V в.»²³.

Проникливі спостереження О. П. Толочка над історичною топографією княжого Києва дають підстави вважати, що імена Аскольда і Діра були, скоріше за все, «реконструйовані» літописцем, як і у випадку з Києм, Щеком та Хоривом, на основі київської топонімії²⁴. Ця князівська пара видається мені штучною конструкцією вченого книжника початку XII ст. Адже ще в середині XI ст. глибина генеалогічної пам'яті, як засвідчують слова митрополита Іларіона, не сягала далі Ігоря «Старого»²⁵. Ретроспективне поглиблення генеалогічного коріння князівської династії й, особливо, відтворення порядку її спадкоємності від Рюрика до Ігоря, було засадничим принципом реконструкції давньоруської історії в літописанні. Його застосування відповідало прагненню продемонструвати єдність князівської династії, що у другій половині XI-XII ст. мало неабияке політичне значення. Як зауважує О. О. Мельникова,

«объединение героев различных, не связанных между собой, сказаний по генеалогическому принципу, изображение Рюрика первым и единственно законным правите-

²³ Франклин С., Шепард Д. Начало Руси: 750-1200. — СПб., 2000. — С. 93.

²⁴ Толочко О. Замітки з історичної топографії домонгольського Києва // Київська старовина. — 2000. — № 5. — С 144-157.

²⁵ Див.: Молдован А. М. «Слово о законе и благодати» Илариона. — К., 1984. — С. 91.

лем на Руси, прародителем княжеской династии, требовало преобразования других преданий и породило противоречия и несообразности в повествовании»²⁶.

Слід зазначити, що внутрішні мотиви зовнішньополітичних акцій Русі, втім, як й інших, сусідніх з Візантійською імперією, варварських народів обумовлювалися не тільки і не стільки грабінницькими інтересами, чи, тим більше, прагненням до незалежності, як це подекуди і донині стверджується у науковій літературі, а були викликані, передусім, ідейними спонуками. Так, у політиці правителів Першого Болгарського царства (681-1018 рр.) визначальною була, як показала Флорентина Бадаланова-Покровська, ідея завоювання Константинополя, оцаріння у ньому і приєднання його до *«свого»* простору²⁷. Такими ж за своїм ідейним змістом були і наполегливі домагання аварів оволодіти окремими землями і містами Візантії й, зокрема, її столицею. Як свідчить *«Хроніка»* Георгія Амартола, прийшовши за правління імператора Іраклія до Константинополя *«мира просить с лестию»*, авари, *«...злое въ сердци своемъ имоуща, къ своимъ сродникомъ послаша вѣсть: "Скоро грядите, се бо Царство Бога у нас есть"»²⁸.*

За повідомленням іншого візантійського автора — Михаїла Сирійця, після того, як авари захопили разом зі слов'янами у 584 р. Константинополь, їхній призвідця (хаган), одягнувшись у захоплені ним пурпурові імператорські шати, заявив: *«Нехай знає імператор ромейв, бажає він того чи ні, що*

²⁶ Мельникова Е. А. Устная традиция в Повести временных лет: К вопросу о типах устных преданий // Восточная Европа в исторической ретроспективе: К 80-летию В. Т. Пашуто. — М., 1999. — С. 164.

²⁷ Бадаланова-Покровская Ф. К. «Основание царства» в болгарских средневековых представлениях // Механизмы культуры. — М., 1990. — С. 137.

²⁸ Истрин В. М. Хроника Георгия Амартола в древнем славянорусском переводе. — Т. 1. — С. 434.

*імперія належить мені!»*²⁹. Походи перших руських князів на Царгород, що здійснювалися з регулярною періодичністю, були продиктовані необхідністю вибороти визнання Русі у християнському світі, показати Візантії, мовлячи словами патріарха Фотія, «силу своєї руки» і, в такий спосіб, «славним іменем вкритись».

Такими, гадаю, уявлялися середньовічному книжнику внутрішні мотиви, які спонукали київського князя Олега (882-912 рр.) вирушити у похід на Царгород. За літописною хронологією ця подія сталася на двадцять п'ятому році його правління у Києві. Під 907 р. «*Повість временних літ*» сповіщає:

«В лѣто 6415. Иде Олегъ на Грекы, Игоря оставив Киевѣ, поя же множество варяг и словенъ, и чюдъ, и словене, и кривичи, и мерю, и деревляны, и радимичи, и поляны, и сѣверо, и вятичи, и хорваты, и дулѣбы, и тиверци, яже суть толковины: си вси звахуться от грекъ Великая скуфь»³⁰.

Як бачимо, у візії літописця то була грандіозна за своїм розмахом військова виправа. Вона потребувала величезних матеріальних і людських ресурсів. Крім професійних воїнів до цієї акції київський «уряд» залучив і народне ополчення, яке рекрутувалося з усіх підвладних та союзних йому слов'янських і неслов'янських племен. Військо Олега було поділено на дві частини — флот, який налічував дві тисячі лодій і допоміжні загони кінноти. Однак навряд чи Олег всього за кілька років свого правління у Києві зумів накопичити такий могутній військово-економічний потенціал. Вважаю, що перед нами літературний прийом, який знадобився давньоруському книжнику для того, щоб вмотивувати подальший хід

²⁹ Цит. за: Литаврин Г. Г. Представления «варваров» о Византии и византийцах в VI-X вв. — С. 107.

³⁰ Повесть временных лет. — Ч. 1. — С. 23-24.

розвитку подій. Коли руська армада наблизилась на загрозову відстань до столиці Візантійської імперії, ромеї

«...убояшася, и рѣша выславше ко Олгови: "Не погубляй града, имемъ ся по дань, яко же хочещи". И устави Олегъ воя, и вынесоша ему брашно и вино, и не приа его; бѣ бо устроено со отравою. И убояшася греци, и рѣша: "Нѣсть се Олегъ, но святой Дмитрей, посланъ на ны от Бога"»³¹.

Вкладене літописцем в уста греків уподібнення руського князя-язичника до християнського святого віддавна бентежило дослідників. Наприклад, Д. С. Лихачов, коментуючи цей пасаж, зазначав:

*«Под Дмитрием разумеется здесь святой Дмитрий Солунский (IV в. н. е.). Почему Олег сравнивается в данном случае именно с Дмитрием Солунским, неясно: в житиях Дмитрия нет случая, чтобы последний разгадывал подносимую ему траву»*³².

Св. Дмитрій, культ якого у Візантійській імперії досяг найвищого розквіту за Македонської династії (867-1015 рр.), вшановувався не тільки як мученик за віру й цілитель, а, насамперед, як захисник і небесний покровитель Фессалонік. У своїх посмертних чудесах солунський воїтель не раз рятував другу візантійську столицю від нашестя полчищ слов'ян і аварів. Через посередництво Кирила (Костянтина) і Мефодія, культ цього святого було перенесено на слов'янський ґрунт. Особливу популярність він здобув серед південних слов'ян, зокрема болгар, а від XI-XII ст. стрімко поширився й на Русі³³.

³¹ Там же. — С. 24.

³² Лихачев Д. С. Комментарии // Повесть временных лет. — Ч. 2. — С. 265.

³³ Бегунов Ю. К. Греко-славянская традиция почитания Дмитрия Солунского и русский духовный стих о нем // Byzantinoslavica. — Т. XXXVI, Fasc. 2. — Prague, 1975. — P. 149-153.

Болгарська дослідниця Васілка Типкова-Заїмова убачає в ототожненні «*Повістю временних літ*» київського князя Олега зі св. Дмитрієм одне із найбільш ранніх свідоцтв, яке засвідчує сприйняття Руссю ідеї покровительства над нею св. Дмитрія, що, на її думку, надавало тут цьому культу антивізантійського забарвлення³⁴. Іншим вченим уявлялося більш правдоподібним, що згадане ототожнення з'явилося у літописі з недомислу старокиївського книжника, який жив у суспільстві, якому ще бракувало християнської культурної традиції чи було наслідком фольклоризації реальної події — походу Олега на Солунь.

Гадаю, що наш літописець цілком обдуманно і свідомо порівнював руського князя, язичника Олега, і християнського святого — градозаступника й охоронця всього ромейського царства. Тим самим він відводив Олегу таку ж функцію, яка покладалась на св. Дмитрія. В чергуванні з різними епізодами, ця ідея є визначальною темою усєї статті 907 р. «*Повісті временних літ*». В ній, зокрема, йдеться про те, як, залишаючи столицю Візантійської імперії, київський князь «повѣси щит свой въ вратех показуа побѣду»³⁵.

У літературі давно вже стала хрестоматійною точка зору, згідно з якою цей вчинок Олега потрактовується як знаковий вияв перемоги руського князя і його хороброго воїнства. Однак є підстави вважати, що Олег, вивісивши свій щит на царгородських воротах, сигналізує світу про те, що він ніби приймає це Святе Місто під своє заступництво. Адже слово «победа» у давнину несло в собі ширший спектр значень, ніж сьогоденішне *перемога* (похідним від нього, зокрема, є росій-

³⁴ Типкова-Заїмова В. Культът на св. Димитър Солунски и някои въпроси, свързани с византийското културно влияние в балканските и славянските страни // Проблеми на балканската история и култура. — София, 1979. — С. 9-11.

³⁵ Повесть временных лет. — Ч. 1. — С. 25.

ське «победниця», тобто «заступниця»)³⁶. А. Л. Нікітін, доводячи, що Олег шукав не війни з Візантією, а миру, також дійшов подібного висновку:

«вешая свои щиты на башнях Константинополя, "русы" объявляли о готовности отныне защищать этот город вместе с его обитателями. Если вспомнить, что вскоре в византийской армии появляются отряды "руссов" (морская экспедиция на Крит 911-912 гг.), а сами греки наименовали Олега "святым Дмитрием", то подобное утверждение вряд ли покажется слишком смелым»³⁷.

Золоті ворота становили собою паладіум царственного міста й виступали у ромейській традиції як брама до всього християнського царства.

Завойовник-Олег означає захоплення Царгорода не ударом меча чи утиканням списа у містичне тіло міста, що символізувало б наругу над ним, а вивішує на брамі свій щит, який дарує Місту охорону і захист. Ореолу цьому вчинку Олега додають і наступні слова літописця:

«И приде Олегъ к Киеву, неся злато, и паволоки, и овощи, и вина, и всякое узорочье. И прозваша Олга — вѣщій: бяху бо людие погани и невѣгласи»³⁸.

Давньоруська державність, так само, як і державності православних південних слов'ян, уявлялась стародавнім мислителям і книжникам як похідне від Візантії, як результат пере-

³⁶ Детальніше див.: *Данилевский И. Н.* Мог ли Киев быть Новым Иерусалимом? // *Одиссей: Человек в истории*, 1998. — М., 1999. — С. 143-144. *Его же.* Повесть временных лет: Герменевтические основы изучения летописных текстов. — М., 2004. — С. 152-157.

³⁷ *Никитин А. Л.* Основания русской истории: Мифологемы и факты. — М., 2001. — С. 180.

³⁸ *Повесть временных лет.* — Ч. 1. — С. 25.

міщення звідти матеріальних цінностей, «дарів», царственної сили і влади³⁹. Перед нами перший випадок у суспільно-політичній практиці середньовічної Русі здобуття нею таких «трофеїв-дарів». Прилучення до сакральних цінностей Царгорода й переміщення звідти до Києва їх якоїсь, бодай незначної, частини вивищувало державний статус Олегової Русі⁴⁰, принаймні, у її власних очах. Стосунки з Візантією для «варварських» народів тогочасного світу були, за ємким визначенням Дмитра Оболенського, «жаданою честю»⁴¹. Невипадково візантійський імператор Константин VII Порфірогенет у своєму трактаті «Про управління імперією» нарікав на *недоречні домагання і зухвалі зазіхання північних народів* роздобути із царської скарбниці у винагороду за службу чи послуги «... что-нибудь из царских одеяний или венцов, или из мантий»⁴².

У візії старокиївського літописця князь Олег є деміургом давньоруської державності. Невипадково саме останньому (попри те, що той язичник) він вкладає в уста знамените пророчтво про прийдешню славу і велич стольного граду Русі: «И сѣде Олегъ княжа въ Киевѣ (за літописною хронологією у 882 р. — В. Р.), и рече Олегъ: "Се буди мати градомъ русьскимъ"»⁴³. І тільки язичництво Олега, переконаний, стало на заваді літописцю назвати його *Мудрим*, через що він обрав

³⁹ Плюханова М. Сюжеты и символы Московского царства. — СПб., 1995. — С. 24.

⁴⁰ Чекова Илиана. Фолклорно-епические парадигмы в повествовании о князе Олеге и основането на Киевская Русь в старорусские летописи // Годишник на Софийския университет «св. Климент Охридски». Факултет по славянски филологии. Литературознание, 1994. — Том 87, кн. 2. — С. 78-79.

⁴¹ Оболенский Д. Византийское содружество наций. Шесть византийских портретов. — М., 1998. — С. 306.

⁴² Багрянородный Константин. Об управлении империей. — М., 1991. — С. 54-55.

⁴³ Повесть временных лет. — Ч. 1. — С. 20.

для нього семантично тотожне⁴⁴, але для християнської аудиторії цілком нейтральне ім'я *Вищого* Олега.

Його смерть від жала змії, яка виповзла з черепа скакуна, стала необхідною пражертвою, що символічно маркує ідейний підмурівок витвореної середньовічним книжником ідеальної моделі народження державності на Русі⁴⁵. У цьому зв'язку принагідно зауважу, що старокиївський книжник не випадково локалізує могилу Олега *на Горі*. Топос гори і смерті імпліцитно співвідноситься тут, як уявляється, з пророчтвом Даниїла про прийдешнє торжество християнства над язичництвом й постання, у нашому випадку на київських кручах, християнського царства:

«Ты видел его, доколе камень не оторвался от горы без содействия рук, ударил в истукана, в железные и глиняные ноги его, и разбил их. Тогда все вместе раздробилось: железо, глина, медь, серебро и золото сделались как прах на летних гумнах, и ветер унес их, и следа не осталось от них; а камень, разбивший истукана, сделался великою горою и наполнил всю землю... И во дни тех царств Бог небесный воздвигнет царство, которое вовеки не разрушится, и царство это не будет передано другому народу; оно сокрушит и разрушит все царства, а само будет стоять вечно»

(Дан. 2:34-35; 44).

В такий спосіб християнська Русь шукала у власному язичницькому минулому своє майбутнє вселенське покликання.

Тріумф Олега, між тим, грецькі джерела замовчують. Очевидно, його похід до стін Константинополя слід відносити до

⁴⁴ Див.: *Никитина С. Е.* Об уме и разуме (на материале русских народно-поэтических текстов) // *Славянские этюды* / Сб. к юбилею С. М. Толстой. — М., 1999. — С. 298-304.

⁴⁵ Детальніше див.: *Чекова Илшана.* Фолклорно-епіческі парадигми в повествованієто за княз Олег и основанєто на Киевска Рус в староруските летописи. — С. 82, 92-103, 113-114.

911р., яким, у науці датується перша русько-візантійська мирна угода. Так званий «вічний мир» укладався греками на тридцять років. Саме такий строк віддаляє угоду Олега і похід Ігоря 941 р. Не виключено, що тридцятилітній цикл літочислення й визначав систему ранніх літописних дат: цей реченець розділяє повідомлення «*Повісті временних літ*» про «початок» Руської землі (6360/852 р.), похід Олега та Ігоря на Київ (6390/882 р.) й угоду Олега з греками (6420/911 р.)⁴⁶.

Недостатньо поцінованою, у цьому зв'язку, залишається й зовнішньополітична діяльність князя Святослава Ігоревича, зокрема візія старокиївськими книжниками-християнами природи його домагань на Балканах. Буквально сприймаючи подієву канву нарації «*Повісті временних літ*» історики минулого, зазвичай, вбачали у ній воєнне авантюрицтво, забарвлене героїкою дружинного епосу. Так, за образним визначенням російського історика О. Є. Преснякова,

«история Святослава — последняя вспышка буйной силы, разгулявшейся в IX и X вв. на вольном просторе Восточной Европы и в то же время последний взмах меча, создавшего основу Киевского государства»⁴⁷.

В. В. Мавродіну, наприклад, також уявлялася постать Святослава уособленням «славного варварства» — героїчного, дружинного періоду в історії Русі⁴⁸. Така однобічна й прямолінійна оцінка діяльності Святослава, почасти, поділяється й нині. Прийнято вважати, що грандіозні войовничі авантюри Святослава і його дорадників перешкоджали закладенню

⁴⁶ Петрухин В. Я. «Начало Русской земли» в Начальном летописании // Восточная Европа в исторической ретроспективе: к 80-летию В. Т. Пашуто. — М., 1999. — С. 225.

⁴⁷ Пресняков А. Е. Княжое право в древней Руси. Лекции по русской истории. Киевская Русь. — М., 1993. — С. 327-328.

⁴⁸ Мавродин В. В. Образование Древнерусского государства. — Л., 1945. — С. 269.

міцних підвалин давньоруської державності, а були, у кращому разі, покликані розірвати кільце ворожих сусідніх держав, які блокували торговельні шляхи Русі.

Між тим, витворюючи образ відважного, невибагливого у своєму дружинно-польовому побуті язичницького воїтеля, старокиївські книжники у притаманних для християнської культурної традиції категоріях символічного способу мислення, вбачали у його діяльності державотворчий первень.

Насамперед, слід наголосити на тому, що літописні характеристики Святослава (зокрема, хрестоматійне: «Князю Святославу възрaстьшю и възмужавшю, нача вои совкупляти многи и храбры, и легько ходя, *аки пардус*, войны многы творяше. Ходя возъ по собѣ не возяше, ни котъла, ни мясь варя, но потонку изрѣзав конину ли, звѣрину ли или говядину на углех испекъ ядыше, ни шатра имяша, но подъкладъ постлавъ и сѣдло в головахъ ...И посылаше къ странамъ, глаголя: "Хочю на вы ити"») ⁴⁹ текстуально ґрунтуються, як показав ще О. С. Орлов, на характеристиках Александра Македонського з *Хроніки* Георгія Амартола ⁵⁰.

Вміщене у «*Повісті временних літ*» під 967 р. лапідарне повідомлення про перший болгарський похід Святослава є ще тільки преамбулою до амбітних претензій київського князя:

«В лѣто 6475. Иде Святослав на Дунай на Болгары. И бившемъя обоимъ, одолѣ Святославъ болгаромъ, и взя городъ 80 по Дунаеви, и сѣде княжа ту въ Переяславци, емля дань на грѣцѣхъ» ⁵¹.

⁴⁹ Повесть временных лет. — Ч. 1. — С. 46.

⁵⁰ Орлов А. К вопросу об Ипатьевской летописи // Известия ОРЯС. — 1926. — Т. XXXI. — С. 104. Порівн.: Истрин В. М. Книги временныя и образныя Георгия Мниха. Хроника Георгия Амартола в древнем славяно-русском переводе. — Т. 1. — С. 42.

⁵¹ Повесть временных лет. — Ч. 1. — С. 47.

Прагнучи вигідно скористатись ослабленням Болгарського царства, що було наслідком внутрішньополітичних суперечностей 963 р., Царгороду вдалося спокусити Святослава заманливою перспективою взяти під свою оружну руку Балкани. Відповідно до угоди, укладеної з візантійським імператором Никифором Фокою⁵², руські війська і виступили проти болгар. Вони захопили дунайське Пониззя, де їхньою військовою базою став Переяславець — місто Мала Преслава⁵³. Не виключено, що під час цього походу Святослав поширив свою владу не тільки на землі Нижнього Дунаю, але й на захід та південь від нього з Великою Преславою — столицею Болгарського царства — включно.

Під час своєї другої болгарської експедиції 969 р. Святослав, як достеменно встановлено, захопив Велику Преславу, полонивши при цьому царя Бориса II з сім'єю. У літописній статті, вміщеній в «*Повісті временних літ*» під 969 р., містяться вельми промовисті слова, вкладені літописцем в уста київського князя:

«Не любо ми есть в Киевѣ быти, хочю жити в Переяславци на Дунаи, яко то есть середя земли моей, яко ту вся благая сходятся: от Грекъ злато, поволоки, вина и овощеве разноличныя, изъ Чехъ же, из Угорь сребро и комоны, из Руси же скоро и воскъ, медь и челядь»⁵⁴.

⁵² Детальніше про русько-візантійські стосунки 60-70-х рр. X ст. див.: *Porpe A. Nie mieczem a piórem: Swiatosław Igorewicz i Leon Diakon // Człowiek w społeczeństwie średniowiecznym. — Warszawa, 1997. — S. 341-347; Поппе А. Святослав Славний і Візантія // А се его сребро: збірник праць на пошану члена-кореспондента НАН України Миколи Федоровича Котляра з нагоди його 70-річчя. — К., 2002. — С. 41-47.*

⁵³ Питання про локалізацію цього міста та його роль у дунайських війнах Святослава залишається дискусійним у науці. Огляд думок див.: *Перхавко В. Б. Летописный Переяславец на Дунае // Древнейшие государства Восточной Европы. Материалы и исследования. 1992-1993 годы. — М., 1995. — С. 168-172.*

⁵⁴ *Повесть временных лет. — Ч. 1. — С. 48.*

Оцю, сказати б, «промову» київського князя І. М. Данилевський в одній із своїх праць⁵⁵ співвідніс з хіліастичним пророцтвом Єзекиїла:

«так говорит Господь Бог: вот, Я возьму сынов Израилевых из среды народов, между которыми они находятся, и соберу их отовсюду и приведу их в землю их. На этой земле, на горах Израиля Я сделаю их одним народом, и один Царь будет царем у всех их, и не будут более двумя народами, и уже не будут вперед разделяться на два царства. И не будут уже осквернять себя идолами своими и мерзостями своими и всякими пороками своими, и освобожу их из всех мест жительства их, где они грешили, и очищу их, и будут Моим народом, и Я буду их Богом»
(Иез. 37. 21-23.).

Свого часу, покликаючись на цю, одну із небагатьох доступних мені тоді, публікацію вченого, я висловив було сумнів, що перед нами чергова референція літописця до біблійного тексту, вважаючи, що тирада князя-язичника відбиває притаманну багатьом індоевропейським народам тернарну структуру ідеального облаштування універсального царства-імперії, яку Ж. Дюмезіль співвідносив з трьома основними її функціями — жрецькою (духовною), воїнською і господарчою⁵⁶. Пізніше цьому сюжету І. М. Данилевський присвятив окрему розвідку⁵⁷, у якій навів ряд додаткових аргументів, а також літературних паралелей словам Святослава

⁵⁵ Данилевский И. Н. Древняя Русь глазами современников и потомков (IX-XII вв.). — С. 177.

⁵⁶ Див.: Рычка В. М. Русь: становление империи Рюриковичей (К вопросу о характере имперских притязаний Святослава) // Славяне и их соседи: межславянские взаимоотношения и связи. Средние века — раннее Новое время / Сб. тезисов XVIII конференции памяти В. Д. Королюка. — М., 1999. — С. 138-140.

⁵⁷ Данилевский И. Н. Почему «середи земли» была в Переяславце на Дунае? // Источниковедение и краеведение в культуре России: Сб. к 50-ле-

й обґрунтував заяву останнього про Переяславець — «середину землі», як претензію київського князя стати на чолі правовірного християнського світу.

Співставивши літописний фразеологізм «середина землі», яким у давньоруській літературі домонгольського часу прийнято було означати Єрусалим, з відповідними фрагментами *Життя* Василя Нового та біблійної книги Ездри, дослідник віднайшов у поведінці Святослава ряд цікавих аналогій з діями перського царя Кіра. Згідно з пророцтвом Єремії, саме язичнику Кіру належало відродити Єрусалим й храм Господень:

«Так говорит Кир, царь Персидский: все царства земли дал мне Господь Бог небесный, и Он повелел мне построить Ему дом в Иерусалиме, что в Иудее. Кто есть из вас, из всего народа Его, — да будет Бог его с ним, — и пусть он идет в Иерусалим, что в Иудее, и строит дом Господа Бога Израилева, Того Бога, Который в Иерусалиме. А все оставшиеся во всех местах, где бы тот ни жил, пусть помогут ему жители места того серебром и золотом и иным имуществом, и скотом (виділено мною — В. Р.), с добротным даянием для дома Божия, что в Иерусалиме».

(Ездра. 1:2-4).

Уготовивши Святославу подібну місію, літописець, тим самим, закладає у язичницьке минуле Русі ідею якщо не одвічної її богообраності, то, принаймні, натяк на царственість й, можливо, претензію на спадкоємність християнських сакральних центрів правовірного світу, якими були Єрусалим, Царгород/Константинополь і збудована на зразок Царгорода столиця Симеона Болгарського — Преслав чи, радше *Пресла-*

тию служения Сигурда Отговича Шмидта Историко-архивному институту. — М., 2000. — С. 41-45.

вен град⁵⁸. Оці рефлексії, гадаю, й обумовили вибір назви третього за значенням після Києва і Чернігова міста «Руської землі» — Переяслава. Либонь не випадково споруджені тоді у ньому архітектурні пам'ятки позначені впливом болгарської школи⁵⁹. Таке уподібнення Переяслава Руського болгарському першообразу і спільному для них прототипу Божого Града було закономірним наслідком характерного для давньоруської церковно-політичної еліти стремління до імітації «ромейської» парадигми облаштування на Русі богохранимого царства.

Між тим, прийнято вважати, що вміщена в «*Повісті временних літ*» під 992 р. оповідь про наймолодшого сина старого кожум'яки, який зумів приборкати розлюченого бика й здолати у поєдинку велетня-печеніга, текстуально оперта на усні джерела і є народною етимологією, що пояснює назву цього міста: «...и нарече и Переяславль, зане перея славу отроко тѣ»⁶⁰. Однак ця розхожа в історіографії теза не знаходить підтримки з боку лінгвістики. Недостатньо аргументованими видаються також спроби деяких вчених «реалістично» витлумачити походження назви міста Переяслава, зокрема, через її пов'язання з таким явищем, як *перенесення міст*⁶¹.

Свого часу Г. М. Барац, намагаючись віднайти біблійні паралелі літописному сюжету 992 р., розглядав його як переосмислення поєдинку Давида з Голіафом (1 Цар. 17:23-51)⁶². Гадаю, що ідейну і почасти текстуальну основу оповіді

⁵⁸ Див.: *Йорданов Иван*. Името на Преслав в писмените источници // Плиска-Преслав. — Шумен, 1995. — Т. 7. — С. 71-80.

⁵⁹ *Комеч А. И.* Древнерусское зодчество конца X — начала XII вв. — М., 1987. — С. 289-292.

⁶⁰ *Повесть временных лет*. — Ч. 1. — С. 85.

⁶¹ *Максимов С. В., Максимов С. С.* Літописне місто Заруб за даними археології, історії та лінгвістики // *Археологія*. — 1989. — № 1. — С. 119. *Дубов И. В.* Три Переяславля (исторические судьбы: общее и особенное) // *Історія Русі-України (історико-археологічний збірник)*. — К., 1998. — С. 105.

⁶² Див.: *Барац Г. М.* Происхождение летописного сказания о начале Руси. — К., 1913. — С. 102-105.

«*Повісті временних літ*» про єдиноборство двох воїнів із ворожих таборів було запозичено її укладачами із *Хроніки* Георгія Амартола:

«Власии же, Перському колѣну властель, приде воевать на Феодосья. Цесарь же Феодосии посла нань патрикия и воя въоружены. Семоу же исполъчившюся на брань, посла к нему Власии князь, глаголя: "аще имаши единого храбра во въихъ своихъ единому на сѣчу изити на единого сѣчца Персянина, да аще побѣдитъ мои его, то абье створю мѣрь дани рад за 50 лѣт. Аще ли побѣжень боудеть вашъ, то възмоу 3 кентинарья злата". И тако изведе онъ Персяна катафракта, съ же Готфина саном комита въоруженома. Ставшема межи полкома на сѣчу, первое Персянинъ оустремися за щитомъ. Готфанинъ же, надесно оуклонивъся, по Готьскому обычаю прбоде его и с коня его свергъ, абье оуби его. И сему бывшю, створи Перському колѣноу властель миръ дани ради»⁶³.

Так само й печенізький хан,

«возва Володимера и рече ему: "Выпусти ты свой мужъ, а я свой, да ся борета. Да аще твой мужъ ударить моимъ, да не воюемъ за три лѣта; аще ли нашъ мужъ ударить, да воюемъ за три лѣта". И разидостяся разно»⁶⁴.

Таким же місцевим приуроченням, очевидно, є і розповідь нашого літописця про «випробовування» сили руського отрока напередодні єдиноборства з печенігом:

«Володимеръ же приде въ товары, и посла биричи по товаромъ, глаголя: "Нѣту ли такого мужа, иже бы ся яль с

⁶³ *Истрин В. М.* Хроника Георгия Амартола в древнем славянорусском переводе. — Т. I. — С. 400.

⁶⁴ *Повесть временных лет.* — Ч. I. — С. 84.

печенѣжиномъ?". И не обрѣтесе никдѣже. Заутра приѣхаша печенѣзи и свой мужь приведоша, а у наших не бысть. И поча тужити Володимерь, сля по всѣмъ воемъ, и приде единъ мужь ко князю и рече ему: "Княже! есть у мене единъ сынъ меншей дома, а с четырьми есмъ вышель, а онъ дома. От дѣтства бо его нѣсть кто имъ ударилъ. Единою бо ми и сварящю, и оному мьнущю усние, разгнѣвавъся на мя, преторже череве руками". Князь же слышавъ радъ бысть, и посла по нь, и приведоша и ко князю, и князь повѣда ему вся. Сей же рече: "Княже! Не вѣдѣ, могу ли со нь, да искусите мя: нѣту ли быка велика и силна?". И налѣзоша быкъ великъ и силенъ, и повелѣ раздраждити быка; возложиша на нь желѣза горяча, и быка пустиша. И побѣже быкъ мимо и, похвати быка рукою за бокъ, и выня кожу съ мясы, елико ему рука зая. И рече ему Володимерь: "Можеша ся с нимъ бороти"⁶⁵.

Подібний мотив подибуємо також у згадуваній візантійській *Хроніці* Георгія Амартола. Маю на увазі той її сюжет, де йдеться про те, як до візантійського царя Михаїла привели «дрьзающею и перемагающею» коня і той зажурився тим, що «не имѣа мужа силу конскую премощи». Цій біді взявся зарадити певний міський достойник, який

«рече цареви: "есть у мене, царю, мужь нѣкыи добль, силенъ и храбръ конемъ томитом быти, имя ему Василей". Цареви же повелѣвшу вборзѣ ему приити, единъ от китонить, и ишедъ въ желѣзныя двери, сего обрѣте введе. Царь же повелѣ коня яти. Тот же единою рукою узду возьмъ, а другою же за ухо емъ, овчяте и кротчеиши и коня показа»⁶⁶.

⁶⁵ Повесть временных лет. — Ч. 1. — С. 84.

⁶⁶ *Истрин В. М.* Хроника Георгия Амартола в древнем славянорусском переводе. — Т. I. — С. 505.

Таким чином, зовнішня канва сказання давньоруського книжника про заснування Переяслава є таки літературного походження. Вона надає повістествуванню літописця сокровений смисл, маркуючи сакральний характер географічного простору «Руської землі» у вузкому значенні цього терміну⁶⁷. На думку В. Я. Петрухіна, назва цього порубіжного міста була:

«топонимическим воспоминанием о походах Святослава, равно как городище Киевец на Дунае и Киев на Днепре напоминали о легендарном Кие. Столица Болгарии Преслав и Переяславец (Малый Преслав) на Дунае не стали центрами державы Святослава, но князь Владимир основал собственный Переяславль на границе крещеной Русской земли, и эта граница была уже сродни дунайской границе Византии — за ней лежало Дикое поле, кочевали "поганые" печенеги — "варвары" русского средневековья»⁶⁸.

Визначальну роль у сполучі Русі язичницької з Руссю християнською літописні джерела відводять княгині Ользі. При цьому, звертає увагу, насамперед, та обставина, що на стрімких заламах містичного шляху до уготованого їй призначення вона виступає на сторінках літописних текстів у парі: у язичництві з Олегом Віщим, а у християнстві — з Володимиром Великим.

«Олег і Ольга — зауважував Михайло Грушевський — се легендарна пара премудрих і хитрих князів, котрі вміли

⁶⁷ Такою ж сакральною природою вирізняється значний пласт історико-географічної номенклатури «Руської землі»: Корсунь, Треполь, Халъль, Богуславль.

⁶⁸ *Петрухин В. Я.* Город и сакральное пространство: библейский миф в начальном русском летописании // Сакральная топография древнерусского города (Известия Института христианской культуры. — Т. 1.). — М., 1998. — С. 26.

постояти за себе і дінняти свого тою примітивною хитрістю, яку так цінять примітивна суспільність»⁶⁹.

Як засвідчують писемні джерела, саме Олег «привів» Ольгу для Ігоря — ба навіть був її батьком⁷⁰. У цьому сенсі небезпідставним є запропоноване М. Н. Віролайненом тлумачення легенди про передачу Олегом свого імені Ользі як символічну передачу його власних магічних властивостей та владних повноважень:

«Посредническая или родительская, но роль Олега в судьбе Ольги, а через нее — всей Руси — значительна до чрезвычайности. Из трех возможных свадеб Ольги: киевской, древлянской и царьградской — только киевская оказывается действительной. Если Олег — посредник, то именно он обеспечивает состоятельность киевского жениха... Если роль Олега — родительская, то именно от него ("старого царя") наследуется, согласно фольклорному канону, магическая власть в следующем княжении, которое, в свою очередь, подводит нас к крещению Ольги, т. е. к христианизации Руси»⁷¹.

Агіографічна традиція, що своїми витокami сягає, вочевидь, ще останніх років правління Володимира Святославича, нероздільно пов'язала хрестителя Русі з постаттю княгині Ольги. Це вона, прибравши у хрещенні ім'я «святої цариці Єлени», прищепила йому думку про хрещення Русі й своїми молитвами зцілила-просвітила останню. Володимир і Ольга у

⁶⁹ Грушевський М. С. Історія України-Руси: В 11 т., 12 кн. — К., 1991. — Т. 1. — С. 447.

⁷⁰ Див. наприкл.: Типографская летопись // Полное собрание русских летописей (далі — ПСРЛ). — М., 2000. — Т. 24. — С. 9.

⁷¹ Віролайнен М. Н. Загадки княгині Ольги (історическіє предання об Олеге і Ольге в міфологіческому контексті) // Русское подвижничество / Сост. Т. Б. Князевская. — М., 1996. — С. 67-68.

пам'ятках староруської писемності послідовно уподібнюють-ся відповідно Константину Великому та його матері Єлені⁷².

З Ольгою пізніша писемна традиція пов'язує формування образу царственної премудрості, якою твориться християнська держава. Як запримітила Марія Плюханова⁷³, цей образ серед іншого розвивається у *Житії* княгині Ольги, уміщеному у складі історико-літературної пам'ятки XVI ст. — так званій *Степенній книзі*:

«Тако женою и Богъ примирился къ нам, и женою и печаль преста, женою и клятва потребися, женою и смерть умертвися, женою и благословение, и радость, и жизнь бесконечная всему міру процвѣте, отъ женѣ мироносицъ и Христова изъ мертвыхъ воскресеніе первое благовѣстися, яко же древле отъ жены преступленіе бысть, послѣди же отъ жены и спасеніе бысть. Тако и нынѣ въ нашей Рустей земли женою первіе обновихомся во благочестіе, иже бысть Богомъ подвизаемая ко истинному разуму предваряющимъ намъ блаженная в женахъ Рускихъ великая княгиня Ольга, ея же память любовію празднующе вѣрній сынове Рустіи»⁷⁴.

Ольга, будучи ще язичницею, тричі зуміла подолати загрозу, яка у різних ситуаціях виникала спершу для її дівочої цноти, а по тому — вдовиної честі. Всі ці епізоди, як-от: залицяння Ігоря — її майбутнього чоловіка, у човні, під час полювання останнього, сватання древлянського князя Мала й пропозиція про одруження візантійського царя виступають як приповідки, що пояснюють ідею єдності Цноти і Мудрості. Тієї Муд-

⁷² Молдован А. М. «Слово о законе и благодати» Илариона. — К., 1984. — С. 97; Зимин А. А. Память и Похвала Иакова Мниха и Житие князя Владимира по древнейшему списку // Краткие сообщения Института славяноведения АН СССР. — 1963. — Вып. 37. — С. 68-69.

⁷³ Плюханова М. Сюжеты и символы Московского царства. — С. 223.

⁷⁴ Книга Степенная царского родословия // ПСРЛ. — СПб., 1908. — Т. 21. — С. 29.

рості, якою «...цари царствуют и повелители узаконяют правду» (Притч. 8, 15).

У науковій літературі по-різному потрактовується триразова Ольжина «помста» древлянам за смерть свого чоловіка. Д. С Лихачов, наприклад, коментуючи відповідні епізоди «*Повісті временных літ*», вважав, що вони

«підкреслюють нетямущість древлян на противагу мудрості Ольги. Древляни своєю нерозумністю ніби самі себе передрікають на загибель... древлянські послі не просто згублені за допомоги лодії, лазні і поминальної учти — кожна помста Ольги суть випробування-загадка, що відповідає весільній обрядовості. За канонами казки "наречені" чи свати, нездатні розгадати загадки царівни-нареченої, повинні були вмерти»⁷⁵.

Нещодавно Сергій Філіппов спробував витлумачити літописну оповідь про Ольжині «помсти» як розгорнуту міфологему магічного відновлення втраченої з убивством Ігоря сакральності влади київських князів⁷⁶. Віддаючи належне спостереженням вченого, зауважу, що відповідні фрагменти даного літописного тексту побудовані за принципом полі/багаторусної семантики, що утруднює вибір правильного коду для його дешифрування. Не впенений, що він зробив вірний вибір.

Гадаю, наш книжник свідомо «оязичнив» Ольжині помсти, скориставшись топосом *весілля/похорон*, щоб підкреслити значущість її (жінки!) владних повноважень та визначальну особисту роль у сполучі Русі язичницької з Руссю християнською. Цій ідеї, на мій погляд, підпорядкований і наскрізний

⁷⁵ Лихачев Д. С. Комментарии // Повесть временных лет. — Ч. 2. — С. 297-301.

⁷⁶ Филиппов С. Христианская святость и языческая магия в летописном повествовании о княгине Ольге (христианская мудрость и языческая хитрость) // Studia Slavica Hung. — 2001. — № 46. — Р. 88-89.

для даного літописного повіствування мотив *спопеляючого вогню*. У християнській символіці, як відомо, вогонь наділяється очисними властивостями. Вогнем очистившись від язичницької скверни Русь, тим самим, ніби приготувала себе до вінчання на християнське царство.

Либонь не випадково відразу після розповіді про пожежу Іскоростеня, перерваною пізнішою вставкою 947 р. й сімома «порожніми» роками, літописець вміщує наступне повідомлення: «В лѣто 6463. Йде Ольга въ Греки, и приде Царюгороду»⁷⁷. Не маючи на меті розглядати дискусійні питання хронології її візиту та змісту проведених переговорів з візантійським імператором, лише зауважу, що ця подія мала визначальне значення для легітимації Київської держави у тогочасному християнському світі. Вже сама по собі ця подорож була знаковою. Адже у міфопоетичній і релігійній моделях світу

*«достижение цели субъектом пути всегда влечет за собой повышение ранга в социально-мифологическом или сакральном статусе...двигаться по пути, преодолевать его уже есть подвиг, подвижничество со стороны идущего подвижника, путника»*⁷⁸.

Ця подорож ще може бути осмислена як своєрідний Ольжин ітінерарій — великий шлях паломництва її душі, який приводить крок за кроком до Бога. Адже добування Хреста/Премудрості — головне призначення усього життя княгині Ольги. Її візит до візантійського імператора уподібнюється подорожі «цариці савської» в Єрусалим до біблійного царя Соломона:

«Се же бысть, яко же при Соломонѣ приде царица Эфиопская к Соломану, слышати хотящи премудрости Солома-

⁷⁷ Повесть временных лет. — Ч. 1. — С. 44.

⁷⁸ Топоров В. Н. Пространство и текст // Текст: семантика и структура. — М., 1983. — С. 258-259.

ни, и многу мудрость видѣ и знаменья: тако же и си блаженая Ольга искаше доброѣ мудрости Божья, но она человѣчески, а си Божья. "Ищющи бо мудрости обряцають"»
(Притч. 8, 17)⁷⁹.

Ставши хрещеницею імператриці Єлени, київська княгиня продемонструвала тим самим свою духовну спорідненість з візантійським імператорським домом⁸⁰. Приймавши святе хрещення у Царгороді, вона, мовлячи словами Якова Мніха, «...взвратися в землю Рускую, в домъ свои къ людемъ своимъ съ радостию великою, освѣщена духом и тѣлом, несущи знамение Честнаго Креста»⁸¹.

Символічне віднайдення й принесення нею на береги Дніпра Чесного Живодайного Хреста у візії давньоруських книжників-історіографів стало своєрідною преамбулою до історії народження християнської державності на Русі. Запровадження християнства у Київській державі за Володимира Святославича остаточно закріпило цю її легітимність або, сказати б, *удержавило державність* на Русі.

1.2. Володимир — фундатор християнської державності

Володиміру належала визначальна роль у закладенні підвалин християнської державності на Русі. Ось чому з його ім'ям пов'язується поява численних легенд і церковних переказів, що увібрали в себе уявлення про природу християнської держави, її облаштування і процвітання.

⁷⁹ Повесть временных лет. — Ч. 1. — С. 44.

⁸⁰ Подскальски Г. Христианство и богословская литература в Киевской Руси (988-1237 гг.). — СПб., 1996. — С. 344.

⁸¹ Зимин А. А. Память и похвала Иакова Мниха и Житие князя Владимира по древнейшему списку. — С. 69.

Своєрідним зачином й ідейним ядром цього легендарного циклу є літописна оповідь про осліплення і чудесне прозріння Володимира, вміщена в *«Повісті временных літ»* під 988 р.:

«По Божью же устрою в се время разболѣся Володимерь очима, и не видяше ничтоже, и тужаше велми, и не домышляшеться, что створити. И посла к нему царица (візантійська принцеса Анна — В. Р.), рекущи: "А ще хошеши избыти болѣзни сея, то вскорѣ крестися, аще ли, то имаши избыти недуга сего". Си слышавъ Володимерь, рече: "Да аще истина будетъ, то поистинѣ велик Бог будетъ хрестеянескъ". И повелѣ хрестити ся. Епископъ же корсунський с попы царицины, огласивъ, крести Володимира. Яко възложи руку на нь, абье прозрѣ. Видив же се Володимерь напрасное ицѣленье, и прослави Бога, рек: "Гоперво уведѣхъ Бога истиньнаго"»⁸².

Легенди про зцілення хворого володаря силою хрещення утворювали фундамент історії багатьох християнських держав. В основу цього сюжету була покладена історія зцілення від тяжкої недуги візантійського імператора Константина Великого, змальована у його *Житті* та *Хроніці* Георгія Амартола⁸³. Як і у випадку Константина, чудесне одужання Володимира символізує його пробудження до нового життя, життя у Христі. Духовне прозріння/просвітлення Володимира, який у своєму містичному досвіді на шляху до святості був осяяний світлом Слави Божої задекларовано й наступним повідомленням *«Повісті временних літ»*:

⁸² Повесть временных лет. — Ч. 1. — С. 77.

⁸³ Див.: Плюханова М. Сюжеты и символы Московского царства — С. 107-108. Порівн.: Ранчин А. М. Хроника Георгия Амартола и «ПВЛ»: Константин равноапостольный и князь Владимир Святославич // Герменевтика древнерусской литературы. — 2000. — Вып. 10. — С. 52-54.

«Благословенъ Господь Исус Христос, иже възлюбил новыя люди, Руськую землю, и просвети ю крещеньемъ святымъ... и бе Володимерь же просвъщенъ (виділено мною — В. Р.) сам и сынове его и земля его»⁸⁴.

Осліплення і чудесне зцілення Володимира Святославича символізує також перетворення/преображення його влади, яка відтепер є царственною (грецьке — *basilia*). Не випадково після хрещення Володимир прибирає ім'я Василя, яке не тільки символізувало його небесного християнського патрона, але й було тотожне йменню шурина — візантійського імператора Василя II. Значущість такого перевтілення Володимира, перетворення його влади на святу і царствену, підкреслював у «Слові про закон і благодать» митрополит Іларіон:

«чловечское естество съвлѣче же ся убо каган нашъ и съ ризами ветъхаго человека съложи тлѣннаа, отрясе прахъ невѣрія и вълѣзе въ святую купѣль и породися от духа и води; в Христе крестився въ Христа облѣчеса и изиде от купѣли бѣлообразжюся сынъ бывъ нетлѣнна сынъ воскресенія, имя прїимъ вѣчно именовито на роды и роды — Василии, имъ же написася въ книги животныа въ Вышнїимъ и Нетлѣннѣимъ Іерусалимѣ»⁸⁵.

Ця метафора, можливо, є алюзією до слів Книги пророка Ісаї:

«Тогда оставишиися на Сионе и уцелевшии в Иерусалиме будут именоваться святыми, все вписанные в книгу для житъя в Иерусалиме»

(Ис. 4:3).

Типологічний символізм визначав основний ідейний зміст раннього київського літописання. Мало чи не кожний його

⁸⁴ Повесть временных лет. — Ч. 1. — С. 82-83.

⁸⁵ Молдован А. М. «Слово о законе и благодати» Илариона. — С. 92-93.

персонаж, кожна помітна подія знаходить відповідність у біблійних, передусім старозаповітних, подієвих моделях. Як зауважив І. М. Данилевський,

«событие существенно для летописца постольку, поскольку оно являлось со-Бытием... Аналогия с библейскими событиями давала летописцу типологию существенного. Священное Писание являлось для него и его современников семантическим фондом, из которого оставалось выбрать готовые клише для восприятия, описания и одновременной оценки происходящего»⁸⁶.

Так, навернення Володимира у християнство уподібнюється давньоруськими книжниками, як помічено дослідниками⁸⁷, наверненню Савла — майбутнього апостола Павла: осяяний на дорозі до Дамаска світлом Господнім Савл осліп, а через три дні, коли за повелінням Ісуса Ананій поклав на нього руку, став він *видющий і наповнився Духа Святого*: «*то-час как бы чешуя отпала от глаз его, и вдруг он прозрел; и, встав, крестился, и, приняв пищи, укрепился*» (Деян, 9, 3-19).

Володимирове хрещення народу Русі давньоруські книжники співвідносили, як уявляється, з даруванням юдеям Закону при горі Синай. Пам'ять про цю подію відзначалась у Палестині у п'ятдесятий день по Пасці. Згідно з християнською традицією саме в день П'ятидесятниці на учнів Ісуса Христа, які зійшлися в Єрусалимі на молитву, зійшов Святий Дух, який наповнив їх здатністю виконати заповіджену Ісусом місію — нести роду людському слово Христове, проповідува-

⁸⁶ Данилевский И. Н. Библия и Повесть временных лет: к проблеме интерпретации летописных текстов. — С. 79.

⁸⁷ Подскальски Г. Христианство и богословская литература в Киевской Руси (988-1237 гг.). — С. 205; Сендерович С. Св. Владимир: к мифопоэзису // ТОДРЛ. — 1996. — Т. 49. — С. 309-310; Назаренко А. В. Древняя Русь на международных путях: междисциплинарные очерки культурных, торговых, политических связей IX-XII вв. — М., 2001. — С. 445-449.

ти його вчення (Лк. 24:49). Такою здатністю володіє тепер й Володимир — не випадково ж масове хрещення киян у Дніпрі збіглося зі святом П'ятидесятниці (27 травня 988 р.)⁸⁸.

Священний зміст події дня П'ятидесятниці передає наступний *канон* св. Кузьми Маюмського: «Нашедшая сила днесь сія, Духъ благій, Дух премудрости Божія, Дух от Отца исходяй, и Сыном вѣрнымъ намъ являйся, подавалень, въ них же вселяется естеством святыни, в ней же зрится»⁸⁹. До цього слід додати, що на один із травневих днів свята П'ятидесятниці припадає ще й празник *Чуда явлення хреста на небі в Єрусалимі*, який особливо пошановувався візантійською церквою⁹⁰.

Охрещенню киян передувало знищення язичницького пантеону, зведення якого у центральній частині столиці Русі *Повість временних літ* датує під 980 р. Князь Володимир наказав, як сповіщає літописець,

«кумиры испроверщи, овы исѣщи, а другия огневи предати. Перуна же повелѣ привязати коневы къ хвосту и влещи с Горы по Боричеву на Ручай, 12 мужа пристави тети жезльемъ... Влекуму же ему по Ручаю къ Днѣпру, плакухася его нѣвернии людье, еще бо не бяху прияли святого крещенья. И привлекше, вринуша и въ Днѣпръ. И пристави Володимеръ, рек: "Аще кде пристанеть, вы отрѣваите его от берега; дондеже пороги проидеть, то тогда охабитися его". Они же повелѣная створиша. Яко пустиша и проиде сквозѣ пороги, изверже и вѣтръ на рѣнь, и оотолѣ прослу Перуна Рѣнь, якоже и до сего дне словеть»⁹¹.

⁸⁸ *Понне А.* Візантійсько-руський союзницький трактат 987 р. // Укр. іст. журн. — 1990. — № 6. — С. 20-22.

⁸⁹ Богослужебные каноны на славянском и русском языках, изданные *Евграфом Ловягиным*. — СПб., 1861. — С. 97.

⁹⁰ Архим. *Сергий [Спаский]* Полный месяцеслов Востока. — Т. II: Святой Восток. — М., 1876. — Ч. I. — С. 119; Ч. II. — С. 125-126.

⁹¹ *Повесть временных лет*. — Ч. 1. — С. 80.

Староруські книжники-християни пояснювали, що ця акція була вчинена для «знеславлення біса». Більшість сучасних дослідників, покликаючись на це повідомлення «*Повісті временних літ*», зазвичай сприймають його буквально, стверджуючи, що глумлива розправа над Перуном повинна була скомпрометувати і принизити цього недавно ще всесильного в очах київських язичників божества. Натомість М. О. Васильєв убачає в діях Володимира обрядове дійство, яке в системі морально-етичних цінностей язичницького суспільства символізувало «вигнання» чи «поховання» божественного кумира⁹². Його не випадково, гадає дослідник, прив'язали до хвоста коня, який у повір'ях язичницьких слов'ян виступав одним із поводирів на той світ. Вода, куди вкинули Перуна, також у стародавніх слов'ян віддавна пов'язувалася зі смертю, потойбічним, «тим» світом⁹³. Побиття його палицями, на думку М. О. Васильєва, теж мало ритуальний характер: ідола необхідно було фізично знищити. Втім, схоже, що перед нами літературний прийом, яким скористався строкиївський книжник-християнин, аби в такий спосіб засвідчити перетворення язичницького боввана на *полову з току жнив* (Дан. 2, 32-35). Свого часу Г. М. Барац висловив було здогадку, що образ язичницького ідола Перуна був змальований літописцем «під біблійним впливом»⁹⁴. І справді, срібна голова і золоті вуса київського ідола, до яких пізній *Густинський літопис* ще додає й залізні ноги й дорогоцінне каміння в руках, підозріло

⁹² Див.: *Васильєв М. А.* Великий князь Владимир Святославич: от языческой реформы к крещению Руси // *Славяноведение*. — 1994. — № 2. — С. 38-55; *Его же.* Язычество восточных славян накануне крещения Руси: религиозно-мифологическое взаимодействие с иранским миром. Языческая реформа князя Владимира. — М, 1999. — С. 234-245.

⁹³ *Bylina St. Słowiański świat zmarłych u schyłku pogaństwa.* Wyobrażenia przestrzenne // *Kwartalnik Historyczny*. — 1993/1994, Rocznik C. — № 4. — S. 73-88.

⁹⁴ *Барац Г. М.* Библейско-агадические параллели к летописным сказаниям о Владимире Святом. — К., 1908. — С. 29.

нагадують боввана, який наснився біблійному царю Навуходоносору:

«У этого истукана голова была из чистого золота, грудь его и руки его — из серебра, чрево его и бедра его медные, голени его железные, ноги его частью железные, частью глиняные»

(Дан. 2:32-33).

Поширені у літературі уявлення, сформовані під впливом пізнього *Густинського літопису* про те, що при капищі Перуна палахкотів вогонь і жерці під страхом смертної кари повинні були його підтримувати, ґрунтуються на свідченнях, М. Стрийковського, якими широко послуговувалися ранньомодерні українські літописці, запозичених ним, у свою чергу, із *Хроніки* Георгія Амартола. Як свідчить візантійський хроніст, за правління в Персії царя Дія,

«огнь сниде с небесе въ Персидии, и дививься, от огня того въжегъ огонь и создавъ капище, и положи въ немь и нарече капище то огонь бессмертьныи. Приставивъ мужа четьнаго служити ему и хранити неугасающъ, нарече я волхвы»⁹⁵.

Такого ж літературного походження є і літописний сюжет із побиттям київського ідола палицями, зневаження його коном та вогнем⁹⁶.

Київські неофіти спровадили Перуна за межі міста й вкинули його у Ручай. В такий самий спосіб відбувалось очищення Єрусалима від ідолства. Як свідчать старозавітні тексти Біблії, тамтешні ідолські жертівники та боввани були викинуті у долину Кедрон, де під Єлеонською горою збігав ручай,

⁹⁵ *Истрин В. М.* Хроника Георгия Амартола в древнем славянорусском переводе. — Т. I. — С. 36.

⁹⁶ Порівн.: Там же. — С. 182.

несучи свої води у Мертве море. (3. Цар, 15:13; 4. Цар. 23:4, 6; 2. Пар. 29:16; 30:14).

Перуна проводжали аж до дніпровських порогів, за якими відкривався «чужий світ», світ кочового «Поля». Тобто його випроводили до самої крайньої межі розселення слов'ян. Це означало, що за межі їхньої держави випроводжувалося язичництво. Як бачимо, новонароджуване християнське царство ніби «розгортається» з сакрального центру — Києва, утворюючи довкола нього такий же сакральний простір. При цьому очисну роль тут знову виконує міфологема води.

Дванадцять «мужів», яких поставив Володимир шмагати поваленого ідола палицями, символізують тут, як уявляється, дванадцять апостолів. Невипадковим збігом видається мені й те, що «*Повість временних літ*» лічить дванадцять синів Володимира⁹⁷. Як відомо, наведена тут літописцем їх кількість є перебільшенням. Перелік дванадцяти буцімто Володимирових синів, вміщений в літописній статті 988 р., є, на думку І. М. Данилевського, наслідком творчого переосмислення автором «*Повісті временних літ*» біблійної книги Буття (1 М., Бут. 35:22-26) та «*Сказання Єпифанія Кіпрського про 12 дорогоцінних каменів на ризі первосвященника*»⁹⁸. Слід зауважити, що у христології число 12 символізувало ще й оновлене людство і означало земну і небесну церкву:

«оно ближайшим образом связано с числом двенадцати сыновей Иакова и, по аналогии, колен Израилевых... 12 — число Израиля, соответственно "нового Израиля", т. е. Церкви, «богочеловеческое» число (как произведение сомножителей 3 и 4, где 3 — символ божественной сущности и «горнего мира», а 4, число материальных стихий, стран света и т. п. — символ человеческой при-

⁹⁷ Див.: *Повесть временных лет*. — Ч. 1. — С. 83.

⁹⁸ *Данилевский И. Н. Древняя Русь глазами современников и потомков (IX-XII вв.)*. — С. 352.

роды и «дольнего мира»), число особого избранничества»⁹⁹.

Число дванадцять (дванадцять «мужів» і стільки ж синів Володимира), надавало літописній оповіді про хрещення Русі рис грандіозного акту її, Русі, «нового обрання» й засвідчувало апостольське призначення київського правлячого дому.

Самому ж Володимирі відводилося, як уявляється, почесне місце тринадцятого апостола. Цю ідею покволом розвивають старокіївські книжники середини — другої половини XI ст. Так, в ранг тринадцятого апостола зводить Володимира Яків Мніх у своїй *«Пам'яті й похвалі князеві Володимирові»* прямо називаючи його апостолом «в князих»¹⁰⁰. Характерним у цьому відношенні є також повідомлення *Кієво-Печерського патерика*: «видѣхом свѣт вѣры апостолом нашим, посланным от Бога, князем Владимиром: сам Бога познав святым крещением и нам того показав»¹⁰¹.

Та чи не найбільш ґрунтовно і послідовно ця тема розроблена митрополитом Іларіоном в його славнозвісному *«Слові про закон і благодать»*. Блискучий теолог і ерудит, київський мислитель, зокрема, стверджував:

«...хвалить же похвалными гласы Римськаа страна Петра и Павла има же вѣроваша въ Ісуса Христа Сына Божїа; Асіа і Ефесь и Пафмъ — Іоанна Богословьца; Индіа — Фому; Египеть — Марка. Вся страны и гради и людіе чтят и славят коегождо ихъ учителя иже наоучиша я православнѣи вѣрѣ. Похвалимъ же и мы по силе нашеи малыими похвалами великаа и дивнаа сътвориша-

⁹⁹ *Аверинцев С. С.* Софія-Логос. Словник. — К., 1999. — С. 65.

¹⁰⁰ *Зимин А. А.* Память и похвала Иакова Мниха и Житие князя Владимира по древнейшему списку. — С. 68.

¹⁰¹ *Кієво-Печерський патерик / Під ред. Абрамовича Д. І.* — К., 1930. — С. 87.

аго нашего, оучителя и наставника, великааго кагана на-
шеа земли Володимера»¹⁰².

У візантійській агіографічній традиції титул тринадцятого апостола було вперше вжито по відношенню до Константина Великого¹⁰³. Візантійські басилевси виступали продовжувачами місії, покладеної на апостолів¹⁰⁴. Через що і київський князь Володимир уподібнюється до рівноапостольного імператора Константина Великого. Ця подобизна задекларована, насамперед, митрополитом Іларіоном, який, обґрунтовуючи претензії тогочасної київської церковної й політичної еліти на канонізацію Володимира, називає останнього «подобниче великааго Коньстантина — равнооумне, равнолюбче, равночестителю слоужителемь его»¹⁰⁵. В некролозі на смерть князя, вміщеному в *«Повісті временних літ»* під 1015 р., стверджується, що Володимир «есть новии Костянтинъ великого Рима, иже крестивься сам и люди своя: та и съ створи подобно ему»¹⁰⁶.

В «політичній теології» християнського середньовіччя, християнське царство

«виделось подобием, имитацией (mimesis) и в силу этого — провозвестием Небесного Царства. Предназначением Константина было мысленно воспринять образ этого Царства и воссоздать его подобие в земных формах»¹⁰⁷.

¹⁰² Молдован А. М. «Слово о законе и благодати» Илариона. — С. 91.

¹⁰³ Подскальски Герхард. Христианство и богословская литература в Киевской Руси (988-1237 гг.). — С. 201.

¹⁰⁴ Див.: Dvornik F. The Idea of Apostolicity in Byzantium and the Legend of Apostle Andrew. — Massachusetts, 1958. — P. 3-105; Christou P. The Missionary Activity of the Byzantine Emperor // Byzantina. — 1971. — Т. 3. — P. 277-286.

¹⁰⁵ Молдован А. М. «Слово о законе и благодати» Илариона. — С. 96.

¹⁰⁶ Повесть временных лет. — Ч. 1. — С. 89.

¹⁰⁷ Краутхаймер Р. Три христианские столицы. Топография и политика / Перевод: Л. А. Беляев, А. М. Беляева. — М., 2000. — С. 71.

Як відомо, на константинопольському церковному соборі 869 р. «Новим Константином» було офіційно проголошено імператора Василя II. Цим, очевидно, й зумовлювався інтерес до константинівської традиції в Київській Русі. Актуальності йому додавала ще й родинна спорідненість Володимира з імператорським домом.

Проте, на думку М. Плюханової,

*«Владимир не смог стать русским Константином во всей полноте необходимых соответствий, ибо не был царем, крест его — крест христианской веры, но не вполне крест христианской победы и власти, он не был призван обеспечивать плодородие земли и утверждать земной государственный порядок, то есть крест этот не осуществляет нужного синтеза между идеями и образами веры, государственности и аграрного цикла, как у южных славян. Владимир, пока он язычник — воинственный и мощный властитель, но, насаждая христианство, он, скорее, становится апостолом, чем остается властителем, обеспечивающим процветание земли»*¹⁰⁸.

Однак слід взяти до уваги, що витворюючи ідеальний образ монарха, будівничого давньоруської державності, середньовічні книжники надихалися й біблійними сюжетами, віднаходячи в них відповідні антецеденти чи прототипи. «Повість временних літ», зокрема, послідовно уподібнює Володимира царю Соломону. Ще у язичництві він — «князь еси мудръ и смыслень»¹⁰⁹. Київський князь наділяється такими ж пороками, якими наділяла старозаповітна традиція Соломона (1 Цар. 11:1-8). Слід зауважити, що тема Соломонових гріхів розвивається в багатьох пам'ятках середньовічної писемності, зокрема, в популярній на Русі *Хроніці* Георгія

¹⁰⁸ Плюханова М. Сюжеты и символы Московского царства. — С. 122.

¹⁰⁹ Повесть временных лет. — Ч. 1. — С. 59.

Амартола. Змальоване візантійським хроністом «идолобѣ-
нование» та «женобеснование» Соломона почасти навіть тек-
стуально збігається з відповідними літописними сюжетами
гріховності язичника Володимира. Соломон у Амартола, «бѣ
женолюбець, бяху ему владоще 700, и наложниц 300 и поять
жены от Моавитян, от Аманитян, от Соурянъ, от Идоумѣянъ,
от Хетѣанъ и от языкъ»¹¹⁰.

Подібно до останнього,

«бѣ же Володимеръ побѣжен похотью женьскою... на-
ложниц бѣ у него 300 Вышегородѣ, а 300 в Бѣлѣгородѣ
а 200 на Берестовѣ в селци, еже зоуть ныне Берестовое.
И бѣ несуть блуда, приводя к собѣ мужьски жены и
дѣвицѣ растыляя. Бѣ бо женолюбець, яко же и Соломан:
бѣ бо, рече, у Соломана жень 700, а наложниц 300»¹¹¹.

На догоду жінкам Соломон збудував на горі, поблизу Єруса-
лима, жертовника чужинецьким богам, «иже жряху и кадыху
идоломъ»¹¹². Так само й Володимир, утвердившись у Києві,

«постави кумиры на холму внѣ двора теремнаго...
И жряху имъ, наричюще я богы, и привожаху сыны своя
и дъщери, и жряху бѣсомъ, и оскверняху землю требами
своими. И осквернися кровьюи земля Руска и хол-
мо-тъ»¹¹³.

На компілятивний характер цього сюжету «*Повісті вре-
менних літ*» було вказано ще О. О. Шахматовим. На думку
дослідника, укладач *Початкового зводу* запозичив ці сюжети

¹¹⁰ *Истрин В. М.* Хроника Георгия Амартола в древнем славянорус-
ском переводе. — Т. 1. — С. 147-148.

¹¹¹ *Повесть временных лет.* — Ч. 1. — С. 56-57.

¹¹² *Истрин В. М.* Хроника Георгия Амартола в древнем славянорус-
ском переводе. — Т. 1. — С. 148.

¹¹³ *Повесть временных лет.* — Ч. 1. — С. 56.

із нелітописного джерела, ототожнюваного ним з *Корсунською легендою*, що склалася, як вважав О. О. Шахматов, не раніше другої половини чи останньої чверті XI ст.¹¹⁴ Натомість польський історик Генрік Ловмянський, пов'язуючи появу на сторінках *Повісті временних літ* оповіді про так звану першу «релігійну реформу» Володимира з літературною діяльністю Никона — ігумена Печерського монастиря у Києві — доводив, що ця замальовка була наслідком творчого переосмислення ним наявної у його розпорядженні біблійної лектури¹¹⁵.

Слушність цих міркувань підтверджують також спостереження Людольфа Мюллера, М. О. Васильєва та І. М. Данилевського, які незалежно один від одного віднаходили паралелі до цієї літописної оповіді у Старому Заповіті, зокрема біблійній книзі Псалмів¹¹⁶, де йдеться про те, як повернувшись в Ханаан після єгипетського полону євреї

«не истребили народов, о которых сказал им Господь, но смешались с язычниками и научились делам их; служили истуканам их, которые были для них сетью, и приносили сыновей своих и дочерей своих в жертву бесам; проливали кровь невинную, кровь сыновей своих и дочерей своих, которых приносили в жертву идолам Ханаанским, — и осквернилась земля кровью; оскверняли

¹¹⁴ Шахматов А. А. Разыскания о русских летописях. — М., 2001. — С. 103-105.

¹¹⁵ Lowmiański H. Religia słowian i jej upadek (w. VI-XII). — Warszawa, 1986. — S. 116-117.

¹¹⁶ Müller L. Di Taufe Ruslands: Die Frugeschichte des rassischen Christentums dis zum Jahre 988. — München, 1987. — S. 93; Васильєв М. А. Язычество восточных славян накануне крещения Руси: религиозно-мифологическое взаимодействие с иранским миром. Языческая реформа князя Владимира. — С. 202; Данилевский И. Цитаты, которые мы изучаем // Одиссей: Человек в истории. — М., 2004. — С. 306, 316. Порівн.: Зубов М. І. Лінгво-текстологія середньовічних слов'янських повчань проти язичництва. — Одеса, 2004. — С 247-248, 250-251.

себя делами своими, блудодествовали поступками своими»

(Пс. 105:34-39).

Між тим, незважаючи на відсутність скільки-небудь помітних археологічних артефактів (інтерпретація П. П. Толочка і Я. Є. Боровського¹¹⁷ виявленої ними під час археологічних досліджень на території «города» Володимира будівлі Х ст. як язичницького святилища не знаходить підтримки у науковій літературі¹¹⁸), спокуса *реалістичного* витлумачення сутності головних персонажів язичницького культу князя Володимира продовжує подекуди блукати історіографічним привидом у сучасній науці¹¹⁹. У цьому зв'язку своєрідним застереженням проти такого підходу до тлумачення літописної статті 980 р. (втім, як і всієї нараці «*Повісті временних літ*», що відбиває ранню історію Київської Русі) могли б слугувати пророчі слова, нехай і написані з іншого приводу, відомого медієвіста Д. М. Єгорова:

«библейская цитата безопасна (безразличной она никогда не может быть историку, так как в цитировании Библии кроется значительный культурно-исторический интерес) лишь тогда, когда она узнана; в скрытом

¹¹⁷ Толочко П. П., Боровський Я. Є. Язичницьке капище в «городі» Володимира // Археологія Києва. Дослідження і матеріали. — К., 1979. — С. 3-10.

¹¹⁸ Андрущук Ф. Скандинавские древности в социальной топографии древнего Киева // Ruthenica. — К., 2004. — Т. III. — С. 30-31.

¹¹⁹ Таким історіографічним курйозом, для прикладу, можуть слугувати праці М. М. Ткача. *Див.: Ткач М. М.* Володимирові боги: міфологічний зміст та систематизація головних персонажів язичницького культу. — К., 2002. — 192 с; *Його ж.* Систематизація головних міфічних персонажів язичницького культу князя Володимира в тижневому циклі // Київська старовина. — 2003. — № 1. — С. 32-42; *Його ж.* Генезис основных персонажів української міфології (на матеріалах язичницького культу князя Володимира): Автореф. дис. ... канд. іст. наук. — К., 2003. — 20 с.

же виде, сливаясь с остальным контекстом, она приводит к серьезным недоразумениям»¹²⁰.

Як уже зазначалося, типологічний символізм був визначальною рисою становлення і розвитку середньовічної історіософії:

«Если Библия о чем-то повествует, текст этого рассказа имеет три значения: буквальное — плотское, моральное — душевное, и, наконец, мистическое — духовное. Идеальная структура снова противопоставлена конкретной истории. Если смысл событий имеет вневременный характер, он может выявляться в целой цепи разновременных событий, причем в одних событиях — полнее, в других — менее полно. Отсюда богословская "типология" в средневековом смысле этого слова, т. е. доктрина о «прообразовании» (идеально-смысловом предвосхищении) более поздних событий в более ранние. Интерпретация как бы спешит пройти, проскокит сквозь конкретный образ события к его абстрактному значению, принимая вполне серьезно только последнее; чего она почти не принимает всерьез, так это времени. Прошлое симметрично отвечает настоящему, настоящее симметрично отвечает будущему; необратимость времени снова приглушена гармонией как бы пространственной симметрии»¹²¹.

Один із яскравих прикладів такого співвіднесення подій та уподібнень діянь володарів минулого і сучасного демонструє літописний сюжет *«Повісті временних літ»* про хре-

¹²⁰ *Егоров Д. Н.* Славяно-германские отношения в средние века. Колонизация Макленбурга в XIII в. — М., 1915. — Т. 1: Материал и метод. — С. 124.

¹²¹ *Аверинцев С. С.* Порядок космоса и порядок истории в мировоззрении раннего средневековья (общие замечания) // *Античность и Византия.* — М., 1975. — С. 273.

щення Русі князем Володимиром Святославичем і його духовне перевтілення. Порівнюючи гріховність двох правителів, літописець розрізняє шляхи їх святості: Соломон хоча й «мудръ же бѣ, а наконецъ погибе; се же (Володимир — В. Р.) невѣголось, а наконецъ обрѣте спасенье»¹²². Як слушно зауважив був С. Сендерович, перший пройшов цілях від святості до погібелі, другий же навпаки — від гріховності до спасіння¹²³. Бо й справді, «*есть стыд, ведущий ко греху, и есть стыд — слава и благодать*» (Сир. 4:25).

Змальовуючи язичницькі пороки Володимира, давньоруський книжник, здається, свідомо згущує барви, аби потім обернути вчинки князя у біблійне провіщення добра Руській землі:

«Аще бо преже на скверньюю похоть желая, но послѣ же прилежа к покаянью, якоже апостоль вѣщаетъ: "Идеже умножится грѣхъ, ту изобильствуетъ благодать" ("*А когда умножился грех, стала преизобиловать благодать*" (Рим., 5:20) Дивно же есть се, колико добра створить Русьстѣй земли, крестивъ ю»¹²⁴.

У пам'ятках староруської писемності Володимир постає таким же великим будівничим, як і Соломон (3. Цар, 6:1-22; 3. Цар. 7:1-11). Соломонове будівництво міст в прикордонних краях свого панування та залюднення їх амореянами, хіттеянами, євусеянами та іншими народами «*не з Израїлевих синів*» (3. Цар. 9:17-19) співвідноситься, як уже було помічено

¹²² Повесть временных лет. — Ч. I. — С. 57.

¹²³ *Senderovich S.* Начало восточнославянской историографии с культурологической точки зрения: «Повесть временных лет» и священная история евреев // *Jews and Slavs: Vol. 2 (The Bible in a Thousand Years of Russian Literature)*. — Jerusalem, 1994. — Р. 38; *Сендерович С.* Св. Владимир: к мифопоэзису. — С. 309.

¹²⁴ Повесть временных лет. — Ч. I. — С. 89.

дослідниками, з повідомленням «*Повісті временних літ*» 988 р. про будівництво Володимиром міст¹²⁵ поблизу Києва:

«И рече Володимерь: "Се не добро, еже малъ городъ около Киева". И нача ставити городы по Деснѣ, и по Востри, и по Трубежеви, и по Сулѣ, и по Стугнѣ. И поча нарубати мужѣ лучшиѣ от словень, и от кривичь, и от чюди, и от вятичь, и от сихъ насели грады»¹²⁶.

Далі літописець вказує, що ця акція покликана була забезпечити Русь від нашествия печенігів. Окрім свого суто прагматично-оборонного призначення, Володимирове містобудування можна розглядати ще однією реплікою київської версії Святої Землі. Це виявилось, зокрема, у виборі для фортець Середнього Подніпров'я таких назв, як *Треполь та Халеп*, що прямо кореспондуються з християнськими центрами Близького Сходу — *Триполі та Халєб/Аленно*¹²⁷.

Як сповіщає літописець, Володимир повелів

«рубити церкви и поставляти по мѣстомъ, иде же стояху кумиры. И постави церковь святого Василья на холмѣ, иде же стояше кумирь Перун и прочии, иде же творяху потребы князь и людье»¹²⁸.

Потому Володимир Святославич збудував у Києві перший кам'яний храм — монументальну церкву святої Богородиці Десятинної. Після її освячення у 996 р. Володимир

¹²⁵ Див.: *Петрухин В. Я.* Город и сакральное пространство: библейский миф в начальном русском летописании. — С. 26.

¹²⁶ *Повесть временных лет.* — Ч. 1. — С. 83.

¹²⁷ Таке пов'язання певною мірою узгоджується з матеріалами етимологічних досліджень вітчизняної топоніміки (див.: Гідронімія України в її міжмовних і міждіалектних зв'язках. — К., 1981. — С. 3; Етимологічний словник літописних географічних назв Південної Русі. — К., 1985. — С. 159-160, 169).

¹²⁸ *Повесть временных лет.* — Ч. 1. — С. 81.

«рекъ сице: "Даю церкви сей святѣй Богородици от имѣнья моего и от градъ моихъ десятую часть". И положи написавъ клятву въ церкви сей, рекъ: "Аще кто сего посудить, да будетъ проклятъ". И вдасть десятину Настасу Корсунянину. И створи праздникъ великъ въ тѣ день болярюмъ и старцемъ градским, и убогим раздая имѣнье много»¹²⁹.

Інститут десятини не був місцевим винаходом, а був при-
внесений на Русь разом з християнським віровченням.

«Отделяй десятину от всего произведения семян твоих, которое приходит с поля [твоего] ежегодно, и ешь пред Господом, Богом твоим, на том месте, которое изберет Он, чтобы пребывать имени Его там; [приноси] десятину хлеба твоего, вина твоего и елея твоего, и первенцев крупного скота твоего и мелкого скота твоего, дабы ты научился бояться Господа, Бога твоего, во все дни. Если же длинна будет для тебя дорога, так что ты не можешь нести сего, потому что далеко от тебя то место, которое изберет Господь, Бог твой, чтоб положить там имя Свое, и Господь, Бог твой, благословил тебя, то променяй это на серебро и возьми серебро в руку твою и приходи на место, которое изберет Господь, Бог твой; и покупай на серебро сие всего, чего пожелает душа твоя, волов, овец, вина, сикера и всего, чего потребует от тебя душа твоя; и ешь там пред Господом, Богом твоим, и веселись ты и семейство твое».

(Втор. 14:22-26).

Володиміру, за визнанням сучасників, належав і задум побудови «Дому Мудрості» — храму святої Софії. У «Слові про закон і благодать» митрополита Іларіона Ярослав Володимірович постає лише виконавцем задуманої його батьком ідеї

¹²⁹ Там же. — С. 85.

Храму: «...иже недоконьчана я твоа наконьча акы Соломонъ Давыдова, иже Дом Божїи великїи святїи его Прѣмудрости създа на святость и освященїе граду»¹³⁰.

Вбачаючи у Володимирі духовного спадкоємця старозавітних царів, київські книжники наділяли князя такими чеснотами, як мудрість, співчутливість, благоговійність та милосердя. Шануючи євангельські заповіді й наслідуючи приклад біблійних царів Давида і Соломона (*«он избавит нищего, вопиющего и угнетенного, у которого нет помощника. Будет милосерд к нищему и убогому, и души убогих спасет; от коварства и насилия избавит души их...»* (Пс. 71:12-14)), Володимир

«повелѣ всякому нищему и убогому приходити на дворъ княжъ и взимати всяку потребу, питье и яденье, и от скотъницъ кунами. Устрои же и се, рек яко "Немощни и болнии не могут долѣсти двора моего" повелѣ пристроити кола, и въскладше хлѣбы, мяса, рыбы, оwoць рознличный, медъ въ бчелках, а в других квась, возити по городу, въпрашаючи: "Кде болнии и нищъ, не могы ходити? Тѣмъ раздаваху на потребу"»¹³¹.

Митрополит Іларіон також описує Володимирові милостині і щедроти, «яже къ убогимъ творяше, к сирымъ, къ болящїимъ, къ дѣлжнимъ, къ вдовамъ и къ всѣмъ требующїимъ милости»¹³². Цю тему розвиває й Яків Мніх у своїй *Пам'яті та похвалі князеві Володиміру*:

«Боле же всего бяше милостыню творя князь Володимерь: иже немощней и старей не можаху доити княжа двора и потребу взяти, то в дворъ им посылаше... везде

¹³⁰ Молдован А. М. «Слово о законе и благодати» Илариона. — С. 97.

¹³¹ Повесть временных лет. — Ч. 1. — С. 86.

¹³² Молдован А. М. «Слово о законе и благодати» Илариона. — С. 95.

милостыню.творяше, нагыя одевая, альчныя кормя и жадная напаяя, странныя покаая милостию»¹³³.

З-поміж інших чеснот Володимира Яків Мніх відзначає і таку: «вся страны бояхуся его и дары приношаху ему». Це на-пряму співвідноситься з адресованим Соломону біблійним пророцтвом:

«и будут бояться Тебя, доколе пребудут солнце и луна, в роды родов... цари Фарсиса и островов поднесут ему дань; цари Аравии и Савы принесут дары; и поклонятся ему все цари; все народы будут служатъ ему»

(Пс. 71:5, 10-11).

Ідеал християнського володаря був підказаний давньо-руським книжникам біблійною спадщиною, яка була універсальним джерелом формування політичної культури та ідеології для всього середньовічного світу. Біблійні царі, яким уподібнюються сучасні королі, князі чи імператори, ніби дарують останнім свій захист. І таке їх родинне пов'язання надає монархії сакральної генеалогії¹³⁴.

Таким чином, постать князя Володимира Святославича та його діяльність, осмислена старокиївськими інтелектуалами в біблійних топосах, повинна була продемонструвати його монаршу гідність, легітимізувати святість першого християнського володаря Русі й дати потужний поштовх до формування дедалі виразніших уявлень про неї як про священну державу — богохраниме царство.

¹³³ *Зимин А. А.* Память и похвала Иакова Мниха и житие князя Владимира по древнейшему списку. — С. 71.

¹³⁴ *Steger H.* David rex et propheta: König David als vorbildliche Verkörperung des Herrschers und Dichters im Mittelalter nach Bilddarstellungen des 8-12. Jahrhunderts. — Nürnberg, 1961; *Le Goff J.* Saint Louis. — Paris, 1996. — P. 388-401.

1.3. Київ яко «трон слави» Руської землі

Становлення давньоруської християнської державності об'єктивно зумовлювало формування уявлень про Київ як про ще один центр православного світу. Відправною точкою його сакральної, християнської історії став 988 рік, коли за літописною хронологією *«Повісті временних літ»* за межі міста було спроваджено поганського ідола Перуна. Із запровадженням християнства Київ покликаний був стати не покинутою Богом «пустинею», а *«венцем слави в руке Господа и царскою диадемою — на длани Бога твоего»* (Ис., 62:3).

Організація церковно-релігійного життя на київських пагорбах неминуче потребувала відповідного облаштування міського простору, наповнення його системою зримих сакральних символів, які б унаочнювали його перетворення на *«трон слави»* Руської землі. Месіаністичний первень формування сакральної структури столиці християнської Русі визначає Володимирове будівництво першого кам'яного храму у Києві — церкви Успіння Богородиці (Десятинної). Як сповіщає *«Повість временних літ»* під 989 р., Володимир, *«живяше въ законѣ хрестьянстѣ, помысли создати церковь пресвятыя Богородица, и пославъ приведе мастера от Грекъ»*¹³⁵.

Як засвідчують матеріали археологічних та історико-архітектурних досліджень, місце для будівництва храму було обране вкрай невдало — не у материковому ґрунті, а на рушеній землі. Хисткість рушеного ґрунту призвела до того, що споруда завалилась при перевантаженні її народом під час Батисевої облоги Києва. Однак вибір місця для будівництва храму не був випадковим. На думку К. А. Михайлова,

«на месте строительства храма Богородицы Десятинной мог находится родовой погребальный участок

¹³⁵ Повесть временных лет. — Ч. 1. — С. 83.

представителей киевского княжеского дома или членов дома Рюриковичей, умерших до официального принятия христианства в 988 г. Этим фактом можно объяснить выбор местоположения Десятинной церкви и такую необычную сохранность большого числа пышных языческих захоронений под фундаментом церкви»¹³⁶.

Замовник і будівничі храму, як уявляється, могли керуватися іншими мотивами. Десятинна церква була зведена на крові перших київських християн-мучеників Федора та Іоанна¹³⁷. На цьому місці, як засвідчує літописець¹³⁸, знаходився їхній двір, на якому вони були розтерзані язичниками у 983 р., через що у тогочасній суспільній свідомості воно виступає як *loca sancta* — «святе місце». Це підтверджують, зокрема, слова митрополита Іларіона, який відзначав, що Десятинна церква була збудована Володимиром на правовірній основі: «Благовѣрїю твоєму, о блажениче, святаа церкви святыа Богородица Марїа, юже създа на правовѣрнѣи основѣ»¹³⁹.

Ритуальна жертва (пролиття крові) виступає невід'ємним компонентом при закладенні/будівництві будь-якого «вічного» міста. Так, череп і кістки Адама — першої людини, закладені у підніжжі гори Голгофи, визначають основи Єрусалима. Заснування Рима, що супроводжувалося братовбивчим конфліктом Ромула і Рема, також є актуалізацією теми будівельної жертви на Капітолійському пагорбі. Факт сакральної будівельної жертви зафіксовано, на думку М. Ф. Мур'янова, і у назві київського першохраму:

¹³⁶ Михайлов К. А. Киевский языческий некрополь и церковь Богородицы Десятинная // Российская археология. — 2004. — № 1. — С. 42.

¹³⁷ Айналов Д. К вопросу о строительной деятельности св. Владимира // Сборник в память святого равноапостольного князя Владимира. — S. L., 1917. — Т. 1. — С. 24-25.

¹³⁸ Див.: Повесть временных лет. — Ч. 1. — С. 58.

¹³⁹ Молдован А. М. «Слово о законе и благодати» Иларiona. — С. 97.

«Главный храм западного христианства, собор св. Петра в Риме, поставлен над погребением первого римского епископа, апостола Петра. Выступающая в аналогичной функции первопрестольная церковь Киевской Руси нуждалась в столь же основательном фундаменте и было принято политическое решение прибегнуть для этого особого случая не к обычной закладке под алтарь мощей святых безразлично какой этнической принадлежности, которые не представляло бы труда заполучить из Константинополя или Херсонеса, а сделать этим фундаментом первую усыпальницу отечественных христиан. ...Ктиторея Владимира Святославича была посвящена Богородице, но получила название Десятинной церкви по отчисляемой на ее содержание десятой доле доходов ктитора и его приемников. Это — не имеющий аналогий случай, когда в названии храма зафиксирован факт строительной жертвы, причем жертвы не одноактной, а непрерывной, как небесная литургия, интегральное понятие для бесчисленных литургий, совершаемых на земле»¹⁴⁰.

Кров перших християн мучеників є опорою першохраму і зв'язком між землею і небом. Федір та Іоанн шанувалися кліром Десятинної церкви. Тут, як доводять дослідники, було складене їх *Проложне Житіє*¹⁴¹. Їхні імена згадувалися щоденно, при кожній літургії в особливому тропарі: «Кровь ваша якоже Авелева вопиет к Богу, преподобнии, яко вы перви явистася мученики в Росийстей земли; темъ же и сия жертва ваша, от нечистых жертв ко единой чистой, Князя об-

¹⁴⁰ Мурьянов М. Ф. О Десятинной церкви князя Владимира // Восточная Европа в древности и средневековье. — М., 1978. — С. 173-174.

¹⁴¹ Насонов А. Н. История русского летописания XI — начала XVIII века. — М., 1969. — С. 25. *Проложний текст XV ст.* мучеництв варягів-християн опубліковано С. А. Бугославським (див.: *Бугославський С. Отчет о занятиях в библиотеках С. Петербурга* // Университетские известия. — К., 1913. — № 10 (октябрь). — С. 31).

рати, и на месте храмины вашей храм Божий соорудися; молитесь ко Господу, блаженнии страстотерпцы Варяжстии, Феодоре со чадом твоим Иоанном, спаситися душам нашим».

На перших порах християнство було елітарною релігією. Відтак київський князь був фактичним главою новонародженої громади віруючих. Отож, одночасно з храмовбудівництвом, перед ним стояло завдання збирання літургійного начиння та реліквій, що означало, як слушно зауважує І. А. Стерлігова,

«создание священной основы храмов и включение их в общую церковную историю, так как мощи — духовная и непосредственная основа всякого престола в христианском храме. Ковчежцы с мощами закладывались в основания престолов, а сам храм наполнялся различной "святостью": принесенными из Святой Земли и других мест частицами знаменитых христианских святых или их зримыми символами. Процесс возведения храма являлся для человека той эпохи устройением не только здания, но и "честных" сосудов, крестов, богослужебных книг и икон»¹⁴².

В такий же спосіб облаштовувалась і церква пресвятої Богородиці у Києві. Володимир, за свідченням *«Повісті временних літ»*, «яко сконча зижя, украси ю иконами... вдавъ ту все, еже бѣ възл в Корсуні: иконы, и съсуды, и кресты»¹⁴³. При цьому слід зауважити, що літописець свідомо акцентує увагу на корсунському походженні перших київських християнських реліквій та святинь. Як зауважував свого часу Н. П. Кондаков,

«под именем "корсуньского" в Древней Руси разумели все редкое, высокое, но и чудное, старинное, и, в отличие от

¹⁴² Стерлигова И. А. Иерусалимы как литургические сосуды в Древней Руси // Иерусалим в русской культуре. — М., 1994. — С. 49.

¹⁴³ Повесть временных лет. — Ч. 1. — С. 83.

"цареградского", которое было символом утонченного, "корсунское" было почти равнозначительно с "архаическим". Произведения "Корсунского дела" были часто предметами монументального мастерства»¹⁴⁴.

Такою монументальною пам'яткою була, очевидно, ікона св. Богородиці в Десятинній церкві, яка називалася Корсунською¹⁴⁵. З-поміж інших корсунських трофеїв нової віри, перевезених Володимиром до Києва, насамперед привертають увагу загадкові «мѣдянѣ двѣ капищи, и 4 кони мѣдяны... якоже невѣдуще мнятъ я мраморяны суца»¹⁴⁶. Ця четвірка візантійських бронзових коней, за свідченням літописця, зберігалася в Києві ще й в часи укладання ним свого твору: «иже и нынѣ стоятъ за святою Богородицею». Свого часу А. М. Грабар, зауважуючи, що *«нормальное положение триумфальной арки — над воротами, над проходом, а не перед стеной без прохода (например, алтарной стеной церкви)»* доводив, що корсунська квадрига була встановлена перед входом до Десятинної церкви — вона здіймалася над її фасадом як над тріумфальними воротами¹⁴⁷. На його думку, Десятинна церква і князівський палац у Києві утворювали таку ж архітектурно-функціональну групу, як церква св. Марка і Палац дожив у Венеції.

До кола цих священних *корсунських* реліквій належали також згадувані у літописних джерелах під 988 р. моці «святаго Климента и Фифа, ученика его». Їх переміщення до Києва вивищувало престиж християнської столиці історично обґрунтованим чином.

¹⁴⁴ Кондаков Н. Русские клады. Исследование древностей великокняжеского периода. — СПб., 1896. — С. 34.

¹⁴⁵ Шахматов А. А. Разыскания о русских летописях. — М., 2001. — С. 102.

¹⁴⁶ Повесть временных лет. — Ч. 1. — С. 80.

¹⁴⁷ Грабар А. Н. Светское изобразительное искусство домонгольской Руси и «Слово о полку Игореве» // ТОДРЛ. — 1962. — Т. XVIII. — С. 252.

Візантійське місто Херсон (античний Херсонес), або ж Корсунь давньоруських літописів, у легендах *Початкового* літописного зводу виступає субститутом царственого Константинополя. У *Корсунській легенді* дослідниками розпізнається казково-міфологічний сюжет про оцаріння-хрещення Володимира¹⁴⁸. Можливо, літературним прототипом цього сюжету була історія воцаріння біблійного царя Давида:

«Иоав воевал против Раввы Аммонитской и взял почти царственный город. И послал Иоав к Давиду сказать ему: я напал на Равву и овладел водою города; теперь собери остальной народ и подступи к городу и возьми его; ибо, если я возьму его, то мое имя будет наречено ему. И собрал Давид весь народ и пошел к Равве, и воевал против нее и взял ее. И взял Давид венец царя их с головы его, — а в нем было золота талант и драгоценный камень, — и возложил его Давид на свою голову, и добычи из города вынес очень много»

(2 Царств 12, 26-30).

Володимир також, як пам'ятаємо, захопив Корсунь завдяки тому, що перепинив доступ води до міста. Не виключено, що він і справді міг отримати від візантійських імператорів інсигнії царської влади, чи, принаймні, розраховував їх отримати¹⁴⁹. Через що, либонь, слава Корсуня як джерела віри та царственої влади, відтак — і корсунських святинь — так міцно укорінилась в усьому православному слов'янському світі. Незважаючи на те, що безпосередні зв'язки Київської Русі з Корсунем були спорадичними, а з кінця XI ст. вони, ли-

¹⁴⁸ Див.: Плюханова М. Сюжеты и символы Московского царства. — С. 120, 172-173.

¹⁴⁹ Левченко М. В. Взаимоотношения Византии и Руси при Владимире // Визант. временник. — 1953. — Т. 7. — С. 134.

бонь, взагалі перервалися¹⁵⁰, пам'ять про джерела християнської віри зберігалась у суспільній свідомості. Яскравим її виявом, зокрема, стало поширення у мистецтві Київської Русі так званого корсунського стилю¹⁵¹. Культурну спадкоємність Києва і Корсуня засвідчує містобудівельна діяльність Володимира. Либонь не випадково, що одне із збудованих ним на прикордонні Руської/Святої землі, на березі річки Рось, місто отримало назву *Корсунь*.

З-поміж священних реліквій Корсуня, що заклали духовні підвалини раннього київського християнства, найповажнішою святинєю були моці святого Климента — четвертого Папи Римського. Учень апостола Петра, він прийняв мученицьку смерть у Херсонесі, де відбував заслання за імператора Траяна (98-117 рр.).

Passio sancti Clementi — джерело, що сягає у своїх витоках, на думку фахівців, V ст., повідомляє про те, що аби попередити посмертне пошанування останків Климента християнами й зробити їх недоступними для віруючих, мучителі святого, отримавши наказ із Рима стратити Климента, прив'язали йому до шиї кам'яний якір і втопили в морі. Але віра місцевих християн була такою міцною, а пошанування мученика — настільки великим, що кожного року за тиждень до дня пам'яті святого (у православній церкві пам'ять священомученика Климента припадає на 25 листопада за старим стилем й, відповідно, на 8 грудня — за новим) море чудесним чином відходило від берега й відкривало сухий шлях до його гроб-

¹⁵⁰ *Якобсон А. Л.* К истории русско-корсунских связей (XI-XIV вв.) // Визант. временник. — 1958. — Т. XIV. — С. 116-119.

¹⁵¹ Про корсунський стиль у мистецтві Київської Русі IX-X ст. Див.: *Кондаков Н.* Русские клады. Исследование древностей великокняжеского периода. — СПб., 1896. — Том I. — С. 29-35. Порівн.: *Корзухина Г. Ф.* О памятниках «корсунского дела» на Руси // Визант. временник. — 1958. — Т. XIV. — С. 129-137; *Толстая Т., Уханова Е.* Корсунские древности (Христианское наследие и крещение Руси) // Российский исторический иллюстрированный журнал «Родина». — 2002. — № 11-12. — С. 176-179.

ниці¹⁵². Так тривало протягом семи століть. Однак з перебігом часу віра місцевих християн потроху підупала і в покарання їм море перестало відступати й відкривати раку з мощами святого.

Коли першовчитель слов'ян Кирило Філософ 860 р., прямуючи з місією в Хозарію, зупинився на зиму в Херсоні-Корсуні, місцеві мешканці вже не могли показати йому те місце, де колись був утоплений Климент й де раніше щорічно відкривались його мощі. Внаслідок активних пошуків, що супроводжувалися молитвою, Кирилу вдалося, зрештою, віднайти те місце, де спочивали святі мощі. Після перенесення їх від моря до міста вони були складені в соборній церкві апостолів Петра і Павла. Неординарній події перенесення мощей до міста Кирило присвятив якийсь твір, грецький текст якого, щоправда, науці невідомий, але який, на думку Є. М. Верещагіна, дійшов до нас у слов'янському перекладі¹⁵³.

Наприкінці 867-868 рр. частина останків Климента була перенесена слов'янськими просвітителами з Херсона до Рима, в дарунок папі Адріану II. Їх помістили до єпископської церкви св. Климента, де наприкінці XI ст. з'явиться фресковий цикл чудес про перенесення мощей св. Климента. На одній із них міститься

«... изображение небольшого островка, окруженного морем, с небольшим колончатым храмом, представленным в разрезе по приему византийского искусства, при-

¹⁵² *Passio sancti Clementi* спочатку була написана латиною, потім перекладена на грецьку мову, а затім — і на слов'янську. Див.: Лавров П. Памятники христианского Херсона. Жития херсонских святых в греко-славянской письменности. — М., 1911. — Вып. 2. — Доп. 1. — С. 172.

¹⁵³ Верещагин Е. М. Христианская книжность Древней Руси. — М., 1996. — С. 179-180. Услід за М. Ф. Мур'яновим давній переклад Кирилового грецького гімну, створеного ним у зв'язку з віднайденням мощей Климента, на слов'янську мову, дослідник пов'язує з богослужбовим наслідуванням, виявленого ним у *Празничній Мінеї* під 30 січня, що зберігається в РДАДА: № 98. — Ф. 381.

нятому для изображения внутреннего помещения. Внутри этого колончатого сооружения изображены престол и якорь, а также женщина, потерявшая сына и находящая его у гробницы св. Климента»¹⁵⁴.

Принагідно зауважу, що в цьому храмі знайшов свій вічний спочинок Кирило-Костянтин Філософ (помер 14 лютого 869 р.). З кінця 60-х рр. IX ст. розпочинається стрімке піднесення популярності св. Климента як на Заході, так і на Сході християнського світу, що виявлялось у будівництві храмів на честь Климента, створенні нових творів літератури і мистецтва¹⁵⁵. Не стояла осторонь цього процесу і Київська Русь.

Як уже зазначалося, повертаючись з походу на Корсунь, Володимир привіз до Києва дорогоцінні «трофеї» нової віри, серед яких були і мощі святого Климента. Пізніше вони були урочисто поміщені в окремій раці в одному із вівтарів Десятинної церкви. Слід зауважити, що вона була, на думку А. Поппе, не кафедральною, а палацовою церквою Володимира¹⁵⁶. Святі мощі римського єпископа надавали їй респектабельності, через що вона могла перебрати на себе й функції кафедрального храму, залишаючись водночас великокнязівською усипальницею. Сюди були перенесені Володимиром нетлінні останки княгині Ольги:

«...Володимеръ, крести всю землю и созда церковь во имя святыя Богородица и вземь от земля тѣло бабы своея нетлѣнно и вложи в раку древяну и постави ю въ церкви святыя Богородица»¹⁵⁷.

¹⁵⁴ *Айналов Д. В.* Мемории св. Климента и св. Мартина в Херсонесе. — М., 1915. — С. 10.

¹⁵⁵ *Безунов Ю. К.* Русское Слово о чуде Климента Римского и кирилло-мефодиевская традиция // *Slavia*. — 1974. — Roč. XLIII, Seš. 1. — S. 28.

¹⁵⁶ *Poppe A.* The Political Background to the Baptism of Rus': Byzantino-russian relation between 988-989 // *Dumbarton Oaks Papers*. — Washington, 1976. — Vol. 30. — P. 214.

¹⁵⁷ Проложные жития благоверной княгини Ольги / Обзор редакций и тексты *Н. И. Серебрянского*. Тексты // Чтения в императорском обществе

Пізніше в окремому приділі храму були встановлені мармурові саркофаги самого Володимира та його грецької дружини Анни. Прикметно, що сповіщаючи про ці гробівці, саксонський хроніст початку XI ст. Тітмар Мерзебурзький свідчить, що вони стоять посеред храму, який він називає «церквою мученика у Христі *nani Климента*» («*aecclesia Christi martiris et Papae Clementis*»)¹⁵⁸. Ця, очевидно, вельми популярна у народі назва київського першохраму співвідносилась, як уявляється, з тогочасними уявленнями про Десятинну церкву передусім як мартирій, *апостольське місце*. Біля апостольських мощей, у церкві святих Апостолів в Константинополі, була похована мати Константина I Єлена: «погребена бысть сыном своим въ церкви святих Апостоль, соущи церкви тои въ Константинѣ градѣ»¹⁵⁹. У життєписі Константина (*Vita Constantini*) пера Євсевія Кесарійського сповіщається, що він

*«определил там место самому себе в положенный час своей кончины, предвидя, что его тело после смерти станет соучастником обращения к Апостолам вследствие перенесенного рвеня веры, чтобы также и после смерти он был почитаем от молитв, которые будут там возноситься во славу Апостолов»*¹⁶⁰.

истории и древностей российских (далі — ЧОИДР). — М., 1915. — Кн. 3. — С. 8.

¹⁵⁸ Thietmar von Merseburg: Chronik. — Berlin, 1962. — L. VIII. — P. 35; Латиноязычные источники по истории Древней Руси / Сост., перевод и комментарии *Свердлова М. Б.* — М; Л., 1989. — С. 67.

¹⁵⁹ *Истрин В. М.* Хроника Георгия Амартола в древнем славянорусском переводе. — С. 340.

¹⁶⁰ Цит. за виданням: *Высоцкий А. М., Шелов-Коведяев Ф. В.* Первая церковь Апостолов в Константинополе и ее наследие в средневековом мире // Римско-Константинопольское наследие на Руси: идея власти и политическая практика. — М., 1995. — С. 66. Порівн.: *Vita Constantini* / Ed. *H. G. Opitz* // Byzantion. — 1934. — Т. 9. — P. 590.

Так само і Десятинна церква Успіння Богородиці у Києві стала одночасно мартирієм святого Климента і мавзолеєм перших київських князів. В 1044 р. з ініціативи Ярослава Мудрого сюди перенесли ще й останки Ольжиних онуків — Ярополка (помер у 980 р.) та Олега (помер у 977 р.): «В лѣто 6552. Выгребоша 2 князя, Ярополка и Ольга, сына Святославля, и крестиша кости ею, и положиша я въ церкви святыя Богородица»¹⁶¹.

На думку А. Поппе Десятинну церкву споруджено на зразок Фароської в Константинополі, розташованої поруч з імператорськими покоями та Христоклінієм і присвяченої Богородиці¹⁶². Такого ж висновку дійшов О. І. Комеч:

*«При сооружении Десятинной церкви за образец (посвящение, тип, функция) была принята Фаросская церковь Богородицы Большого дворца в Константинополе. Божьи нефы киевской церкви были двухэтажными на всю длину — приемы византийской архитектуры IX в. оказались актуальными и в X столетии»*¹⁶³.

Натомість А. М. Висоцький і Ф. В. Шелов-Коведяєв доводять, що

*«прямые и косвенные частичные копии первой церкви Апостолов в Константинополе среди памятников города (причем скорее более ранние соборные и придворные храмы, чем одновременные приходские и монастырские) и являются одновременно образцами первых памятников Киева»*¹⁶⁴.

¹⁶¹ Повесть временных лет. — Ч. I. — С. 104.

¹⁶² Поппе А. The Political Background to the Baptism of Rus': Byzantino-russian relation between 988-989. — S. 216.

¹⁶³ Комеч А. И. Древнерусское зодчество конца X — начала XII вв. — М., 1987. — С. 176.

¹⁶⁴ Висоцький А. М., Шелов-Коведяєв Ф. В. Первая церковь Апостолов в Константинополе и ее наследие в средневековом мире. — С. 73.

Хреститель Русі — князь Володимир Святославич — на перших порах був, як уже зазначалося, фактичним главою новонародженої громади віруючих, яка утворювала містичне тіло киево-руської церкви. Однак йому була притаманна функція пастиря, а не священика, наділеного благодаттю. Хрест, який він тримає у правій руці на карбованій ним монеті є знаком християнської влади, а не виключно апостольським символом, як стверджує М. Плюханова¹⁶⁵. Монети Володимира (златники та срібники «І типу») демонструють, на думку В. Л. Яніна, залежність вихідної композиції давньоруського монетного карбування не від візантійських монет, а від візантійської імператорської печатки X ст.:

«Ці печатки несуть на одній стороні зображення імператора з регаліями влади, а на звороті поясну постать Христа. Саме так оформлено перші випуски монет Володимира Святославича: на одній стороні вміщено зображення князя, а на звороті—поясна постать Христа. Варте уваги те, що протягом майже всього X ст. імператор на печатках стискає у правій руці державу, а за Василія II та Константина VIII (976-1025) на місце держави вміщено хрест на довгому руків'ї. Саме такий хрест у правиці князя зображено на златниках і срібниках Володимира "I типу"»¹⁶⁶.

Портретна композиція на монетах «І типу» мала на меті

«показать князя сидящим на престоле, хотя никаких признаков престола еще и нет. Однако наблюдаемый далее настойчивый поиск окончательной формулы легенды ("Владимир на столе, а се его злато ") приводит к

¹⁶⁵ Плюханова М. Сюжеты и символы Московского царства. — С. 121-122.

¹⁶⁶ Янін В. Л. Дві давньоруські висячі печатки початку XI ст. // Історія Русі-України (історико-археологічний збірник). — К., 1998. — С. 257-258.

выводу о более глубоком смысле этой весьма необычной для нумизматики надписи-декларации первых монет, призванной провозглашать полноту власти князя и независимость государства»¹⁶⁷.

Через посередництво цієї монети Володимир презентує себе і свою владу, осередням якої був Київ: «Володимер на столе, а се его серебро». Отже Київ-град, як *locus regalis*, рівнозначний трону. Володар тронує і держить владу в тому місці, де почалася державна спільнота¹⁶⁸. Закладені ним основи церковно-релігійного життя опирались на підтримку досвідчених візантійських святителів, передусім корсунського духівництва. «Попи корсунські», як сповіщають літописні джерела, відіграли помітну роль у справі хрещення киян і всієї Русі. Їм були довірені ключові пости в системі ранньої церковної організації Київської держави. Так, наприклад, корсунянин Йоаким був поставлений єпископом у другий після Києва політичний центр Русі — Новгород, а Анастасу Корсунянину, який співробітничав з Володимиром ще від початку облоги руськими військами Корсуня, було довірено соборний храм святої Богородиці у Києві. У безпосереднє відання Анастаса було передано й церковну десятину, призначену для утримання всього давньоруського духівництва¹⁶⁹. Це дає підстави стверджувати, що причт Богородичної церкви займав особливе, вочевидь привілейоване, становище в системі церковної організації, що формувалася.

Цікаво відзначити, що Анастас не був навіть єпископом, а лише простим пресвітером¹⁷⁰. Близьку до цієї ситуації аналогію убачав А. Г. Кузьмін в улаштуванні Зальцбургської

¹⁶⁷ Сотникова М. П., Спасский И. Г. Тысячелетие древнейших монет России. Сводный каталог русских монет X-XI веков. — Л., 1983. — С. 60.

¹⁶⁸ Banaszekiewicz Jacek. Polskie dzieje bajeczne mistrza Wincentego Kadłubka. — Wrocław, 1998. — S. 303-304.

¹⁶⁹ Див.: Повесть временных лет. — Ч. 1. — С. 85.

¹⁷⁰ Шахматов А. А. Корсунская легенда о крещении Владимира. — СПб., 1906. — С. 35. Натомість А. В. Гадло взагалі відмовляв Анастасу в ієрействі, вважаючи його світською особою. Див.: Гадло А. В. «Корсунь-

епархії кінця VIII ст. Її тодішній зверхник Віргілій не був єпископом, але керував епархією, причому без санкції Рима¹⁷¹. У цьому зв'язку слід зауважити, що в кирило-мефодіївську епоху Херсон/Корсунь зберігав статус автокефальної епархії. Орієнтація Володимира на підтримку корсунського духівництва, що продовжувало зберігати свою епархіальну відособленість і підпорядкування єпископу Корсуня була пов'язана, на думку А. В. Гадло, із зацікавленістю київського князя зберегти свій вплив у Таврії і на Північно-Східному Кавказі¹⁷². При цьому слід зауважити, що загравання Володимира з «попами корсунськими» аж ніяк не принижувало ролі «попів царичиних» у церковно-релігійному житті Київської Русі. Без сприяння останніх, як уявляється, не могло відбутися утвердження тут культу святого Климента Римського. До того ж, щось подібне було у візантійській столиці. Йдеться про культ св. Климента Анкирського. На честь цього святого, який прийняв мученицьку смерть за правління Діоклетіана (312 р.) Василій Македонянин збудував каплицю, у якій зберігалася голова св. Климента і мощі його учня Агафангела¹⁷³.

Утвердившись спочатку у Києві, культ св. Климента Римського поступово набував популярності по всій країні. Слід зазначити, що у IX ст. слов'янами було створено, як стверджують дослідники, не менше п'яти оригінальних творів про Климента¹⁷⁴. *Церква мученика у Христі* — Богородиці Десятинної у Києві в глибинах народної пам'яті православних слов'ян залишалася упродовж багатьох віків *«всім церквам*

ские попы» на Руси (комментарий к летописной статье 6547 года) // Средневековая и новая Россия: сб. научных трудов к 60-летию профессора И. Я. Фроянова. — СПб., 1996. — С. 201-202.

¹⁷¹ Кузьмин А. Г. Падение Перуна (становление христианства на Руси). — М., 1988. — С. 217.

¹⁷² Гадло А. В. «Корсунские попы» на Руси (комментарий к летописной статье 6547 года). — С. 207-211.

¹⁷³ Айналов Д. Судьба киевского художественного наследия // Записки Отделения русской и славянской археологии Русского археологического общества. — Пг., 1918. — Т. XII. — С. 31.

¹⁷⁴ Бегунов Ю. К. Русское слово о чуде Климента Римского и кирило-мефодиевская традиция. — С. 31.

мати»¹⁷⁵. Щороку, 30 січня, в день віднайдення святих мощей Кирилом Філософом, у цьому храмі вшановувався день його пам'яті урочистим читанням «Слова на перенесення мощей святого Климента».

Пошанування святого Климента мало велике значення для осягнення першовитоків й національної ідентичності раннього київського християнства. Перенесення його мощей в релігійній свідомості Київської Русі не тільки і не стільки «осознавалось как установление символического преемства по отношению к Риму — не как столице империи, но как к святому апостольскому городу — и римской епископии»¹⁷⁶, але й щодо Константинополя.

Анонімне Слово на оновлення Десятинної церкви, складене в 1039 р., прирівнює Климента до «церковного сонця», яке «...отъ Рима убо в Херсонь, от Херсоня въ нашу Рускую страну створи приити»¹⁷⁷. З «пришествием» святого Климента до Києва, це місто, наповнившись благодаттю, стало на Русі «всех градъ славне». Слово називає Климента покровителем/заступником Києва і всієї Русі:

«заступниче стране Русей, и венче преукрашенный славному и честному граду нашему (Киеву — В. Р.) и велицей митрополии же мати градомъ; тобою Рустии князи хвалятся, святители ликують, иереи веселятся, мниси радуются, людие добродушествуютъ», тим самим пов'язуючи Рим, Херсон (*сиріч Константинополь*) і Київ в єдину лінію поширення християнства: «иже умножи

¹⁷⁵ Див.: Безсонов П. Калеки переходже. — М., 1861.—Т. 1. — С. 295, 299; Федотов Г. Стихи духовные (русская народная вера по духовным стихам). — М., 1991. — С. 68.

¹⁷⁶ Ранчин А. М. Хроника Георгия Амартола и «Повесть временных лет»: Константин равноапостольный и Владимир Святославич. — С. 56.

¹⁷⁷ Цит. за виданням: Карпов А. Ю. «Слово на обновление Десятинной церкви» по списку М. А. Оболенского // Архив русской истории. — 1992. — № 1. — С. 109.

своего Господина талант, не токмо въ Риме, но всему и въ Херсоне, еще и въ Рустемъ мире»¹⁷⁸.

Так Київська Русь знаходить своє місце у християнському світопорядку, заснованому на апостольській місії.

«Обладание общехристианской святыней позволяло русским князьям обосновывать значимость и суверенитет своего молодого государства среди крупнейших христианских стран. В службе перенесение чудотворных мощей св. Климента на Русь сравнивается с обречением древнеиудейским царем Давидом святая святых еврейского народа — ковчега Завета, который освящал его правление над народами Израиля. По масштабу и значимости оно также уподобляется перенесению в Землю обетованную гробов с телами еврейских патриархов Иакова и Иосифа. Это событие оценивалось как долгожданное исполнение пророчества Исайи о Новом Завете с Богом, когда « глухие услышат слова книги и прозрят из тьмы и мрака глаза слепых; тогда блуждающие духом познают мудрость и непокорные научатся послушанию»

(Ис. 29:18, 24)¹⁷⁹.

Прийняття на Русі культу св. Климента Римського наприкінці X — у середині XI ст. було пов'язане не тільки і не стільки з пошуками правлячими колами Київської держави і церкви покровителя-апостола Руської землі до утвердження культу апостола Андрія, як стверджував свого часу Ю. К. Бегунов¹⁸⁰, але й, не в останню чергу, з формуванням київської моделі церковного устрою, в однаковій мірі відкритій як християнському Сходу, так і християнському ж Заходу. Ши-

¹⁷⁸ Карпов А. Ю. «Слово на обновление Десятиной церкви» по списку М. А. Оболенского. — С. 109.

¹⁷⁹ Толстая Т., Уханова Е. Корсунские древности (Христианское наследие Херсонеса и крещение Руси). — С. 178.

¹⁸⁰ Бегунов Ю. К. Русское Слово о чуде Климента и кирилло-мефодиевская традиция. — С. 30.

роке пошанування святого Климента на Русі мало й екуменічне значення, бо підтримувало ідею єдності західної і східної церкви. Тим самим давньоруські мислителі й книжники відводили Києву роль посередника в міжцивілізаційному діалозі між християнським Сходом і християнським Заходом, утверджуючи його принаймні у своїй візії моделі світу як важливий чинник загальнохристиянської цивілізації.

З-перед початку 90-х рр. XI ст. під впливом візантійської церковної цензури культ святого Климента Римського зазнав спроби витіснення з літургійної практики киево-руської церкви. Однак мощі св. Климента все ж продовжували зберігатися значення однієї з найголовніших київських реліквій. Саме до неї апелював чернігівський єпископ Онуфрій на церковному соборі 1147 р. у Києві, обґрунтовуючи право місцевих ієрархів самостійно обирати кандидата на київську митрополічу кафедру:

«достоить ны поставити, а глава у насъ есть святаго Климента, якоже ставять Грѣци рукою святаго Ивана. И тако сгадаваше епископи, славою (у інших списках — главою — В. Р.) святаго Климента поставиша митрополитомъ»¹⁸¹.

Від середини XII ст. культ св. Климента поширюється в Північно-Західній Русі¹⁸². Переміщення центру його пошанування, на думку С. Козака, послабило зв'язок київського християнства з традиціями кирило-мефодіївської спадщини¹⁸³, що було наслідком прямого церковного контролю, остаточно встановленого тоді ортодоксальним митрополі-

¹⁸¹ Ипатьевская летопись // *ПСРЛ*. — М., 1962. — Т. 2. — Стб. 341.

¹⁸² Див.: Царевская Т. Ю. Образ св. Климента Римского в новгородском искусстве XII в. // *Древнерусское искусство. Византия и Древняя Русь. К 100-летию Андрея Николаевича Грабара (1896-1990)*. — СПб., 1999. — С. 262-270.

¹⁸³ Kozak Stefan. Spuścizna Cyrylo-Metodejska w procesie chrystianizacji Ruśi // *Chrystus zwyciężył. Wokół Chrztu Rusi Kijowskiej*. — Warszawa, 1989. — S. 19-27.

чим кліром Софійського собору у Києві. Корсунське духівництво було скомпрометоване зрадою Анастаса, який у конфлікті 1018 р. підтримав ворога князя Ярослава Володимировича — Болеслава. Десятинний клір під час міжкнязівських усобиць надавав перевагу, як гадав А. В. Гадло, Мстиславу Володимировичу, який виступив проти Ярослава на чолі тму-тараканських військових загонів, що склалися з парафіян корсунсько-зіхської єпархії Криму і Північно-Західного Кавказу¹⁸⁴. Очевидно, в цьому і криються головні причини закриття і повторного освячення Десятинної церкви у 1039 р.

Наприкінці XI ст. у Києві запроваджується нове церковне свято — святого Миколая. Його піднесенню сприяли наявні перекладні й оригінальні агіографічні тексти, поширювані у християнському світі у зв'язку із перенесенням у 1088-1089 рр. чудотворних мощей єпископа малоазійського міста Міра в Лікії до Барі й встановлення дня пам'яті (9 травня) святителя Миколая¹⁸⁵. У Києві було перекладено з грецької присвячену йому церковну *службу, повчання* та список «чуд». Останні досить швидко набули тут місцевого колориту. Оцю приуроченість їх до київських реалій відбиває, наприклад, одна із новел «київського чудесного циклу» святого Миколая. Якось один побожний киянин — свідчить церковна легенда — подався зі своєю родиною до Вишгорода на свято свв. Бориса і Гліба. Поклонившись святим мощам, він повертався до Києва на човні Дніпром. Його дружина задрімала і випустила з рук дитину, яка впала у воду. Зглянувшись на страждання батьків, святий Миколай «дѣтя оутопшее изя из реки и пренесе нощию и положиша на полатях святяга Софея живо

¹⁸⁴ Гадло А. В. «Корсунские попы» (Комментарий к летописной статье 6547 года). — С. 211.

¹⁸⁵ Див.: Cioffari Gerardo. La leggenda di Kiev. La traslazione delle reliqui di S. Nicola nel racconto di un annalista russo contemporaneo. — Bari: Centro studi e ricerche «S. Nicola», 1980. — 164 p.

неврѣженно». Коли настав час вранішньої молитви, пономар, що першим увійшов до храму, почув дитячий плач, а затим «видѣста дитя лежаше пред образом святого Николы и образ чудотворца бе мокръ». Звістка про цю подію стрімко поширилась містом, «...и стечеса всь град прославиша Бога и святого Николу. Митрополит же сътвори празникъ честень аки на памет святого Николы».

«Чудо» святого Миколая з дитиною І. Франко вважав «*дуже блідую і невдатною*» копією Климентового *чуда* врятування хлопця у морі і, здається, справедливо вбачав у ньому прояви згасаючого антогонізму між двома гілками києворуської церкви — десятинного і софійського кліру¹⁸⁷. Між тим, окремі сучасні дослідники доводять, що тема святого Миколая посідає помітне місце в художньому інтер'єрі Софійського собору. Наприклад, Н. М. Нікітенко нараховує тут п'ять зображень святого, а на хорах храму атрибує йому ще й окремий вівтар, де, згодом, зберігалася ікона Миколая «Мокрого»¹⁸⁸. На цих спостереженнях і ґрунтуються спроби удавити культ св. Миколая на київському ґрунті: його виточки доволіно відносяться до епохи князя Володимира¹⁸⁹, якому ще й приписується таємне (sic!) молитовне ім'я Миколай.

В оригінальних та перекладних агіографічних текстах святий Миколай виступає «всем христианом помощник и заступ-

¹⁸⁶ Тут і далі текст цієї пам'ятки подається за вид.: *Багрий А. В.* Київський список чуда св. Николая об утопшем детищи // *Известия ОРЯС.* — 1914. — Т. XIX, кн. 2. — С. 276-279.

¹⁸⁷ *Франко І.* Святий Климент у Корсуні. Причинок до історії старохристиянської легенди // *Франко І.* Зібрання творів у п'ятдесяти томах. — К., 1981.—Т. 34. — С. 308.

¹⁸⁸ Див.: *Никитенко Н. Н.* Программа однофигурных фресок Софийского собора в Киеве и ее идейные истоки // *Визант. временник.* — 1998. — Т. 49. — С. 174-175.

¹⁸⁹ *Никитенко Н. Н.* Указ соч. — С. 175; *Верецагіна Н. В.* Перші загальнодержавні культи святих Климента і Миколая та їх відтворення у пам'ятках історії і культури Київської Русі: Автореф. дис. ... канд. іст. наук. — К., 1999. — 18 с.

ник»¹⁹⁰. Особливо шанований він був серед простолюду, як покровитель селян і купців. Згаданими пам'ятками, як показав Герхард Подскальський, живилася народна релігійність Давньої Русі¹⁹¹. Комплекс міфологізованих уявлень про святого Миколая сформувався у народній релігійній свідомості. Отож годі добачити у ньому духовного патрона великого київського князя і небесного заступника Києва. Ці функції перебрав на себе святий Михайло, що об'єктивно відповідало царственному статусу столиці християнської держави.

Воїтель і архістратиг, великий князь небесних сил — він дарував своє заступництво римсько-візантійському імператору Константину. Витоки цього культу у Візантії сягають IV-V ст., а розквіт припадає на часи володарювання Василя Македонянина.

«Будучи водителем небесных полчищ, архангел Михаил рассматривался в Византии как пособник христиан в их борьбе с неверными, как покровитель града Константина и как патрон василевса, дарующий ему оружие против варваров»¹⁹².

В ім'я архангела Михаїла у Царгороді було збудовано, за моїми підрахунками, близько 10 храмів.

На середньовічному Заході у каролінгсько-оттонську епоху його називали патроном імператорів, зокрема, Карла Великого й особливо Оттона III¹⁹³. На Русі він став духовним патроном київського князя Святополка-Михайла Ізяславича,

¹⁹⁰ Цит. за виданням: Шляпкин И. Русское поучение о перенесении мощей Николая чудотворца и его отношение к западным источникам // Памятники древней письменности. — СПб., 1881. — Вып. X. — С. 97.

¹⁹¹ Подскальски Герхард. Христианство и богословская литература в Киевской Руси (988-1237 гг.). — С. 214-216.

¹⁹² Лазарев В. Н. Мозаики Софии Киевской. — М., 1960. — С. 52.

¹⁹³ Добиаи-Рождественская О. А. Культ св. Михаила в латинском средневековье. — Пг., 1917.

який 1108 р. збудував у Києві Михайлівський Золотоверхий монастир. При цьому слід згадати й бокові вівтарі в ім'я архангела Михаїла у Києво-Софійському соборі та Великій Печерській церкві: *«имевшие в древности фрески с деяниями архистратига Михаила, они красноречиво свидетельствуют об особом культе его, как покровителя династии и защитника в походах»*¹⁹⁴.

Святий Михаїл був помічником руським князям у боротьбі з половцями. Не раз «побѣдени бывше погании силою Честного Креста и святым Михаилом»¹⁹⁵. Виступаючи у військовий похід проти «поганих» князь і дружина шукали благословення у київському монастирі св. Михаїла. Тим самим київське воїнство уподібнюється праведним лицарям Святого Міста, що вступають у двобій із силами зла.

Соборне свято архангела Михаїла, що припадало на 8 листопада, було одним із найбільш шанованих киянами міських свят. У цей день 1088 рр. була освячена церква св. Михаїла Видубицького монастиря. Очевидно, церква св. Михаїла на Видубичах не випадково була зведена у небезпечному місці — на дніпровській кручі поблизу урвища. Н. П. Сичев свого часу пояснював це тим, що цей храм будувався за зразком

«ораториев Михаила, "князя великого, издревле являвшегося на горных высотах Синая и Сиона, на вершинах Семигорья", ибо там, как впоследствии в Колоссах-Хонах, а затем на средневековом Западе, Михаилу была усвоена исключительная роль в союзе неба и земли, в борьбе светлого и темного начала в космосе и истории... в латинском средневековье святилища Михаила всегда вырастали на горных высотах и диких утесах над ущельями и морскими пучинами. Где не было высот

¹⁹⁴ Сичев Н. П. На заре бытия Киево-Печерской обители // Статьи по славянской филологии и русской словесности / Сб. статей в честь акад. А. И. Соболевского (Сб. ОРЯС. — Т. СІ № 3) — Л., 1928. — С. 290.

¹⁹⁵ Ипатьевская летопись // ПСРЛ. — Т. 2. — Стб. 290.

природных, их создавали искусственно. Старые воззрения Востока и Греции постепенно осложнялись здесь наслоениями местных легенд»¹⁹⁶.

У своїй урочистій промові, виголошеній 24 вересня 1199 р. з нагоди завершення великим князем Рюриком Ростиславичем опорної стіни під церквою св. Михаїла, ігумен цього монастиря Мойсей наголошував на тому, що «...множество вѣрныхъ Кыянъ и населници ихъ болше потщание и любовь ко архистратигу Господню имѣти начинаютъ»¹⁹⁷. Побудований у жанрі урочистої проповіді¹⁹⁸, енкомій-панегірик ігумена Мойсея за своїм розмахом та ідейним змістом виходить далеко за межі події, якій був присвячений. Порівнюючи Рюрика з біблійним Мойсеєм, а Русь — з Новим Ізраїлем, видубицький ігумен розвиває започатковану київськими книжниками середини XI ст. ідею рівності Київської Русі у християнському світі та богообраності її стольного граду, якого «архистратигъ Михаилъ и покрываи и храня кровомъ крилоу твоею, нынѣ и присно иъ боудоущия вѣкы»¹⁹⁹.

¹⁹⁶ Сычев Н. П. На заре бытия Киево-Печерской обители. — С. 292.

¹⁹⁷ Ипатьевская летопись // ПСРЛ. — Т. 2. — Стб. 714.

¹⁹⁸ Бегунов Ю. К. Речь Моисея Выдубецкого как памятник торжественного красноречия XII в. // ТОДРЛ. — 1974. — Т. 28. — С. 64-66.

¹⁹⁹ Ипатьевская летопись // ПСРЛ. — Т. 2. — Стб. 715.

Розділ другий

ІДЕЯ КИЄВА – «ДРУГОГО ЄРУСАЛИМА» – В ПОЛІТИКО-ІДЕОЛОГІЧНИХ УЯВЛЕННЯХ СЕРЕДНЬОВІЧНОЇ РУСІ

Утверджуючи себе як важливий чинник загальнохристиянської цивілізації, Київ не міг стояти осторонь розвитку середньовічної біблійної екзегези, християнської теології і естетики, де єрусалимській ідеї відводилось почесне місце.

Витоки цієї ідеї сягають IV ст. після Р. Х., коли з провінційного містечка в Іудеї Єрусалим перетворюється на Святе Місто — духовну столицю і центр притягання для всього християнського світу. Адже саме це місто *обрав Господь зо всіх Ізраїлевим племен, щоб покласти там Своє Ймення* (2 Пар. 12:13). Спасенна роль Єрусалима визначалась тим, що тут спливало життя Ісуса Христа і апостолів, розгортались основні події Старого і Нового Заповіту. Велике есхатологічне майбутнє міста провіщують Книги Псалмів, Приповістей Соломонових та Пророків:

«Новый Иерусалим откроет свое лоно и даст вечное спасение не только Израилю, но и всем народам. Иерусалим, ставший при Давиде политической и религиозной столицей Израиля, жилищем Господа (Пс., LXXIII, 2), в конце времен станет местом встречи всех народов (Ис., LIV, 11; LX)»¹.

Єрусалим символізував для усіх християн місце зустрічі людини з Богом. Невипадково ж його називав *Містом Бога*

¹ *Ле Гофф Ж.* Средневековый мир воображаемого / Пер. с фр. — М., 2001. — С. 283.

Живого апостол Павло (Євр. 12:22), який за літописною традицією, «и нам Руси учитель есть»².

Містична ідея Єрусалиму повстала з рефлексії над текстами Старого Завіту й, певною мірою, внаслідок континуації юдейської апокаліптики³. Через що «Єрусалим» є особливою міфологемою. Це не тільки і не стільки місто в Палестині, але й всяка віруюча душа; Царство Небесне — Вишній Єрусалим й, зрештою, тріумфуюча Церква. В середньовічній літературі з притаманною для неї теоцентричною візією моделі світу Єрусалим переважно виступає в спіритуалістичному, еклезіологічному значенні. Він витлумачувався як «гора мира»⁴ або ж «пуп землі» й таким зображувався на середньовічних картах світу⁵. Оця його двоїстість й позачасовість гранично чітко відбита в *Об'явленні* св. Івана Богослова, де він постає як образ Царства Небесного (Об. 3, 12; 21,1-27). Земний, сказати б матеріальний Єрусалим у біблійній герменевтиці є лише вікном у інший світ, своєрідною іконою Єрусалиму Вишнього, його зворотною перспективою⁶. Адже, земний Єрусалим перебуває «у рабстві зі своїми дітьми. А вишній Єрусалим — вільний, він мати всім нам!» (Гал. 4, 24-26). Відтак, Єрусалим одвічно сприймався у своїй містичній двоїстості земного і небесного, як втілення Церкви і раю й, власне, як джерело святості.

² Повесть временных лет. — Ч. 1. — С. 23.

³ *Starowieyski Marek*. Caelestis urbs Hierusalem // Jerozolima w kulturze europejskiej. — Warszawa, 1997. — S. 52-53.

⁴ *Истрин В. М.* Хроника Георгия Амартола в древнем славянорусском переводе. — С. 87. Порівн.: С. 173, 456.

⁵ *Kühnel Bianca*. The use and Abuse of Jerusalem // The Real and Ideal Jerusalem in Jewish, Christian and Islamic art, 1997/98. — Volume Twenty-Three. — P. XXV-XXVI.

⁶ *Wilken R. L.* The Land Called Holly. — New Haven, 1992. — P. 116.

II.1. Translatio Hierosolymi

Рецепція християнської історіософії на Русі об'єктивно зумовлювала формування уявлень про її співпричетність з подіями і явищами Священної історії. Тому закономірно, що образ Святого Міста Єрусалима був тут предметом особливо глибокої рефлексії. В системі координат світової історії, окреслених в *«Повісті временних літ»* під 852 р., симптоматично вирізняється початок царювання Соломона (1020 р. до Р. Х.) і полонення Єрусалима (589 р. до Р. Х.), як один із найважливіших етапів плину історичного процесу⁷. Захоплення Єрусалима сарацинами у 1187 р. передвіщалося сонячним затемненням на Русі:

«Того лета бысть знамение мѣсяца сентября 15 день: тма бысть по всеи землѣ яко же дивитися всимъ человѣкомъ солнце бо погибе, а небо погорѣ облакы огнезарными. Таковая бо знаменія не на добро бывають: в той бо день того мѣсяца взятъ бысть Ерусалим безбожными Срацины»⁸.

У так званій «Промові філософа», вміщеній у *«Повісті временних літ»* під 986 р., Єрусалим постає містичним центром плину християнської історії, її відправною точкою. Тут після свого чудесного воскресіння Ісус Христос

«явися ученикомъ... рекъ имъ: "Идѣте во вся языки, и научите вся страны крестяще во имя Отца и Сына и Святаго Духа". Пребысть с ними 40 дний, являся имъ по воскресеньи. Егда исполнися 40 дний, повелѣ имъ ити в гору Елевоньскую. И ту явися имъ, благословивъ, я и рече имъ: "Сядѣте въ градѣ Ерусалимѣ, дондеже послю обѣтованье Отца моего". И се рекъ, взношашася на небо. Они же поклонишася ему. И възвратишася въ Ерусалим»

⁷ Див.: Повесть временных лет. — Ч. 1. — С. 17.

⁸ Ипатьевская летопись // ПСРЛ. — Т. 2. — Стб. 655.

лимъ, и бяху воину в Церкви. Егда кончашася дние 5-десятьнии, сниде Духъ Святыи на апостолы. Приимше обѣтованье Святого Духа, и разидошася по вселенѣи, учаще и крестяще водою»⁹.

Орієнтація староруських книжників на біблійну традицію, ушілнена в даному випадку прямими текстуальними запозиченнями із книг Святого Письма, була невіддільно пов'язана з рецепцією візантійської політичної культури з її православним усвідомленням історичного процесу. Імплантація уявлень про Єрусалим як місто Боже відбувалася здебільшого через біблійні та патристичні тексти. При цьому слід взяти до уваги й неабияку обізнаність старокиївських книжників із візантійськими літературно-художніми творами й численними перекладними текстами. Реконструйована свого часу В. М. Топоровим, ця своєрідна, умовно названа ним «*єврейська енциклопедія*» — компендій знань про євреїв, їхню історію та релігійну культуру — була вельми багатою як за чисельністю текстів, так і за кількістю інформації¹⁰. До цього слід додати паломництва руських ченців та мирян до Святої Землі. Хоч ці подорожі носили спорадичний характер і відбувалися вкрай рідко, оповіді паломників були важливим джерелом інформації й сприяли намаганням розпізнати образи «книжного» і земного Єрусалима.

Для митрополита Іларіона, наприклад, Єрусалим є не тільки і не стільки спіритуалістичним образом, а історичною й географічною реальністю — містом, якому Христос дарував благодать. Воно уявлялось Іларіону своєрідним огнищем християнства: «...прѣжеде бо бѣ въ Іерусалиме единомъ кланятися»¹¹. Проте іудеї, «избивающіа пророки каменіємъ» «*Іерусалим, Іерусалим, избивающий пророков и камнями побивающий по-*

⁹ Повесть временных лет. — Ч. 1. — С. 72-73.

¹⁰ Топоров В. Н. Святость и святыне в русской духовной культуре. — Том 1: Первый век христианства на Руси. — М., 1995. — С. 350-357.

¹¹ Молдован А. М. «Слово о законе и благодати» Илариона. — С. 83.

сланных к тебе! сколько раз хотел Я собрать детей твоих, как птица собирает птенцов своих под крылья, и вы не захотели!» (Мф. 23:37), стали винуватцями своєї загибелі:

«Римляне плѣниша Іерусалимъ и разбиша до основанія его. Іудейство оттоле погыбе и законъ по семь яко вечерньи зарѣ погасе и расѣяни быша іудеи по странамъ». Відтоді Істина й Благодать осяяла інші народи: «невѣливають бо по словеси Господню вина новааго оученія благодать въ мѣхы ветхы, обетъшавъши въ иудествѣ... нъ ново оученіе новы мѣхы, новы языкы»¹².

Одним із новонавернутих у християнство народів постає й народ Київської Русі, яка, зазначає Іларіон, разом з усіма християнами славить Бога, тоді як Іудея мовчить. Царство Старого Заповіту втілюєся у Царство Нового Заповіту. Християнська історія продовжує і, водночас, скасовує єврейську. Новим Єрусалимом для усіх православних християн відтепер є Константинополь — столиця могутньої Візантійської імперії й усієї християнської спільноти. Називаючи Константинополь Новим Єрусалимом, Іларіон опирався на засадничу для православного усвідомлення історичного процесу парадигму безперервного *translatio*.

Заснована Константином Великим 324 р. на європейському березі Босфору (на місці давньогрецького Візантія) столиця Візантійської імперії, освячена 11 травня 330 р., була знана у тогочасному світі як *Новий Рим* (*Constantinus novam Roma*). З-поміж багатьох епітетів на його означення (*Constantinus sedem regni Bysantium transtulit, eamque Constantinopolis vocavit, quae et Regia urbs et Neoroma vocata*) у слов'янській писемній традиції укорінилася назва *Царгород*. Офіційний статус Константинополя як Нового Риму був закріплений відповідними канонами Халкедонського і II Константино-

¹² Там же. — С. 87-88.

польського церковних соборів. В цій політичній символіці підкреслювалась імперська сутність Константинополя як столиці нової *Imperium Romanum*¹³. Його ж еклезіологічна, духовно-релігійна, першість відбилася у найменуванні — Новий Єрусалим.

Уявлення про столицю Візантійської імперії як спадкоємницю Єрусалима ґрунтувалися на засадничій для «ромейської» ідеології концепції богообраності Візантії — Нового Ізраїлю. Бог знехтував євреями і взамін прикликав до себе греків. Він дарував їм священство і царство, а також пророцтво — Новий Заповіт, написаний грецькою мовою. Ця ідея виразно простежується, наприклад, у посланні візантійського патріарха Фотія до вірменського каталікоса Захарії (862-876 рр.). У ньому, зокрема, стверджується, що збудований другим Давидом, тобто святим Константином, Царгород, сиріч Константинополь, є «другим Єрусалимом»¹⁴, містом, у якому збулося пророцтво про непохитність Божого Граду: «Бог серед нього, нехай не хитається» (Пс. 45, 6).

Другим Єрусалимом називає Фотій Константинополь і в своїх лементациях з приводу облоги міста «варварами з півночі» у 860 р.:

«Прийди до мене найплачливий з пророків і оплач разом зі мною Єрусалим, не той давній, столицю одного народу, що розрісся з одного кореня дванадцятьма галузями, а столицю всего світа, який тільки осяває віра християнська, перший давністю і красою, обсягом і розкішню, числом людности і богатством; оппач зо мною разом сей Єрусалим, ще не взятий, не збитий, але близький до

¹³ Див.: *Mango Cyril. Byzantium. The Empire of New Rome.* — London, 1980. — P. 149-230; *Ralph-Johannes Lilie. Byzanz das zweite Rom.* — Berlin, 2003. — P. 14-20.

¹⁴ Цит. за виданням: Православный Палестинский сборник. — СПб., 1892. — Т. XI. — Вып. 1, прил. IX. — С. 232-233.

взяття, що на очах наших хитається; оплач разом з мною сю царицю міст»¹⁵.

Обгрунтовуючи такий погляд на сакральну природу царственного міста, Фотій апелює до священних, християнських реліквій, перевезених до Константинополя з Єрусалима та інших міст Палестини. Зокрема, він згадує статую Константина зі знаменням Святого Хреста. На думку К. К. Акентьєва остання

«может быть идентифицирована со знаменитой статуей на порфировой колонне в центре Форума, превращенной Константином в реликварий частиц Честного Креста, присланных ему Еленой из Иерусалима и ставших своего рода христианским палладиумом нового Святого Города»¹⁶.

Про встановлення Константином цієї статуї сповіщається у багатьох джерелах, зокрема у *Хроніці* Георгія Амартола:

«столпъ камень постави весь багрянъ. Егоже из Рима принесе достохвалень зѣло, и постави на немъ коумирь, егоже принесе от Солнча града Фригыиския страны, имоущъ на главѣ, лоучъ седмь... таче положивъ основанье двенадцать коша, яже Христось благослови, и

¹⁵ Грушевський М. Віймки з джерел до історії України (до половини XI віка). — XII. — С. 22. Порівн.: Mango C. The Homilies of Photius Patriarch of Constantinople. — Р. 82; Кузенков П. В. Поход 860 г. на Константинополь и первое крещение Руси в средневековых письменных источниках. — С. 36.

¹⁶ Акентьев К. К. Мозаики Киевской св. Софии и «Слово» митрополита Илариона в византийском литургическом контексте // Византиноросси́ка. — Т. 1: Литургия, архитектура и искусство византийского мира. Труды XVIII Международного конгресса византинистов (Москва, 8-15 августа 1991) и другие материалы, посвященные памяти о. Иоанна Мейендорфа. — СПб., 1995. — С. 77.

дрѣва честьна и святых мощи на утверженье и сохранение предивнаго и единокаменьнаго столпа»¹⁷.

Те ж саме засвідчує «Повесть о Царьграде» — пам'ятка XIV-XV ст., стверджуючи, що Константин

«на одной из площадей поставил удивительный багряный столп, привезенный из Рима... В его основании положены были двенадцать кошниц, благословенных Спасителем, частицы честного древа и мощи святых на утверждение и сохранение предивнаго единокаменнаго столпа (виділено мною — В. Р.). *На нем поставлен был кумир, принесенный из Солнечного города Фригийского, с семью лучами на голове»*¹⁸.

Тим самим фундатор першого християнського царства задекларував свій зв'язок одночасно із давнім фригійським солярним культом бога Геліоса та християнством: імператор звелів прикріпити до рук кумира списа у вигляді хреста. Останній згадується у *Хронографі* 1512 р. Кумир, йдеться у ньому, мав

*«образъ человекъ мѣден, имый на главе седмь лучь, его же принесе от Солнечнаго града Фругийския страны, и постави на руце образа честный крест. Написа на нем сице: "Тебе, Христе, предаю град сей"»*¹⁹.

У Царгороді було дві статуї Константина. На порфіровій колоні, встановленій на Форумі, стояв Константин-Геліос, а у імператорському мавзолеї в церкві святих Апостолів — Кон-

¹⁷ *Истрин В. М.* Хроника Георгия Амартола в древнем славянорусском переводе. — Т. I. — С. 339.

¹⁸ Повесть о Царьграде I. (Чтение *И. И. Срезневского*) // Ученые записки Второго отделения императорской АН. — 1854. — Кн. 1. — С. 105-106.

¹⁹ Хронограф редакции 1512 г. // *ПСРЛ*. — Т. 22. — Ч. 1. — СПб., 1911.—С. 268.

стантин-Христос²⁰. Оцей зв'язок Константина Великого з солярним культом та християнством був символічним:

«Константин своим двойным служением способствовал активизации в христианстве тех символов и тех значений, которые имели солярную природу... Культ Константина, основателя первого христианского царства — христианский культ, имеющий прочные корни в солярных культах; основание Константином царства — создание нового солнечно-христианского мира»²¹.

Здається, у цій спадщині і ховається той духовний імпульс, що прислужився до формування в святоруській фольклорній традиції уявлень про Володимира Великого як князя *Красно Солнышко*.

Немеркнучу у віках славу Константинополя визначали такі християнські святині, як перевезена із Палестини у 473 р. рака із ризою Богородиці. Від VI ст. у Царгороді зберігався пояс Богородиці та чудотворна ікона Єрусалимської Богоматері. Ще на схилку V ст. візантійський імператор Лев I завершив розпочате імператрицею Пульхерією будівництво Влахернського храму, прибудувавши до нього у вигляді купольної ронди церкву *Agia Soros* для зберігання реліквій Богоматері:

«Эту церковь как восходящую к иерусалимской церкви над гробом Богородицы и ее заменяющую (поскольку та была разрушена) имело в виду церковное предание об Успении Богородицы. Предание об Успении складывалось несколько столетий и приняло окончательный вид ко времени Иоанна Дамаскина, автора наиболее важного среди слов на Успение, и Козьмы Майумского, автора второго канона Успению (праздник был установлен в конце VII — начале VIII вв.). Согласно этому преданию,

²⁰ *Dagron Gilbert. Naissance d'un capitale. Constantinople et ses institutions de 330 a 451. — Paris, 1974. — P. 408.*

²¹ *Плюханова М. Сюжеты и символы Московского царства. — С. 107.*

риза Богородицы, остававшаяся в гробу ее после исчезновения тела и некоторое время хранившаяся тайно, была перенесена во Влахернскую церковь. Этому событию был посвящен специальный праздник 2 июля — Положение ризы Богоматери»²².

Єрусалимський топос був визначальним для архітектоніки міського простору візантійської столиці. Будівничий християнського мегаполісу Константин Великий прагнув перевершити Рим величию нової столиці. Як засвідчують матеріали спеціальних досліджень, урбаністичним ідеалом для нього був Єрусалим. Так, кафедральний собор святої Софії відповідав Єрусалимському Храму, а імператорський палац — палацові Соломона; навіть іподром відповідав єрусалимському театру часів Христа²³.

Імітація «ромейської» парадигми *translatio Hierosolymii* (термін К. К. Акентьева) була притаманною й іншим православним народам, що перебували в орбіті візантійського культурного впливу. Так, у середньовічній Болгарії на роль *Нового Єрусалима* претендували Тирново і Преслав²⁴. А у Центрально-Західній Європі — Прага, Аахен і ще цілий ряд інших міст.

На Русі першим потрафив сконстатувати подібні претензії Києва через уподібнення останнього Царгороду і його сакральному першообразу митрополит Іларіон. Порівнюючи

²² Плюханова М. Б. О традициях Софийских и Успенских церквей в русских землях до XVI века // Лотмановский сборник. — М., 1997. — Вып. 2. — С. 487.

²³ Dagron G. Naissance d'un capitale. — P. 402-409; Paprocki H. Jerozalima w myśli teologicznej prawosławia // Jerozalima w kulturze europejskiej. — S. 289; Magdalino Paul. Constantinople medievale. Etudes sur l'évolution des structures urbaines. — Paris, 1996. — P. 11-12.

²⁴ Тъпкова-Заимова В. Търново между Єрусалим, Рим и Царьград // Търновска книжовна школа. — София, 1985. — Т. 4. — С. 249-261; Горина Л. В. Взаимодействие протоболгарской и славянской культур (Именник болгарских ханов в составе Еллинского летописца) // Славяне и их соседи. Средние века — раннее Новое время. Сб. тезисов XVII конференции памяти В. Д. Королюка. — М., 1998. — С. 26-27.

хрестителя Русі з першим християнським володарем Ромейської імперії — Константином, він наголошує на тому, що подібно до останнього, який «съ материю своею Еленою крест от Иерусалима принесѣша по всему миру своему раславьша, раславьша вѣру оутвердиста, ты же (Володимире — В. Р.) съ бабою твоею Ольгою принѣсша крест от новаого Иерусалима — Константина-града»²⁵.

На мою думку, немає вагомих підстав вбачати у наведених вище Іларіонових словах якихось прихованих виявів антиу-дейської полеміки, чи антигрецької тенденції, зокрема приниження значення Царгороду й імперії, як це подекуди стверджується у науковій літературі²⁶. Константинополь і його субститут — Єрусалим символізують для Іларіона витoki і оплот християнської віри, звідки духовна традиція транслюється, нехай і через посередництво Константинополя, до Києва, через що і останній набуває ореолу нового Святого Міста. Слідом за Іларіоном цю ідею гранично ясно сформулює Яків Мніх у своїй *Пам'яті і похвалі князеві Володимиру* ось цими лапідарними, але надзвичайно промовистими словами: «Оле чудо! Яко 2-и Иерусалим на земли явился Киев»²⁷.

Уподібнення Києва Священному Граду Єрусалиму простежується у багатьох пам'ятках писемності і культури українського середньовіччя. Проте необхідно зауважити, і це є моє принципове застереження, що у творах староруських книжників і мислителів Єрусалим постає головним чином як субститут Константинополя — тодішньої столиці православного світу. Встановлюваний середньовічними книжниками культурно-історичний паралелізм між Києвом та Єрусали-

²⁵ Молдован А. М. «Слово о законе и благодати» Илариона. — С. 97.

²⁶ Див. наприкл.: *Majeska G. Tsar'grad: The Image of Byzantium in the Popular Lore of Medieval Russia // The Slavs in the Eyes of the Occident.* — Cracow, 1992. — P. 9-19.

²⁷ *Зимин А. А. Память и похвала Иакова Мниха и Житие князя Владимира по древнейшему списку.* — С. 74.

мом не тільки засвідчував переулаштування міського простору столиці Русі за константинопольським зразком, але й вивищував її статус.

Візантійська ідеологія священної держави розкриває символ її столиці через аклімативну формулу *богохранимого Града*, яка, принагідно зауважу, є одним із епітетів Єрусалима. Константинополь мислився як місто, створене з ініціативи самого Бога, який дарує йому свій вічний захист. Космогонічна інтерпретація Константинополя як загороджувальної стіни проти хаосу і розрухи визначається його географічно-просторовою центральністю. Він був пластичним центром, осередням, оточуючої його культурної ойкумени²⁸. Ідея богоугодної середини простежується і в топографії візантійської столиці: в центрі міста величаво здіймався храм святої Софії, який був джерелом випромінювання духовної енергії й водночас смисловою вказівкою на центр державної влади (за ромейським світоглядом, місце зосередження влади, тобто місцеперебування її носіїв, мало онтологічний характер)²⁹. Невипадково й архітектурні особливості імператорського палацу, що містився неподалік святої Софії, були наближені у своїх формах до храмових.

Константинополь, сиріч Новий Єрусалим, мислився як центр історичного християнського світу, святе Царство Христа, що постійно пересувається й продовжує своє містичне існування доти, доки не скінчиться історія. Таке уподібнення Константинополя Єрусалиму в давньоруській релігійно-політичній думці було декларацією визнання джерел віри й водночас виявом національної самосвідомості тогочасної цер-

²⁸ Janin R. Constantinople byzantine. — Paris, 1964 (2-e ed.). — P. 97-99.

²⁹ Казаков Георги. Sacrum imperium (къ теологията на императорска власт въ Византия) // Mediaevalia Ucrainica: Ментальність та історія ідей. — К, 1992. — Т. 1. — С. 7-8.

ковної еліти Русі, її суверенного способу мислення³⁰. Ось чому формування уявлень про Київ як найбільш священне у східнослов'янському світі місто відбувалося через уподібнення його Константинополю — новому Єрусалиму.

Серйозні претензії на таке рівночестя виявлялися, зокрема, у поглядах старокиївських книжників на генеалогію стольного граду Русі й у засвоєнні тут греко-римської традиції «дня народження» міста. Ця традиція має глибоке історичне коріння. Вона сягає тієї переломної доби у світовій історії, коли Константин Великий розпочав грандіозне перетворення грецького міста Візантії на столицю першого християнського царства.

Збудувавши у цьому місті чимало величних церковних і світських будівель, зокрема храм святої Софії, оборонні споруди, що їх вінчали Золоті ворота, володар новонародженої імперії присвятив цей град Богородиці Заступниці. На честь народження міста — перетворення його з Візантії на Константинополь, 11 травня 330 р. імператор разом з патріархом, кліром і народом склав молитовну подяку Богу:

«Ти, о Христосе, король і повелитель світу; Я Тобі дарую і присвячую це місто, Тобі служачи, з цим могутнім скінетром Риму» («Tu es, O Christ, le roi et le maitre du monde; Je te dedie cette ville, ta servante, Avec ce scepter et toute la puissance De Rome Garde-la, sauve-la dee tout dommage»³¹.

По тому він справив великі урочистості, які відтоді пишно святкувалися щороку.

³⁰ Poppe A. Przyjęcie chrześcijaństwa na Rusi w opiniach XI wieku // Teologia i kultura duchowa Starej Rusi. — Lublin, 1993. — S. 100-101.

³¹ Я не мав доступу до *Менологія* імп. Василя, де міститься ця молитовна подяка (*Menologium graecorum jussu Basilii imperatoris graece olim editum, munificentia et liberalitate sanctissimi domini nostri Benedicti XIII. In tres partes divisum nunc primum graece, et latine prodit, studio et opera. — Urbini, 1727. — P. III: martio at austum*), через що посилення на пам'ятку подається за виданням: *Dagron Gilbert. Naissance d'un capitale. — P. 42.*

Освячення, або, сказати б, інавгурація Константинополя припала на травней день не випадково. Закладаючи підвалини Нового Рима, імператор орієнтувався на дату святкування народження Ветхого Рима, яка, згідно, з усталеною традицією, припадала на 11-й день раніше майських календ (*XI Calendas Maies*), 753 року до Р. Х. У відповідності з новою християнською традицією відліку років, якої дотримувався Константин, цей день тепер змістився відповідно до 11 числа місяця травня³².

Ідеологічні орієнтації давньоруської політичної і церковної еліти в утвердженні Києва як *трону слави* Руської землі, рівночасного Царгороду, виявилися у виборі 11 травня днем освячення київських першохрамів. Так, за даними місяцеслова псковського Синодального *Апостола* 1307 р., 11 травня 6460 (952 р.) за княгині Ольги відбулося освячення збудованого нею храму святої Софії. Це свято залишилось у культурній пам'яті православних слов'ян³³. Місцезнаходження Ольжиного храму локалізується дослідниками неподалік від міських воріт «города Володимира», приблизно на тому місці, де пізніше Ярослав Мудрий звів кам'яний Софійський собор³⁴. Споруджений Ольгою храм був дерев'яним. Він згорів під час усобиць у 1017 р. Про це сповіщає німецький хроніст Тітмар Мерзебурзький. Описуючи урочисту зустріч киянами союзного Святополку іноземного легіону під коман-

³² Лисовой Н. Н. Под знаком Софии (к предьстории идеи «Третьего Рима») // Римско-Константинопольское наследие на Руси: идея власти и политическая практика (IX международный семинар исторических исследований «От Рима к Третьему Риму»). — М., 1995. — С. 59-60.

³³ Див.: Арх. *Сергий [Спаский]* Полный месяцеслов Востока. — М., 1876. — Т. II. — С. 123.

³⁴ Лебединцев П. Г. О св. Софии Киевской // Труды Третьего археологического съезда в России. — К., 1871. — Т. 1. — С. 53-55; Логвин Г. Н. К истории сооружения Софийского собора в Киеве // Памятники культуры: новые открытия. — М., 1977. — С. 169-172.

дуванням польського короля Болеслава Хороброго він, зокрема, зауважує:

«Archiepiscopus civitatis illius cum reliquiis honoravit in sancta monasterio Sophiae, quod in priori anno miserabiliter casu accidente combustum est» («Архієпископ того міста (Києва — В. Р.) з мощами святих та іншими різними святинями вшанував прибульців в соборі святої Софії, який у минулому році, на жаль, згорів в результаті нещасного випадку)»³⁵.

Як доводить Анджей Поппе, термін *«monasterio»* у даному контексті виступає у значенні *соборного кафедрального храму* — ці поняття в X-XI ст. у християнському світі часто отожднювалися³⁶. Наведені дослідником аргументи підтверджують існування у Києві до 1017 р. дерев'яної соборної церкви св. Софії.

Закладення церкви Богородиці Десятинної князем Володимиром відбулося, як доводить М. М. Лісовий, 12 травня 989 р. (через те, що то була неділя), а 12 травня 995 р., також у неділю, церква була освячена. Цю дату, помилково віднесено літописцем до 996 р., обґрунтував О. О. Шахматов:

«Дарование св. Богородице десятины, а, следовательно, и освящение этой церкви, относится в исследуемой летописи к 6503, а в Начальном своде и Повести временных лет к 6504 году: я даю решительное предпочтение 6503 году, ибо по показанию соответствующей проложной статьи, освящение св. Богородицы имело место 12 мая, а 12 мая приходилось на воскресенье именно в 6503, а не в 6504 году; а что освящение нового храма

³⁵ Латиноязычные источники по истории Древней Руси. Германия (IX — первая половина XII в.) / Сост. М. Б. Свердлов. — С. 63, 68-69.

³⁶ Поппе А. В. Заснування Софії Київської // Укр. іст. журн. — 1965. — № 9. — С. 97-104; Поппе А. The Building of the Church of St. Sophia in Kiev // Journal of Medieval History. — 1981. — Vol. 7. — P. 15-20.

было приурочено к воскресному дню, вряд ли может подлежать сомнению»³⁷,

У змальованій «*Повістю временних літ*» церемонії освячення церкви Богородиці (Десятинної) вгадуються мотиви візантійського церковного свята «оновлення Царгороду», яке вшановувалось і на Русі³⁸. За своїм змістом то була, як уявляється, його київська версія. Подібно до Константина Великого, Володимир «створи праздникъ въ ть день» і склав молитовну подяку Богу:

«Володимеръ видѣвъ церковь свершену, вшедь в ню и помолився Богу, глаголя: "Господи Боже! Призри с небесе, и вижь. И посѣти винограда своего. И сверши, яже насади десница Твоя, новыя люди си, им же обратиль еси сердце в разум, познати Тебе, Бога истинного. И призри на церковь Твою си, юже создах, недостойный рабъ Твой, въ имя рожьшая тя матере приснодѣвныя Богородица. Аще кто помолиться въ церкви сей, то услыши молитву его молитвы ради пречистыя Богородица"»³⁹.

Аналізуючи літописну молитву князя Володимира, Д. В. Айналов наголошував на тому, що вона відбиває реалії внутрішнього оздоблення храму, зокрема використання константинопольської системи розписів, за якою в куполі містився образ Пантократора, а конху вівтарної апсиди прикрашала постать Богоматері-Оранти з піднесеними до гори руками⁴⁰. Дослідник вважав престольним святом Десятинної церкви Успіння Богородиці. Тут знаходилася її чудотворна ікона. Як дово-

³⁷ Шахматов А. А. Разыскания о русских летописях. — М., 2001. — С. 26.

³⁸ Див.: Арх. Сергей [Спаский] Полный месяцеслов Востока. — Т. II. — С. 133.

³⁹ Повесть временных лет. — Ч. 1. — С. 85.

⁴⁰ Айналов Д. К вопросу о строительной деятельности св. Владимира. — С. 28-32.

дить В. Г. Луцько, це було зображення «Покрова», подібне до ікони Богоматері Боголюбської (Вишгородської) і відомої композиції на Суздальських дверях⁴¹. Своєрідною репродукцією «Богородиці Десятинної» є, на його думку, зображення на київських хрестах-енколпіонах, що їх виготовляли у XII ст.⁴²

Повторне освячення Десятинної церкви відбулося, як свідчить літопис, у 1039 р.: «В лѣто 6547. Священа бысть церкви святыя Богородиця, юже созда Володимерь, отець Ярославль, митрополитом Феопемптомъ»⁴³. Очевидно, що це освячення також відбулося у неділю, у найближчий день до дати її першого освячення. За обчисленнями М. М. Лісового воно припадало на 11 травня 1040 р.⁴⁴

Як доводив В. М. Лазарєв, також у неділю, 11 травня 1046 р., відбулося освячення збудованого Ярославом Володимировичем Софійського собору⁴⁵. Однак стан наявної у розпорядженні дослідників джерельної бази не дозволяє з достатньою повнотою аргументувати цю дату та встановити ім'я ієрарха, який здійснював це освячення. На думку А. Поппе, «*освящение Софии при Ярославе могло состояться в любой подходящий день в 40-е годы XI в.*»⁴⁶.

⁴¹ Пуцко В. Г. «Богородица Десятинная» и ранняя иконография Покрова // Festschrift für Fairy von Lilienfeld. — Erlangen, 1982. — S. 355-373; Пуцко В. Г. Про заснування Десятинної церкви у Києві // Укр. іст. журн. — 1990. — № 9. — С. 96-97. Порівн.: Александрович В. «Богородица Десятинна» — позірна старокиївська реліквія // Ruthenica. — 2005. — Т. IV. — С. 161-168.

⁴² Пуцко В. Киевский крест-энколпион с Княжей горы // Slavia Antiqua. — Poznań, 1988. — Т. 31. — S. 209-225.

⁴³ Повесть временных лет. — Ч. 1. — С. 103.

⁴⁴ Лисовой Н. Н. Под знаком Софии (к предыстории идеи «Третьего Рима»). — С. 59.

⁴⁵ Лазарев В. Н. Мозаики Софии Киевской. — М., 1960. — С. 56-57.

⁴⁶ Поппэ А. В. Русские митрополии Константинопольской патриархии в XI столетии // Визант. временник. — 1968. — Т. XXVIII. — С. 94-95;

Повторна ж церемонія освячення Софійського собору у Києві митрополитом «всєя Русі» Єфремом відбулася, на думку В. М. Лазарева, також 11 травня 1061 або 1067 р.⁴⁷ Отже, дні освячення найголовніших київських храмів і «оновлення Царгороду» збігалися в одному церковному святі, яке було присвячене вшануванню Богородиці Заступниці — Небесній покровительці обох столиць. Історія богохранимого Києваграда ніби виходить з-під влади лінійного часу і зливається з циклічним ритмом обрядового коловороту: у Києві збувається те, з чого починалася історія царственого Константинополя.

II.2. «Aemula scerptri Constantinopolitani»

Літописна стаття «Повісті временних літ» 1037 р., що розпочинається словами: «Заложи Ярославъ городъ великий, у него же града суть Златая врата; заложи же и церковь святая Софья, митрополью, и посемь церковь на Золотых воротѣх святяя Богородица Благовѣщение, посемь святого Георгия манастирь и святая Ирины»⁴⁸, є чи не найяскравішим «київським» сюжетом цього літописного твору.

Як уже відзначалося у науковій літературі, це літописне повідомлення було складене значно пізніше вказаної дати і входить до складу «похвали» будівничої і християнізаторської діяльності Ярослава. Згаданих у ньому п'ять будівельних об'єктів, зведених між 1036 і 1051 рр., між тим, об'єднував, як уявляється, цілеспрямований, раціонально спланований задум побудови на берегах Дніпра християнської столиці, богоспасеного града. При цьому, однак, слід враховувати й ту, зауважену Л. А. Беляєвим, обставину, що

Порівн.: *Poppe A. The Building of the Church of St. Sophia in Kiev // Journal of Medieval History. — 1981. — Vol. 7. — P. 39-42.*

⁴⁷ *Лазарев В. Н. Мозаики Софии Киевской. — С. 57.*

⁴⁸ *Повесть временных лет. — Ч. 1. — С. 102.*

«сакральная топография и хронология средневековых источников существует всегда в двух уровнях — как реальное пространство, в котором исторические события разворачиваются в конкретные моменты времени, и как устойчивые сакральные хронотопы, для которых действены лишь законы мифологического времени и пространства, вполне равнодушные к исторической достоверности. Такая двойственность в известной мере обусловлена архаичностью исторического сознания средневековой Руси»⁴⁹.

У політичній теології християнського середньовіччя ідея міського улаштування була невід'ємною частиною побудови християнського царства. Поняття «земля» і «місто» в давньоруських текстах часто рівнозначні, оскільки місто — осереддя землі⁵⁰. Місто уявлялось подобою, імітацією, «іконою» Раю/Града Небесного і в силу цього — провіщенням вічного Града. Урбаністичний ідеал середньовіччя значною мірою живився, як доводить Жак Ле Гофф, біблійними образами. При цьому дослідником було помічено, що

«иудео-христианская традиция, основанная на первобытном представлении о Рае, как о природном уголке, предлагает человечеству в качестве перспективы райского блаженства сад, рассматриваемый в золотом веке христианства как возврат к истокам; но постепенно происходит замена... сада на город. Библия завершается видением вечного города (От., 21 и след.), впервые упомянутого в Книге Исаии (LIV, 11)»⁵¹.

⁴⁹ *Беляев Л. А.* Чудотворная икона в сакральной топографии средневекового города: первый престол иконы Владимирской богородицы в Москве // Чудотворная икона в Византии и древней Руси. — М., 1996. — С. 303.

⁵⁰ *Колесов В. В.* Мир человека в слове Древней Руси. — Л., 1986. — С. 260.

⁵¹ *Ле Гофф Ж.* Средневековый мир воображаемого: Пер. с фр. / Общ. ред. С. К. Цатуровой. — М., 2001. — С. 284.

Призначенням Ярослава було втілити цей урбаністичний ідеал в його земних формах. На думку С. Д. Домнікова, зведені Ярославом кам'яні будівлі відтворювали міфологему Вічного міста, яке убачалося в образах священних міст, що свого часу пережили долю центрів всесвітньої святості: «*Идеал киевской социальности непосредственно связан с идеей Божьего града*»⁵².

Не виключено, що збудоване ним місто («величеством сияющь... иконами святых освящаемь и блистающея») ⁵³ було своєрідною обітницею-підношенням Христу, який дарував йому перемогу в минулому, 1036 р., а разом з нею (і, як ми пам'ятаємо, завдяки смерті Мстислава Чернігівського) зробив Ярослава «самовластьцем Русьстѣй земли»⁵⁴.

Характерною рисою середньовічної ментальності було, як відомо, прагнення до матеріалізації духовних символів. Помічено, що київські будівлі, споруджені за Ярослава, знаходять прозорі аналогії в архітектурі й сакральній семантиці міського простору Константинополя. Вони простежуються не тільки в співзвучності назв храмів та головної брами, але й виявляються, як засвідчують матеріали спеціальних досліджень, у художньо-композиційних прийомах їхнього вирішення⁵⁵. Сакральна топографія й космогонічна сутність Царгорода — Нового Єрусалима — визначала основні ідеї містобудування та архітектурно-художнього оздоблення середньовічного Києва.

Уречевлені мовою християнської літургії, вони переносились в пласт зорових уявлень, утворюючи зримий образ

⁵² Домников С. Д. Мать-земля и Царь-город. — М., 2002. — С. 277.

⁵³ Молдован А. М. «Слово о законе и благодати» Илариона. — К., 1984. — С. 98.

⁵⁴ Повесть временных лет. — Ч. 1. — С. 101.

⁵⁵ Айналов Д. В. История древнерусского искусства. Киев — Царьград — Херсонес // Известия Таврической архивной комиссии. — Симферополь, 1920. — № 57. — С. 222-224; Ратнопорт П. А. О роли византийского влияния в развитии древнерусской архитектуры // Визант. временник. — 1984. — Т. 45. — С. 185-191.

святого міста. Значущість такого перетворення чи, радше, перевтілення міського простору, відбивають наступні слова митрополита Іларіона, які є вербальним продовженням візуального тексту: «виждь же и град величеством сіающъ, виждь церкви цветущи, виждь хрстіанство растуще, виждь град иконами святых освъщаемъ и блистающеяся»⁵⁶.

Київ в очах Іларіона постає сповненим величі, царственною гідності й осяяним світлом Господнього благословення градом, де збулося пророцтво про перехід слави Єрусалима:

«Не умолкну ради Сиона, и ради Иерусалима не успокоюсь, доколе не взойдет, как свет, правда его и спасение его — как горящий светильник. И увидят народы правду твою и все цари — славу твою, и назовут тебя новым именем, которое нарекут уста Господа. И будешь венцом славы в руке Господа и царскою диадемою на длани Бога твоего. Не будут уже называть тебя "оставленным", и землю твою не будут более называть "пустынею", но будут называть тебя: "Мое благоволение к нему", а землю твою — "замужнею", ибо Господь благоволит к тебе, и земля твоя сочетается»

(Ис. 62:1-4).

Принагідно зауважу, що використання у давньоруській літературній традиції візантійської формули «богохранимого града» щодо Києва теж започаткував митрополит Іларіон. В автобіографічній приписці про своє настолювання що вінчає, сказати б, увесь його літературний цикл, відзначається, що ця подія сталася «въ велицѣмъ и богохранимѣмъ градѣ Києвъ»⁵⁷. Цей термін, що походить із кола епітетів Єрусалима, був запозичений Іларіоном через посередництво візантійської лектури та біблійні референції. Наприклад, у *Хроніці* Георгія Амартола Єрусалим — цей «преславнии Бо-

⁵⁶ Молдован А. М. «Слово о законе и благодати» Илариона. — С. 98.

⁵⁷ Молдован А. М. «Слово о законе и благодати» Илариона. — С. 4

жиї град» — постає як «богосъзданыи, и богохранимы, и бо-
гоукрашеныи, и боголюбимы» град⁵⁸.

Потужні, протяжністю 3,5 кілометра оборонні споруди⁵⁹, що їх вінчали Золоті ворота, утворюючи своєрідний пояс сили, замикали сакральне тіло міста в одне гармонійне ціле. Біблійна семіотика воріт розкривається зазвичай такими поняттями, як «сила», «влада», «могутність» (Ис. 24:12; Мтф. 16:18). У місті, осяяному світлом слави Господньої, його мури, мовлячи словами пророка Ісаї, покликані стати *спасінням*, а брами — *славою* (Ис. 60:18).

Окрім того, у біблійній символіці брама означувала кордони між двома світами — знаним і незнаним, світлим і темним, землею і раєм, добрим і злим, *sacrum i profanum*⁶⁰. Золоті ворота Києва виступали символом царственного граду — столиці новонародженої християнської держави. Їхнім прототипом, принаймні ідейним, були, як уже зазначалося, головні міські брами Єрусалима й Константинополя.

Золоті ворота в Єрусалимі свого часу були пропілеями усієї священної ділянки, на якій стояв храм Єрусалимський. Так само однойменна брама Царгорода відкривала дорогу, яка вела до Форуму Константина і далі до храму святої Софії. Зведені за Феодосія I (379-395 рр.) і Феодосія II (488-450 рр.) (їх будівництво було остаточно завершено у 425 р.) Золоті ворота Царгорода були реплікою на єрусалимські пропілеї. Вони являли собою трипрогінну арку, що призначалася для

⁵⁸ *Истрин В. М.* Хроника Георгия Амартола в древнем славянорусском переводе. — С. 457.

⁵⁹ Нові археологічні дані про конструктивні особливості оборонних споруд та будівничих прийомів фортифікації «города Ярослава» узагальнено у публікаціях Мовчана І. І., Боровського Я. Є. та Гончара В. М. (Див.: *Мовчан І. І., Боровський Я. Є., Гончар В. М.* Нове у вивченні оборонних споруд Києва // Нові дослідження давніх пам'яток Києва: Матеріали наукової конференції Національного заповідника «Софія Київська» (Київ, 22-23 листопада 2001 р.). — К., 2003. — С. 152-162).

⁶⁰ *Kobielus S.* Bramy Niebianskiej Jerozolimy w Sredniowiecznej egzegezje i malarstwie // Jerozolima w kulturze europejskiej. — S. 99-100.

проходу урочистих імператорських процесій. Невипадково, один із бокових віктарів храму Різдва Пресвятої Богородиці, що здіймався за головною брамою візантійської столиці, називався «Єрусалимом», радше Єрусалимською церквою. Саме в цьому храмі шукав заступництва візантійський імператор під час виправи варварів на Константинополь у 860 р.: «во храмъ святыя Богородица юже нарицается Иерусалимом, внутрь дверей паде, юже нарицают Злату от дьла»⁶¹. Від середини V ст. тут знаходилася чудотворна ікона Єрусалимської Богоматері, до якої, очевидно, і звертався у своїх молитовних благаннях імператор.

Назва і місцезнаходження цього храму вказує на зв'язок Константинопольської брами із Золотими воротами Єрусалима, через які Ісус Христос увійшов до Храму Божого і з якими апокрифічна традиція пов'язує багато інших важливих подій священної історії⁶². Отже, зведення Золотих воріт у Києві слід розглядати як закономірний результат тяглості християнської традиції матеріалізації духовних символів, зокрема наочним втіленням витвореної старокиївськими мислителями ідейної паралелі «Єрусалим — Константинополь — Київ».

Сповіщаючи про будівництво Ярославом кам'яної церкви святої Богородиці Благовіщення на Золотих воротах, літописець стверджує, що тим самим він хотів «дать всегда радость граду тому святым Благовещением Господним и молитвою святыя Богородица и архангела Гаврила»⁶³. Золоте сяйво, яке випромінювали над містом бані надбрамної церкви Богородиці Благовіщення, являло собою образ поломеніючого поліску Божої слави, адже золото у хринології є «абсолютною

⁶¹ *Лопарев Хр.* Старое свидетельство о Положении ризы Богородицы во Влахернах в новом толковании применительно к нашествию русских на Византию в 860 году // *Визант. временник.* — 1895. — Т. 2. — Вып. 3. — С. 620.

⁶² *Philipp W.* Die religiöse Begründung det altrussischen Hauptstadt // *Festschrift für Max Vasmer zum 70. Geburtstag.* — Berlin, 1956. — S. 376-377.

⁶³ *Ипатьевская летопись // ПСРЛ.* — Т. 2. — Стб. 139.

метафорою» світла, а світло — «абсолютною метафорою» Бога⁶⁴. У новозаповітній візії Івана Богослова «*святый город Иерусалим, новый, сходящий от Бога с неба...был чистое золото, подобен чистому стеклу*» (От. 21:2, 18).

Християнська метафізика світла була ієрархічною за своєю природою. Сполучаючи в собі емблематику сонця і золота вона персоніфікується насамперед в образі Ісуса Христа, як істинного праведного царя, чи «праведного сонця». Його очікуване пришествя й символізує золоте сяйво над головною брамою стольного граду богохранимого царства:

*«Поднимите, врата, верхи ваши,
и поднимитесь, двери вечные,
и войдет Царь славы!*

Кто сей Царь славы? —

*Господь крепкий и сильный,
Господь, сильный в брани.*

*Поднимите, врата, верхи ваши,
и поднимитесь, двери вечные,
и войдет Царь славы!*

Кто сей Царь славы? —

*Господь сил,
Он — царь славы»*

(Пс. 23:7-10).

У христології сонце є також символом і атрибутом Богородиці (От. 12, 1). Невіддільно пов'язані з її образом Золоті ворота середньовічного Києва символізували цілісність і неприступність християнського міста. Цікаво відзначити, що у східнослов'янському фольклорі саме Богородиця виступає міфологічним охоронцем воріт:

⁶⁴ *Аверинцев С. С. Золото в системе символов ранневизантийской культуры // Византия. Южные славяне и Древняя Русь. Западная Европа: Искусство и культура / Сб. статей в честь В. Н. Лазарева. — М., 1973. — С. 46-47.*

«...на склоне неба, выше града (ни на небе, ни на земле) стоит золотой дом или замок. В восточной стороне с небес стоит серебряная лестница, по которой сходит Мать Пресвятая Богородица с золотыми ключами, с шелковыми поясами открывать ворота»⁶⁵.

В політико-ідеологічних уявленнях середньовічної Русі-України Золоті ворота Києва розглядалися як брама до всього християнського царства. Збудовані навпроти головного входу до Софійського собору вони були знаковим символом і, можливо, складовим елементом обряду посадовлення на великокнязівський стіл.

Є певні підстави стверджувати, що саме тут, а не поблизу Лядських, Жидовських чи Угорських воріт, відбувалися урочисті, за участю вищого духовництва зустрічі князів, з наступним посадовленням їх на великокнязівський стіл, тобто конституціюванням властителя в його верховних правах. Так, наприклад, змальовуючи початок правління у Києві Володимира Мономаха, *«Повість временних літ»* під 1113 р. сповіщає: «Усрѣтоша же и митрополитъ Никифоръ съ епископы и со всеми кияне с честью великою. Сѣдѣ на столѣ, отца своего и дѣдѣ своих»⁶⁶.

Характерним у цьому відношенні є, наприклад, повідомлення *Київського літопису* під 1146 р. про вокняжіння у Києві Ізяслава Мстиславича:

«...с великою славою и честью въѣха (Ізяслав — В. Р.) в Киевъ, и выидоша противу ему множество народа, игумены съ черноризьци и попове всего города Киева в ри-

⁶⁵ *Потебня А. А.* Объяснения малорусских и сродных народных песен. — Варшава, 1883. — С. 104-105.

⁶⁶ *Повесть временных лет.* — Ч. 1. — С. 196-197.

захъ, и приѣха къ святой Софьи, и поклонися святой Богородици, и сѣде на столѣ дѣда своего и отца своего»⁶⁷.

Щоправда, у цитованих текстах Золоті ворота прямо не згадуються. Либонь для їх укладачів це було само по собі зрозумілим. Натомість, сповіщаючи про перетрактації біля цієї брами Ізяслава та його союзників — дяді В'ячеслава й Ростислава з послом Юрія Долгорукого під 1151 г., літописець вкладає у уста В'ячеслава наступні слова:

«...и рече Вячьславъ, озряся на святую Богородицю, яже есть надъ Золотыми вороты: "А той ны Пречистѣи Госпожи судити с сыномъ своимъ и Богомъ нашимъ въ сии вѣкъ и в будущи". То рек отпусти Гюргева мужа»⁶⁸.

Гадаю, не випадковим було це уповання на допомогу Богоматері, охоронниці пожаданих для князів-претендентів на київський стіл Золотих воріт. Про глибоку закоріненість в давньоруському минулому традиції влаштуваних киянами тут урочистих зустрічей свідчить суспільно-політична практика середини XVII ст., коли Золоті ворота знаходилися вже у напівзруйнованому стані. В 1648 р. тут кияни зустрічали Богдана Хмельницького, а в 1651 р. — ватажка польсько-литовського війська Януша Радзивілла. Це служить побічним підтвердженням усталеності у середньовічному світі уявлень про набуття/легітимації влади, втіленої у формі урочистого в'їзду до столиці⁶⁹. Семіотика цього обряду криється в біблійній міфології (*«воротами сего города будут входитъ цари и князья, сидящие на престоле Давида, ездящие на колесницах и на конях, они и князья их, Иудеи и жители Иеруса-*

⁶⁷ Ипатьевская летопись // ПСРЛ. — Т. 2. — Стб. 327.

⁶⁸ Ипатьевская летопись // ПСРЛ. — Т. 2. — Стб. 431.

⁶⁹ Banaszkiwicz J. Polskie dzieje bajeczne mistrza Wincentego Kadłubka. — S. 300-309.

лима, и город сей будет обитаем вечно» (Иер. 17:25) й знаходить точки дотику з *adventus* імператорів⁷⁰ в пізньоантичній традиції.

Близькою аналогією цьому київському ритуалу була середньовічна церемонія королівського в'їзду до Парижу, яка, на думку дослідників, символізувала єдність «політичного тіла» держави⁷¹. Зв'язок між церемонією урочистого в'їзду до міста і актом посідання трону демонструють й *adventus Regis* середньовічної Пруссії⁷². Явлений мовою жестів й урочистої літургії, цей ритуал набуття/оформлення влади мав характер символічного діалогу князя з Богом і народом.

У зворотній ж перспективі символом збезчещення, наруги над цим містичним тілом виступає популярний у середньовічній літературі мотив пожадання кресати мечем об Золоті ворота. Чи не першим його спопуляризував польський хроніст Галл Анонім. Сповідуючи про виправу Болеслава Хороброго на Русь (змішуючи при цьому події 1018 і 1069 рр.), він стверджував, що при в'їзді до Києва польський король на знак перемоги ударив мечем, якого йому вручив ангел по Золотих воротах. Його пошкоджений від удару меч дістав назву «Щербець» й довгий час зберігався у краківській церкві, ще не раз даруючи польським королям тріумфальні перемоги над ворогом⁷³. Як польські, так і українські дослідники справедливо піддають сумніву саму цю подію, вмотивовано стверд-

⁷⁰ Див.: Фрейденберг О. М. Въезд в Иерусалим на осле (из евангельской мифологии) // Фрейденберг О. М. Миф и литература древности. — 2-е изд. — М., 1998. — С. 630-631.

⁷¹ Bryant L. La ceremonie de l'entree a Paris au Moyen Age // *Annales Economies, Societes, Civilisations*. — 1986. — № 3. — P. 172-179.

⁷² Див.: Dygo M. Złota Brama Kaplicy zamkowej w Malborku a ideologia władzy zakonu niemieckiego w Prusach // *Zakon Krzyżacki a społeczeństwo państwa w Prusach*. — Toruń, 1995. — S. 149-163.

⁷³ Gall Anonim. Ed. K. Maleczyński / *Monumenta Poloniae Historica. Nova Series*. — Т. II. — Warszawa, 1952. — I, 23. Порівн.: Галл Анонім. Хроника и деяния князей или правителей польских / Изд. Л. М. Попова. — М., 1961. — Кн. 1, Гл. 3.

жуючи, що в той час, коли на думку хроніста, вона мала місце, Золотих воріт у Києві ще не було. Та й меч-«щербець», що нині зберігається в краківському музеї Чарторийських, є пізнього походження.

Однак сам цей переказ є вельми симптоматичним з огляду на неабияку популярність подібних мотивів у староруському літописанні та пізнішому українському героїчному епосі. Характерним у цьому зв'язку є повідомлення *Київського літопису*, вміщене під 1151 р. Сповідуючи про загибель Севенча Боняковича — «дикаго Половчина», літописець наголошує на тому, що той, похваляючись «...иже бьашеть рекль: "хощю сѣчи в Золотая ворота, яко же и отець мой"»⁷⁴.

Вчинити святотатство над Золотими воротами було у середньовічній ментальності знаком наруги над Містом як осереддям всього християнського царства і сакральним гарантом його неприступності.

До цього слід додати й численні, відомі у записах XVIII-XIX ст., народні перекази про Михайлика — легендарного оборонця Києва від Батиевої навали. Коли київська громада вирішила на вимогу Батия випровадити Михайлика з міста, той «взяв Золоті ворота на копіє» та й виніс їх з Києва. Щоправда, на відміну від біблійного Самсона, який: «спал до полуночи; в полночь же встав, схватил двери городских ворот с обоими косяками, поднял их вместе с запором, положил на плечи свои и отнес их на вершину горы, которая на пути к Хеврону, [и положил их там]» (Книга Судей 16:3) наш Михайлик відніс їх до Царгороду. Позбувшись свого палладіуму Київ, відтак, став легкою здобиччю ворога. Принагідно зауважу, що мотив «утикання списа» в Золоті ворота, як символ здобуття міста, знаходить аналогії в середньовічних писемних пам'ятках південних слов'ян. Так, за твердженням Симе-

⁷⁴ Ипатьевская летопись // ПСРЛ. — Т. 2. — Стб. 432. В цих словах криється натяк на події 1096 р., коли половецький хан Боняк мало не заволудів Києвом.

она Метафраста, болгарський хан Крум за володарювання імператора Лева Вірменина

«...пріиде на Царскїи град съ множеством людїи и обхаждааше при стѣнах от Влахерны до Златых вратъ, показуя сушюя съ ним силу, съврѣшивъ и скврѣнны жрѣтвы на поли Златых вратъ. Проси же цареви сътвори мирь, *аще копїе свое възнзить въ Златаа врата* (виділено мною — В. Р.)»⁷⁵.

Ще однією паралеллю до сюжету про втрату містом оборонного символу може слугувати візантійська за походженням «*Повість про Вавілонське царство*», відома на Русі у південнослов'янських перекладах. Сповідуючи про будівництво Навуходоносором «нового граду» — Вавілона «о семи стѣнах, на семи верстах» з одними воротами, вказує на те, що цар звелів викувати для їх оборони меч-самосік, як заповідав перед своєю смертю, «во градную стѣну замурувати, и закла не повелѣ выимати до скончания вѣку»⁷⁶. Однак, піддавшись на прохання вавілонян перед лицем грізної небезпеки, його син на ймення Василій порушив батькову обітницю, що й призвело до його загибелі й запусіння міста.

Оминаючи питання про літературну історію легенди про Михайлика та її зв'язок із старокиївським билинним епосом, яке назагал добре розкрито в історіографії⁷⁷, хочу натомість звернути увагу на містично-есхатологічний характер пророц-

⁷⁵ *Срезневский В.* Симеона Метафраста и Логофета списание мира от бытия и Летовник собран от различных летописец. Славянский перевод хроники Симеона Логофета с дополнениями. — СПб., 1905 [репринтне відтворення: *Sreznevskij V. I.* Slavjanskij perevod chroniki Simeona Logotheta: Variorum Reprints — London, 1971]. — С. 90.

⁷⁶ Цит. за виданням: *Веселовский А.* Отрывки византийского эпоса в русском. Повесть о Вавилонском царстве // Славянский сборник. — Пг., 1876. — Т. III. — С. 131.

⁷⁷ Див.: *Веселовский А.* Опыт по истории развития христианской легенды // Журнал Министерства народного просвещения. — 1875. — CLIX. —

тва про повернення Золотих воріт до Києва. У більшості із наявних записів цього переказу стверджується, що:

«Живе й досі богатир у Царгороді. Перед ним лежить святий хліб (проскурка), одного виду якого вистачає йому за їжу та питво. Стоять і Золоті ворота, і коли той, хто проходить крізь них, думає, що вони там до віку лишаться, останні затуманюються і мерехнуть. Коли ж прохожий в думу скаже: "О, Золоті ворота! ви знову повернетеся на старе місце", золоті стіни і блищать, і сяють, мов сонце, бо повернуться до Києва і Золоті ворота і богатир. Сього вже не довго очікувати»⁷⁸.

Перекази про Михайлика і Золоті ворота тісно пов'язані, як довів свого часу О. М. Веселовський, з Псевдо-Мефодієвими пророцтвами про прийдешнього спасителя усіх християн від «ізмаїльтянської неволі» — царя Михайла, чудесним чином перенесеного ангелом з Рима на вітвар Царгородської св. Софії⁷⁹. На київському ґрунті, де культ св. Михайла віддавна був популярний в народі⁸⁰, мотиви цієї візантійської легенди набули місцевого приурочення. Міфологема «перенесення/пе-

С. 48-130; *Добровольський Л.* Михайло й Золоті ворота // Записки УНТ в Києві. — 1913. — Кн. XI. — С. 25-52; Кн. XII. — С. 22-71; *Сушицький Т. П.* Оповідання про Михайлика й Золоті ворота та Батія // Записки історично-філологічного відділу УАН. — 1919. — Т. 1; 1923. — Т. 2; *Грушевський М.* Історія української літератури. — К., 1994. — Т. IV, кн. 1. — С. 233-249.

⁷⁸ Цит. за неопублікованим рукописним збірником фольклорних матеріалів О. О. Тулуба «Київ та його давня давнина у творах народних» // Інститут рукописів НБУВ. — Ф. 209, № 3. — Арк. 248. Порівн.: *Грушевський М.* Історія української літератури. — Т. IV, кн. 1. — С. 241. До цього слід додати, що переказ про повернення Золотих воріт до Києва фіксується не тільки в усній фольклорній традиції, але й у автентичних писемних джерелах другої половини XVII ст. (див.: *Грушевський М.* Вказана праця. — С. 241).

⁷⁹ *Веселовський А.* Опыт по истории развития христианской легенды. — С. 63-72, 78; *Его же.* Южнорусские былины // Сб. ОРЯС императорской АН. — 1884. — Т. XXXVI. — № 3. — С. 264-265.

⁸⁰ Див.: *Ричка В. М.* Культ св. Миколи-Михайла у Києві // Святий князь Михайло Чернігівський та його доба: матеріали церковно-історичної конференції. — Чернігів, 1996. — С. 22-23.

реміщення» Золотих воріт символізує, таким чином, й переміщення всього християнського царства.

Церква Богородиці Благовіщення на Золотих воротах освячувала сакральний простір міста. Вулиця, що виринала з-під брами, пролягала до головного храму Києва і всієї Русі — святої Софії. Так само в Константинополі від Золотих воріт починалася вулиця Меса (Середня), яка вела до майдану Августейону, до якого з обох сторін серед інших будівель примикали імператорський палац і храм св. Софії⁸¹. Саме по цій вулиці зазвичай слідував імператорський кортеж і проходили церковні процесії.

Вздовж головної вулиці княжого Києва (сучасна Золотоворітська) від Золотих воріт і до сучасної Софійської вулиці над схилами Хрещатицької долини простяглися будівлі великокнязівського палацу, знані за літописними джерелами як «Великий двір Ярослава»⁸². Головною його спорудою була кам'яниця, рештки якої виявлено на вулиці Ірининській у 1834 р. К. А. Лохвицьким і досліджено у 1913-1914 рр. С. П. Вельміним. То була монументальна, прямокутна споруда, зведення якої дослідники відносять до першої половини XI ст.⁸³

1988 р. археологічними дослідженнями було виявлено залишки оборонного рову та кам'яного муру, що перерізав теперешню Володимирську вулицю зі сходу на захід у напрямку до південної брами Софійського монастиря. Зведення муру вченими датується XI ст. і відноситься до укріплень «Великого Ярославого двору»⁸⁴.

⁸¹ *Mango C.* The Triumphal Way of Constantinople and the Golden Gate // *Dumbarton Oaks Papers.* — 2000. — № 54. — P. 173-188.

⁸² *Висоцький С. О.* Великий Ярославів двір стародавнього Києва // *Укр. іст. журн.* — 1998. — № 4. — С. 118-119.

⁸³ *Каргер М. К.* Древний Киев. Очерки по истории материальной культуры древнерусского города. — Т. 2: Памятники киевского зодчества X-XIII вв. — М.; Л., 1961. — С. 225.

⁸⁴ *Мовчан І. І., Боровський Я. Є., Гончар В. М.* Нове у вивченні оборонних споруд Києва. — С. 157-158, 161.

Поруч з князівським палацом на захід від нього на відстані 20-25 м (на розі сучасних Володимирської та Ірининської вулиць) знаходився, як засвідчують матеріали археологічних розкопок, триапсидний, пятинефної чи тринефної з галереями композиції храм XI ст., помилково названий її першовідкривачем К. А. Лохвицьким «Ірининською церквою»⁸⁵. Атрибутувати назву цієї церкви, за браком писемних джерел, на жаль, не видається можливим. Щодо місця знаходження Ірининського храму, то найбільш прийнятною є його локалізація на розі Стрілецької вулиці та Георгіївського провулку⁸⁶. Вважається, що він був збудований на честь св. Ірини, ім'я якої носила дружина Ярослава Мудрого, донька шведського короля — Ingigerd-Ірина. Втім, не виключено, що назва цього храму кореспондується також із назвою спорудженого Константином Великим собору, посвяченого св. Ірині («Святому Миру») в Константинополі⁸⁷. У *Хронографі* 1512 р. ця константинопольська церква названа «храм честен святяга Ирина, также не мучиница, но мир Христа моего»⁸⁸. Пам'ять св. великомучениці Ірини, що припадає на 5 травня⁸⁹, особливо шанувувалась в Константинополі, де їй було посвячено кілька розкішних храмів. Очевидно один із них і послужив взірцем для київської церкви св. Ірини. На думку Г. К. Вагнера,

⁸⁵ *Раннопорт П. А.* Русская архитектура XI-XIII вв. // Каталог памятников (Свод археологических источников Е1-47). — Л., 1982. — С. 15; *Ви-соцький С. О.* Великий Ярославів двір стародавнього Києва. — С. 118.

⁸⁶ *Толочко П. П.* Исторична топографія стародавнього Києва. — К., 1972. — С. 105; *Логвин Г. Н.* Новые исследования древнерусской архитектуры // Строительство и архитектура. — 1978. — № 8. — С. 30.

⁸⁷ *Краутхаймер Р.* Три христианские столицы. Топография и политика. — С. 51.

⁸⁸ *Хронограф* редакции 1512 г. // *ПСРЛ*. — Т. 22. Ч. 1. — СПб., 1911. — С. 268.

⁸⁹ Див.: *Арх. Сергей [Спасский]* Полный месяцеслов Востока. — Т. II. — Ч. II. — С. 124.

«двойное "царское" положение Ирины требовало ответствующего архитектурного фона хотя бы для того, чтобы придать Ингигерд европейскую репрезентацию... Иринин монастырь в Киеве территориально входил «в дом митрополитанский», митрополит, несомненно, отмечал своим присутствием монастырь жены Ярослава, так что выбор для монастырского собора пятинефной композиции вполне объясним»⁹⁰.

Перед воротами, що вели на територію митрополічної садиби («предь враты святой Софии») на розі вулиці Золотоворітської та Георгіївського (Стрілецького) провулку, містився патрональний храм Ярослава — церква св. Георгія. Святий Георгій був небесним покровителем Ярослава. Зображення останнього разом з портретом самого князя міститься на печатках та монетах Ярослава⁹¹. У Візантії Георгія вшановували і як великомученика, і як святого воїна. У цій ролі він виступав покровителем візантійського імператора і його війська: *«Перенеся на свои сребреники и печати образ Георгия Победоносца Ярослав как бы прокламировал свое равенство с византийским императором»⁹².*

Храм св. Георгія являв собою шестистовпну, п'ятинефну, оточену з південного і північного боків галереями споруду хрестово-купольного типу⁹³. Розміщення собору св. Георгія — праворуч «пред враты Софии», а храму св. Ірини —

⁹⁰ Вагнер Г. К. Искусство мыслить в камне (опыт функциональной типологии памятников древнерусской архитектуры). — С. 42.

⁹¹ Сотникова М. П., Спасский И. Г. Тысячелетие древнейших монет России: сводный каталог русских монет X-XI веков. — Л., 1983. — С. 196-201; Сотникова М. П. Древнейшие русские монеты X-XI веков: каталог и исследование. — М., 1995. — С. 114-115; Янин В. Л., Гайдук П. Л. Актовые печати Древней Руси X-XV вв. — М., 1998. — Т. 3. — С. 13-14.

⁹² Лазарев В. Н. Мозаики Софии Киевской. — М., 1960. — С. 51.

⁹³ Каргер М. К. Древний Киев. Очерки по истории материальной культуры древнерусского города. Т. 2: Памятники киевского зодчества X-

ліворуч від неї, Г. Н. Логвин пояснював тим, що в такій послідовності князівське подружжя стояло під час богослужіння у храмі св. Софії⁹⁴. Гадаю, що в основі топографічних рішень, які приймалися Ярославом при будівництві церковних споруд, було закладено глибший політико-ідеологічний смисл. Можливо, у такому їх взаємному розташуванні слід убачати іконічний знак хреста.

Освячення церкви св. Георгія відзначалось на Русі 26 листопада. Так, в одному із *Прологів* зберігся наступний запис:

«... И освяти ю Иларионом митрополитом, месяца ноемвриа, в 26 день. И створи в ней столование епископом. И заповеда по всей России творити праздник святого Георгия месяца ноемвриа, в 26 день»⁹⁵.

В одному із списків «*Сказання про освячення церкви святого Георгія у Києві*», яке збереглося у складі давньоруського *Прологу*, наводиться більш конкретна дата освячення цього храму — 26 листопада 1045 р. Однак М. А. Максимович відніс її до 1051 р.⁹⁶ Пізніше В. Н. Лазарев спробував аргументувати положення, згідно з яким освячення церкви св. Георгія сталося 1055 р., тобто через чотири роки, що спливили після заняття Іларіоном митрополичої кафедри і вже після

XIII вв. — С. 237; Сагайдак М. А., Боровский Я. Е. Раскопки «города» Ярослава древнего Киева // Археологические исследования на Украине в 1978-1979 гг.: тезисы докладов XVIII конференции Института археологии АН УССР. — Днепропетровск, 1980. — С. 156.

⁹⁴ Логвин Г. Н. Искусство Киева конца X — середины XI в. // Исторические традиции духовной культуры народов СССР и современность. — К., 1987. — С. 145.

⁹⁵ Памятники древнерусской церковно-учительной литературы / Под ред. А. И. Пономарева. — СПб., 1896. — Вып. 2: Славяно-русский Пролог. — Ч. 1. — С. 59.

⁹⁶ Максимович М. А. О построении и освящении Киевской церкви св. Георгия // Киевлянин. — 1850. — Кн. 3. — С. 67.

смерті Ярослава⁹⁷. Натомість Є. П. Кабанець відносить цю подію до 1049 р., що збігається з часом, коли київську митрополічу кафедру обіймав Іларіон. Із змісту *Сказання* випливає, що останній здійснював тут обряд інтронізації висвячених єпископів. Однак, за спостереженнями Є. П. Кабанця, ця практика суперечить канонічним приписам християнської церкви. На його думку, це було спричинене тим, що Іларіон, опинившись в ролі митрополічного коад'ютора (намісника), але не маючи святительського ступеня,

«займав не Софійську кафедру, а Георгіївський храм, звідки й керував духовними справами на Русі. До компетенції княжого пресвітера, крім суто священницьких обов'язків, могли належати, зокрема, адміністративний нагляд і перевірка кандидатів на вакантні єпископські місця. Саме через це, можливо, автор Сказання і прирівнює його діяльність до настолювання єпископів, маючи на увазі атестацію майбутніх архієреїв та їх своєрідну селекцію»⁹⁸.

Не маючи наміру вступати в дискусію про час освячення церкви св. Георгія, зауважу лише, що думка про неканонічність поставлення Іларіона на митрополічій кафедрі є виявом новочасної обізнаності із джерелами тогочасного церковного права. Але чи міг би похвалитися такими знаннями князь Ярослав? Чи здогадувалися у Києві про нелегітимність чи «антивізантійськість» такого вчинку київського князя? Поділяю думку тих дослідників, які доводять, що у цьому не було свідомого наміру підірвати владу візантійського патріарха або авторитет Константинополя⁹⁹.

⁹⁷ Лазарев В. Н. Мозаики Софии Киевской. — С. 15-16.

⁹⁸ Кабанець Є. П. До історії «Проложного сказання про освячення церкви святого Георгія в Києві» // Нові дослідження давніх пам'яток Києва: матеріали наукової конференції Національного заповідника «Софія Київська» (Київ, 22-23 листопада 2001 р.). — К., 2003. — С. 118.

⁹⁹ Див.: Голочко О. П., Толочко П. П. Київська Русь. — С. 160-162.

У центрі митрополичого двору, огороженого кам'яною стіною, здіймалася центральна, в аксіологічній градації, споруда архітектурного ансамблю «города Ярослава» — церква св. Софії. То була, мовлячи словами Іларіона, «церкви дивна и славна всѣмъ округниимъ странамъ, яко же ина не обрящется въ всемъ полунощи земнѣмъ от вѣстока до запада»¹⁰⁰. Ярослав постає у візії Іларіона виконавцем призначеної Володимиріу місії: «акы Соломон Давыдова, иже дом Божий великый святыи его Премудрости созда»¹⁰¹. Київська Софія уподібнюється храму Соломона в Єрусалимі. Відтак і «*Повість временних літ*», сповіщаючи про будівництво храму св. Софії, прирівнює Ярослава до Соломона, вустами якого «исходища мудрости»¹⁰².

«Мудрость бо велика есть — наголошує старокиївський книжник, — якоже и Соломонъ похваляаа глаголаше: "Азь, премудрость, вселих свѣтъ и разазумъ и смыслъ азь призвах. Страх Господень... мои свѣти, моя мудрость, а силнии пишють правду" (Порівн.: "*Я воздвиг его в правде, и уравняю все пути его. Он построит город Мой*" [Ис. 45:13]). Мною вельможа величаютя и мучители держать землю. Азь любящая мя люблю, ищющи мене обрящють благодать» (Притч., 8:14-17). «Аще бо поищеси въ книгахъ мудрости прилѣжно, то обрящеси велику ползу души своей»¹⁰³.

Будівничий Єрусалимського храму був взірцем середньовічного державця, «наймудрішим із царів». Либонь саме тому й київський князь Ярослав у культурній пам'яті східнослов'янських народів виступає під іменем Ярослава *Мудрого*. По-

¹⁰⁰ Молдован А. М. «Слово о законе и благодати» Илариона. — С. 97.

¹⁰¹ Там же. — С. 32.

¹⁰² Повесть временных лет. — Ч. 1. — С. 102.

¹⁰³ Там же. — Ч. 1. — С. 102-103.

рівнюючи Ярослава Володимировича із Соломоном, Іларіон тим самим, як слушно відзначає І. М. Данилевський,

«подчеркивал, что Ярослав сделал в Киеве то же, что Соломон в Иерусалиме: построил новые крепостные стены с четырьмя воротами и в центре "города" — величественный храм. Следовательно, Золотые ворота в Киеве в сознании их строителей имели своим прототипом не только Константинополь, но и Иерусалим. Отсюда понятно, почему они были не только и не просто главными, парадными, но и Святыми (иногда так и назывались современниками). В них, как предполагалось, Иисус Христос войдет в Киев — как Он входил когда-то в Иерусалим — в конце времен и благословит стольный град и землю Русскую»¹⁰⁴.

Будучи сакральним центром «свого» простору, цей священний храм в універсальному для християнського світогляду *itago mundi* розглядався як місце сходження на небо, й був, у ширшій перспективі, віддзеркаленням ідеального граду — Небесного Єрусалима¹⁰⁵. Як зауважував С. С Аверинцев,

«в своем смысловом аспекте город соотнесен для средневекового человека с храмом: город — это как бы просторный храм, храм — как бы средоточие города, и оба суть образы одного и того же идеала — Небесного Иерусалима. Софийский собор есть такая часть Киева, которая по смыслу своему равна целому»¹⁰⁶.

¹⁰⁴ Данилевский И. Н. Мог ли Киев быть Новым Иерусалимом? — С. 136.

¹⁰⁵ Eliade M. Sacrum, mit, historia. Wybór esejów. — Warszawa, 1970. — S. 74-75, 78, 90-93; Eliade M. Миф о вечном возвращении. Архетипы и повторяемость. — СПб., 1998. — С. 25, 31-32.

¹⁰⁶ Аверинцев С. С. К уяснению смысла надписи над конхой центральной апсиды Софии Киевской // Древнерусское искусство. Художественная культура домонгольской Руси. — М., 1972. — С. 34.

Храм св. Софії ув'язував споруди «города Ярослава» в єдиний органічний архітектурно-художній та ідейно-символічний комплекс. Оцей архітектурно-художній та ідейно-символічний зв'язок між усіма складовими частинами містобудівельної структури середньовічного Києва виявлявся, за спостереженнями Г. Н. Логвина,

«...начиная от общего расположения ворот, монастырских ансамблей и храмов, ширины улиц и до размеров храмов, главных нефов и всех куполов. Достаточно сравнить размеры Золотых ворот и Софийского собора. Ширина проезда Золотых ворот и высота свода равны ширине и высоте главного нефа Софийского собора (7,7 м или четверть саκραментального греческого столбового размера)»¹⁰⁷.

Найсвятіший «паладіум» чи, радше, «свята святих» Києва, став матеріальним втіленням політико-ідеологічних уявлень давньоруського суспільства про сутність світобудови, про значущість і верховенство великокнязівської влади, а відтак і главенство Києва як її природного вмістилища. У Візантії вже від часів володарювання Юстиніана (527-565 рр.) ідеї софійності відводилась головна роль в обґрунтуванні теократичної концепції імператорської влади як імітації влади Бога¹⁰⁸. Подібно до Юстиніана будівничий Софії Київської — князь Ярослав Володимирович — теж прагнув цим грандіозним храмом утвердити велич великокнязівської влади та велич держави і її столиці¹⁰⁹, рівноправної, радше рівночасної, Царгороду.

¹⁰⁷ Логвин Г. Н. Искусство Киева конца X — середины XI в. // Исторические традиции духовной культуры народов СССР и современность. — К, 1987. — С. 145.

¹⁰⁸ Курбатов Г. Л. Политическая теория в ранней Византии. Идеология имперской власти и аристократическая оппозиция // Культура Византии (IV — первая половина VII в.). — М., 1984. — С. 113.

¹⁰⁹ Саме поняття «столиці» було запозичено на Русі з візантійського ідейного арсеналу (термін «столиця» у давньоруській мові не зафіксова-

Ці прагнення володаря київського трону не залишилися поза увагою сучасників, яких найбільше місто тогочасної Русі вражало могутністю укріплень, пишнотою монументальних споруд, золотим сяйвом церковних бань, зокрема храму св. Софії. Староруські літописці називали Київ «красою» або «принадою» світу (порівн. *Плач Єремії* за зруйнованим Єрусалимом, де останній називається «корона пишноти, розрада всієї землі» (*Плач Иер. 2:15*)), а західні хроністи, що вельми прикметно — суперником константинопольського скіпетра й найславнішою оздобою Греції: *«aemula scerptri Constantinopolitani, clarissium decus Graeciae»*¹¹⁰.

Проте в самому Константинополі належним чином не поцінували старання Ярослава. Отож він вирішив нагадати про існування «другого Константинополя» на Дніпрі у звичний для київських князів язичницької доби спосіб — війною, розв'язаною Кисвом у 1043 р.:

*«Похід 1043 р. мав нагадати імператорові про існування у Києві "такого собі Ярослава Володимировича" й був радше ображеною реакцією на неуважність Візантії, ніж захистом від її надмірної уваги»*¹¹¹.

Втім, повернімося знову до Києва. В храмі св. Софії зазвичай відбувався церковний церемоніал, що його умовно можна назвати *посіданням великокнязівського трону*. Цей ритуал інтронізації належним чином не відбився у наявних писемних джерелах, через що у науковій літературі його реконструкції

ний) й, відтак, *столичність* Києва є відтворенням константинопольської моделі (див.: *Назаренко А. В.* Была ли столица в Древней Руси? Некоторые сравнительно-исторические и терминологические наблюдения // Столичные и периферийные города Руси и России в средние века и раннее новое время (XI-XVIII вв.): тезисы докладов научной конференции. — М., 1996. — С. 70-71).

¹¹⁰ Латиноязычные источники по истории Древней Руси. Германия (IX — первая половина XII в.) / Сост. М. Б. Свердлов. — С. 131.

¹¹¹ *Толочко О. П., Толочко П. П.* Київська Русь. — С. 160.

є доволі гіпотетичними¹¹². Наявні літописні джерела дозволяють скласти лише загальне уявлення про ритуал інтронізації київського князя. Характерним у цьому відношенні є повідомлення *Київського літопису* під 1146 р. про вокняжіння у Києві Ізяслава Мстиславича:

«...с великою славою и честью въѣха (Ізяслав — В. Р.) в Киевъ, и выидоша противу ему множество народа, игумены съ черноризьци и попове всего города Киева в ризахъ, и приѣха къ святой Софьи, и поклонися святой Богородици, и сѣде на столѣ дѣда своего и отца своего»¹¹³.

Літописне дієслово «сѣде», однак, не може бути витлумачене реалістично: у буквальному прочитанні *сісти на трон*, місце, де князь стояв під час служби¹¹⁴. У цьому звязку важливо зазначити, що освячений у кафедральному храмі Успенського собору московського Кремля за володарювання Івана IV 1 вересня 1551 р. так званий «трон Мономахів» не служував сидінням, а був *царським місцем* — демаркаційною віхою, де цар *стояв* під час служби Божої¹¹⁵. Тому не більше ніж метафорою є рядки «*Слова про Ігорів похід*», які відбивають прагнення Всеслава Полоцького *сісти* на бистрого коня й

¹¹² Див.: *Poppe A.* The Rise of Christian Russia. — London, 1982. — I, P. 351-352; *Idem.* The Entronement of the Prince in Kievan Rus' // The 17-th International Byzantine Congress. Abstracts and schort papers. — Washington, 1986. — P. 272-274; *Толочко А. П.* Князь в Древней Руси: власть, собственность, идеология. — К., 1992. — С. 139-144; *Banaszkiewicz J.* Polskie dzieje bajeczne mistrza Wincentego Kadłubka. — S. 288-290, 342.

¹¹³ Ипатьевская летопись // *ПСРЛ*. — Т. 2. — Стб. 327.

¹¹⁴ У Візантії так званий *метаторіон*, або місце імператорського трону, знаходився в південно-східній частині константинопольського храму, що прилягала до південної стіни (див.: *Mainstone R. J.* Hagia-Sophia: Architecture. Structure and Lityrgy of Justinian's Great Church. — London, 1988. — P. 229-232).

¹¹⁵ *Флайер М.* «Мономахов трон» Івана Грозного в пространстве перед иконостасом // Иконостас. Происхождение — Развитие — Символика. — М., 2000. — С. 600.

домчатися до Києва, аби *діткнутися кінцем списа до золотого столу кийвського*: «клюками подпрься о кони и скочи къ граду Кыеву и дотчеса стружіємъ злата стола кїевскаго».

Церковний церемоніал *посадовлення на великокнязівський стіл*, очевидно, слід розглядати як наповнену глибокими літургійними конотаціями систему семіотичних асоціацій і зорових уявлень, складовими елементами якої були: урочиста зустріч князя біля Золотих воріт, богослужіння в храмі св. Софії¹¹⁶ і учта на «Великому дворі» Ярослава. Саме тут 1146 р. «Кыяне вси... цѣловавше крест»¹¹⁷ присягали на вірність Ігорю. В 1150 р. Ізяслав, «поклонивься святой Софьи и възвѣха на дворѣ да Ярославль всимъ своимъ полкомъ и Киян с нимъ приде множество»¹¹⁸. Під тим же роком: «Изяславъ же въ Киевѣ сѣде на столѣ дѣда с честью великою... Изяславъ же отъ святоѣ Софьи поѣха и съ братьею на Ярославль дворѣ и Оугры позва со собою на обѣд и Кыяне и ту обѣдавъ с ними на велицемъ дворѣ на Ярославли и пребыша оу велицѣхъ весельи»¹¹⁹.

Явлений мовою жестів й урочистої літургії, цей ритуал набуття/оформлення влади мав характер символічного діалогу князя з Богом і народом. Цьому, гадаю, значною мірою була підпорядкована іконографічна програма настінних розписів Софії Київської. Символічною є, наприклад, ктиторська фреска із зображенням родини Ярослава Мудрого. Розташована півколом на трьох стінах в західній частині центрального нефу собору, вона виразно перегукується з мозаїчним пан-

¹¹⁶ Досі у науковій літературі не знайшло належного висвітлення питання про те, які саме «світсько-князівські функції» могли виконувати периферичні приміщення храму св. Софії, на винятково великі розміри яких вказував А. М. Грабар (див.: *Грабар А. Н. Светское изобразительное искусство домонгольской Руси и «Слово о полку Игореве»* // ТОДРЛ. — 1962. — Т. XVIII. — С. 247).

¹¹⁷ Ипатьевская летопись // *ПСРЛ*. — Т. 2. — Стб. 321.

¹¹⁸ Ипатьевская летопись // *ПСРЛ*. — Т. 2. — Стб. 391.

¹¹⁹ Ипатьевская летопись // *ПСРЛ*. — Т. 2. — Стб. 416.

но «Євхаристія», розташованим навпроти, на фризі вівтарної апсиди. Ця фреска увічнила князівський дім Ярослава й демонструє благочестя і відданість великого князя Христу, який, у свою чергу, дарує йому Свій божественний захист. Водночас, вона є земним аналогом Євхаристії, княжого «причастя» колективного повсякденного панування Рюриковичів над Руссю¹²⁰, й, додаю — символом апостольської місії правлячої династії. Не випадково староруські книжники, як уже зазначалося, наголошували на апостольському походженні князя Володимира Святославича, якому, за визнанням сучасників, належав задум побудови *Дому Мудрості*—храму св. Софії:

«Премудрость построила себе дом, вытесала семь столбов его»

(Притч 9:11).

На думку А. М. Ранчина, такі алюзії середньовічних книжників пояснюються *«не только литургической семантикой князя-мученика, прообразующего Христа, но и восприятием князя как опоры, столпа благочестия и хранителя государства»*¹²¹.

Обґрунтуванню апостольського походження київської великокнязівської династії мав служити й апокрифічний переказ про відвідини апостолом Андрієм гір київських. Вміщений у недатованій частині *«Повісті временних літ»*, цей переказ витворився, як встановлено дослідниками, у другій половині XI ст. Пророцтво апостола Андрія про те, що «на сихъ горахъ восияеть благодать Божья: имать град великъ

¹²⁰ Толочко О. Образ держави і культ володаря в Давній Русі // *Mediaevalia Ucrainica: Ментальність та історія ідей.* — К., 1994. — Т. III. — С. 39-42.

¹²¹ Ранчин А. М. Огненный столп в древнерусской агиографии: ветхо- и новозаветные истоки // *Славяне и их соседи. Еврейское население Центральной, Восточной и Юго-Восточной Европы: средние века — начало Нового времени: сб. тезисов XII чтений памяти В. Д. Королюка.* — М., 1993. — С. 23.

быти и церкви многи Богъ воздвигнути имать»¹²², повинно було, на думку староруських книжників не тільки підняти престиж та значення хрестителя Русі, який постає тут виконавцем призначеної апостолом місії, а й сприяти подальшому утвердженню статусу Києва, аналогічного іншим столицям вселенського християнства.

Дванадцять фігур ктиторської фрески Софійського собору у Києві напряму співвідносяться з числом апостолів й есхатологічним образом церкви як Небесного Єрусалима. Не випадково й у іконографії декору св. Софії зацентрована тема служіння Христа в Небесному Єрусалимі¹²³.

Подібні устремління до символічної «інтеріоризації» образу священного града і його небесного прототипа у стінах уподібнюваного йому храму сприяли більш яскравому переживанню віруючими своєї співучасті у всесвітньо-історичній драмі й самовизначеності даної християнської спільноти як *народу Божого*¹²⁴.

Християнство пов'язало образ Софії з ідеалом соборності, централізованої сакральної держави. Мозаїчна, у полисках золотого сяйва, композиція Богородиці Оранти, що гордо й величаво здіймається у молитві над зображенням сцени «причастя апостолів» у Софійському соборі постає тут як втілення церкви з усіма дарами Святого Духа, як слава світу. *«Из ее природного естества — наголошував свого часу о. С. Булгаков — вытекает Ее софийное значение, как благодетельницы всего творения, Царицы неба и земли. Этому соответствуют такие именованья, как повелительницы морей, спо-*

¹²² Повесть временных лет. — Ч. 1. — С. 12.

¹²³ Lidov A. M. Christ as the Priest in Byzantine Church Decoration of the 11 th and 12 th Centuries // XVIII Международный конгресс византинистов. Резюме сообщений. — М., 1991. — Ч. 1. — С. 659-660.

¹²⁴ Акентьев К. К. Мозаики Киевской св. Софии и «Слово» митрополита Илариона в византийском литургическом контексте. — С. 93.

ритильницы хлебов, благоуханного цвета, хранительницы градов и царств»¹²⁵.

Розглядаючи зміст імені Софії — Премудрості Божої — відомий знавець історії духовної культури С. С Аверинцев, зокрема, зауважував:

«В комплексе идей Ветхого Завета Премудрость определенным образом связана и с мыслью о священной державе, о богохранимом царстве: недаром главные "софиологические" книги, Книга Премудрости Соломоновой и Книга Притчей Соломоновых, связаны с почитаемым именем мудрейшего из царей. Священная держава с ее единомысленными подданными и правильными устоями человеческого общежития есть еще один образ упорядоченного человеческого космоса, заградительной стены против хаоса»¹²⁶.

Ідея «Дому Мудрості» також ясно висловлена грецьким написом¹²⁷ в апсиді Софії Київської. Як уже не раз відзначалося у літературі¹²⁸ вона є запозиченням шостого вірша 45 псалма:

*«...град Божий,
святое жилище всевышнего.
Бог посреди его; он не поколеблется:
Бог поможет ему с раннего утра»*

(Пс. 45:5-6).

¹²⁵ Булгаков С. Купина неопалимая. Опыт догматического истолкования некоторых черт в православном почитании Богоматери. — Париж, 1927. — С. 206.

¹²⁶ Аверинцев С. С. К уяснению смысла надписи над конхой центральной апсиды Софии Киевской. — С. 36.

¹²⁷ Белецкий А. А. Греческие надписи на мозаиках Софии Киевской // Лазарев В. Н. Мозаики Софии Киевской. — М., 1960. — С. 162-163.

¹²⁸ Мейендорфф И. Ф. Тема «Премудрости» в восточноевропейской культуре и ее наследие // Литература и искусство в системе культуры. — М., 1988. — С. 245.

Адресовані Давидом Єрусалимському храму, ці слова тепер ніби передаровуються Софійському собору і Києву.

Літературним джерелом київської гноми слугувало, правдоподібно, грецьке *«Сказання про св. Софію»* (867-886 рр.), яке безпосередньо пов'язувало наведений фрагмент вірша з Царгородською Софією як Новим Храмом, збудованим Новим Соломоном (імператором Юстиніаном) на святість та освячення Константинополя як Нового Єрусалима¹²⁹. Як уже зазначалося, дні освячення найголовніших київських храмів і щорічного святкового обряду *«дня народження/оновлення»* Константинополя збігалися в одному церковному святі. Тому не випадково й *«Слово про закон і благодать»* митрополита Іларіона, приурочене освяченню св. Софії і міста Ярослава, було виголошене 11 травня 1046 р.¹³⁰ Освячення Києва та його кафедрального храму у цей день уподібнювало їх візантійським взірцям й спільному для обох християнських столиць біблійному прототипу.

Навіяний алілуїарієм *«дня народження»* візантійської столиці присвятний напис, що облямовував зображення Божої Матері в апсиді Софії Київської, безпосередньо кореспондується одночасно й самій Богородиці, як

«одушевленному храму Воплотившегося Логоса и прообразу Церкви Христовой, и к посвященному ей городу как земному подобию Небесного Иерусалима, и к данному церковному зданию, посвящаемому вселившейся в

¹²⁹ *Акентьев К. К.* Мозаики Киевской Софии и «Слово» митрополита Илариона в византийском литургическом контексте. — С. 76-77.

¹³⁰ *Porpe A.* The Building of the Church of st. Sofia in Kiev // *Journal of Mediaeval History.* — 1981. — Vol. 7. — P. 39. Натомість А. Н. Ужанков доводить, що воно було виголошене увечері на Велику суботу, що збіглася зі святом Благовіщення, 25 березня 1038 р., у новоосвяченій церкві Благовіщення Пресвятої Богородиці на Золотих воротах (див.: *Ужанков А. Н.* Когда и где было прочитано Иларионом «Слово о законе и благодати» // *Герменевтика древнерусской литературы.* — М., 1994. — Сб. 7. — Ч. 1. — С. 75-106).

него Премудрости и освящающему опекаемый ею город»¹³¹.

В ексегетичній течії, яку започаткував у східному християнстві Єфрем Сирін у V ст., Богоматір осмислювалася як центральний образ у Спасенному плані Бога. Слід зазначити, що утверджуючи єдність Христа і Богородиці, цей образ був також втіленням Небесного Єрусалима¹³². Обґрунтовуючи ідею патронату Богородиці над Києвом, митрополит Іларіон у своєму «Слові про закон і благодать» насичує її глибокими конотаціями:

«да еже цѣлованіе Архангел дасть Девици, будет и граду сему. К онои бо: "радуися обрадована! Господь с Тобою!" (Лк. 1, 28). К граду же: "радуися благовѣрныи граде! Господь с Тобою"»¹³³.

Богоматір, як оповідається в одній із новел *Києво-Печерського патерика*, навіть плекала наміри назавжди «переселитися» до Києва: «Хощу церковь възградити себѣ в Руси, в Києве. Прииду же и сама видѣите церкви и в ней хощу жити»¹³⁴. Перед тим вона з'явилася як благочестива цариця перед греками-будівничими у Влахернській церкві Константинополя й звеліла їм їхати до Києва та збудувати там кам'яну соборну церкву. До Києва Богоматір відправила, як засвідчує *Києво-Печерський патерик*, 12 майстрів, яким належало виконати заповіджену місію. Тим самим середньовічні книжники давали зрозуміти, що церкву збудували самі апостоли, які і

¹³¹ Акентьев К. К. Мозаики Киевской св. Софии и «Слово» митрополита Илариона в византийском литургическом контексте. — С. 87.

¹³² Франк-Каменецкий И. Г. Женщина-город в библейской эсхатологии // Сергею Федоровичу Ольденбургу к пятидесятилетию научно-общественной деятельности. 1882-1932 / Сб. статей. — Л., 1934. — С. 538.

¹³³ Молдован А. М. «Слово о законе и благодати» Илариона. — С. 98.

¹³⁴ *Києво-Печерський патерик*. — С. 6.

піднесли в дарунок Божому храму чудотворну ікону Богородиці: «та наместна... да будеть».

Цей Богородичний образ, ушавлений багатьма чудесами, які відбулися у Печерському монастирі в Києві, до наших днів не зберігся. Пізніший іконографічний тип *Печерської* ікони являє собою зображення Богородиці, яка сидить на престолі з немовлям-Христом на колінах, а обабіч її ніг схилились на колінах засновники Києво-Печерського монастиря — Антоній і Феодосій. На думку І. А. Карабінова

«оригинал или старейшие воспроизведения Печерской иконы содержали изображение одной лишь Богородицы без преп. Антония и Феодосия. В таком случае Печерская икона была бы воспроизведением древнего и широко распространенного византийского типа изображения, которое Н. П. Лихачев считает разновидностью иконографического типа "Царицы Небесной", а греческий подлинник называет "Высшею небес"»¹³⁵.

Оригінал цього чудотворного образу Богородиці походив не із Влахерни, а, як засвідчують матеріали спеціальних досліджень, із Софійського собору в Константинополі¹³⁶. За сказанням *Києво-Печерського патерика* він був відтворений у 1073-1078 рр. у вигляді мозаїчної композиції, що здіймалась над вівтарним склепінням Успенського собору.

Збудований грецькими майстрами, цей Богородичний храм був освячений 14 серпня 1089 р. напередодні Успіння. В особливому пошануванні Успенської церкви історики зазвичай убачають спрямоване проти візантійства протистояння Ки-

¹³⁵ Карабинов І. А. «Наместная» икона древнего Киево-Печерского монастыря // Известия Государственной академии истории материальной культуры. — Л., 1927. — Т. V. — С. 107.

¹³⁶ Кондаков Н. П. Иконография Богоматери. — СПб., 1915. — Т. II. — С. 326; Пуцко В. Г. Произведения искусства — реликвии древнего Киева // Russia Mediaevalis. — 1987. — Т. VII. — С. 147-148.

єво-Печерського монастиря грецькому Софійському митрополичому собору за гадану національну самостійність церкви Київської Русі¹³⁷. Однак, як слушно зауважує М. Б. Плюханова,

*«ориентация на Успение в Печерском монастыре имеет византийские истоки и свидетельствует о живых и плодотворных контактах с Константинополем в эпоху Феодосия Печерского, может быть более творческих, чем это могло быть в митрополичьем центре. Выбор даты освящения церкви и вообще сама обращенность монастыря к идеям Успения тоже имеют историческую причину. 14 августа была в 1034 году освящена патриархом константинопольским Алексием церковь в монастыре им же основанном, поблизости от византийской столицы»*¹³⁸.

Контакти Феодосія Печерського з патріархом Алексієм і його Богородичним монастирем, перенесення звідти до Печерського монастиря у Києві Студійського уставу і обумовили, на думку дослідниці, посвячення Печерського собору Успінню. До цього слід додати, що оці устремління печерських ченців спливали у руслі загальноісторичних закономірностей пошанування Богородиці, яке наприкінці XI-XII ст. набуло в усьому християнському світі особливо великої актуальності. Либонь не випадково, що й тодішнє київське літописання включало до свого складу *Сказання про урятування Царгорода ризою Богородиці*.

¹³⁷ Подиву гідну живучість демонструє ця, інспірована ще на початку минулого століття М. Д. Присьолковим (*Приселков М. Д. Очерки по церковно-политической истории Киевской Руси.* — СПб., 1913), теза у новітній українській історіографії. Див., наприкл.: *Федака С. Д. Політична історія України-Русі доби трансформації імперії Рюриковичів (XII століття).* — Ужгород, 2000. — С. 292.

¹³⁸ *Плюханова М. Б. О традициях Софийских и Успенских церквей в русских землях до XVI века // Лотмановский сборник.* — М., 1997. — Вып. 2. — С. 493.

Так, за легендарним свідченням «*Повісті временних літ*», вміщеним під 866 р., сповіщається про те, що під час облоги *русами* Константинополя

«цесарь... и с патрeярхомъ съ Фотьемъ къ сущей церкви святѣй Богородицѣ Влахѣрнѣ всю ночь молитву створиша, та же божественую святы Богородиця ризу с пѣсними изнесъше в мори skut омочивше. Тишинѣ суци и морю укротившюся, абѣ буря вѣста с вѣтромъ, и волнамъ вельямъ вѣставшемъ засобѣ, безбожныхъ Руси корабля смяте, и к берегу приверже, и изби я, яко мало их от такovýchъ бѣды избѣтнути и въ свояси возвѣратишася»¹³⁹.

В історії Константинополя відомо п'ять подібних випадків такого чудесного урятування міста від варварів. Його роковини святкувалися не тільки у Візантії, але й на Русі. Перекази про Успіння і влахернський культ сигналізують про пошанування тут Богоматері передусім як захисниці града¹⁴⁰. Символом такої загрози й захисту Києва були *Богородичний* храм Печерського монастиря та Влахернський храм на Клові, що знаходилися на околицях міста. Імітація назв та візантійської топографії, як бачимо, не обмежувалася лише «городом» Ярославла, який був центром митрополії.

Слід зауважити, що у давньоруській (так само, як і грецькій) писемності до XVII ст. не було окремої *Служби Святої Софії Премудрості Божої*. Дні святкування Софії збігалися зі святами на честь Богоматері — спочатку вони припадали на празник Різдва Богородиці (8 вересня), а трохи згодом святкування на честь Софії стали відбуватися 15 серп-

¹³⁹ Повесть временных лет. — Ч. 1. — С. 19.

¹⁴⁰ Див.: Лихачев Д. С. Градозащитная семантика Успенских храмов на Руси // Успенский собор Московского Кремля. Материалы и исследования. — М., 1985. — С. 17-23.

ня, тобто на Успіння Богородиці¹⁴¹. На цей же день припадає свято *урятуння Царгорода від ворогів* і Влахернської ікони Божої матері¹⁴².

Ось чому Богородиця мислилась як Небесна Заступниця Києва і усіх християн, ототожнюючись з ідеєю божественної чистоти і святості. Слава її дівоцтва виступає тут метафорою непорочності царственості й золотій слави опікуваного нею міста¹⁴³. Так, в *Каноні* св. Йосипа Піснеспівця Богматір уподібнюється до *Непорушної стіни*:

«...радуйся, селение Бога и Слава; радуйся высшая Святого Святых; радуйся кивот позлощенный Духом, радуйся неистошное сокровище жизни; радуйся драгоценный венец Царей благочестивых; радуйся досточтимая хвала іереев благовейных; радуйся непоколебимый столп церкви; Радуйся *нерушимая стена царства* (виділено мною — В. Р.), радуйся Ты, которою воздвигается знамения победы, радуйся ты, которою ниспровергаются враги; радуйся, врачевание тела моего; радуйся спасение души моей; радуйся Невѣста Невестная»¹⁴⁴.

Митрополит Іларіон, уславлюючи будівничу діяльність Ярослава, стверджував, що той Київ

¹⁴¹ *Никольский А. И.* София Премудрость Божия (новгородская редакция иконы и служба Св. Софии) // Вестник археологии и истории, издаваемый императорским Археологическим институтом. — СПб., 1906. — Вып. XVII. — С. 76, 102.

¹⁴² *Арх. Сергей [Спасский]* Полный месяцеслов Востока. — Т. II. — Ч. II. — С. 159; Ч. I. — С. 214.

¹⁴³ *Аверинцев С. С.* Золото в системе символов ранневизантийской культуры. — С. 49-51.

¹⁴⁴ «Канон Божией Матери» с «Акафистом» св. Иосифа Песнопевца // Богослужебные каноны на славянском и русском языках, изд. *Евгр. Ловягиным*. — СПб., 1861. — С. 266-267.

«величѣствомъ, яко вѣнцемъ обложил, прѣдал люди... и град святѣи всеславнѣи скорѣи на помощь хрстїанамъ святѣи Богородици. Еи же и церквь на великихъ вратѣхъ създ в имя первааго градьскаого праздника — Святааго Благовьщенїа»¹⁴⁵.

Оцю ідею небесного заступництва Богородиці відбиває й уміщена у «*Повісті временних літ*» під 1096 р. *Молитва*, що приписується¹⁴⁶ Володимирі Мономаху:

«Премудрости наставниче и смыслу давче, несмысленным казателю и нищим заступниче!... Град Свой (Київ — В. Р.) сохрани Дѣвице, Мати чистая, иже о тебѣ вѣрно царствуетъ, да тобою крѣпиться и тобѣ ся надѣеть, побѣжать вся брани, испромѣтает противныя и творить послушанье»¹⁴⁷.

У наведеному тексті вгадуються запозичення із *Молитви хартофілакса константинопольської Софії Георгія*, якою завершується його *Слово* на покладення ризи Богородиці у Влаернах:

«О пресвятая Владычице и нетленная и безсмертнаа... град Свой съхрани, и да не видит оубо око человеческое божественныхъ церквей осквернения или раба ти сего града опустения, всю же нем от коегождо языка суще ратника нечто на ны мыслящи возврати от него яве покажюци, яко Твоею силою храняи град свой от сего держится; возови я искупи всемогуци; дай же мир оуставленый живущимъ во граде Твоем, смерти и глада си избави,

¹⁴⁵ Молдован А. М. «Слово о законе и благодати» Илариона. — С. 97.

¹⁴⁶ Див.: Матвеев Р. Текстологические замечания о произведениях Владимира Мономаха // ТОДРЛ. — 1971. — Т. 26. — С. 192-201.

¹⁴⁷ Повесть временных лет. — Ч. 1. — С. 166.

Владыко, огня и труса и всего иного дела, могуца вредити»¹⁴⁸.

Своєрідною вербальною іконою, що ушлявлювала Богородицю під час літургії, був давній за походженням і неймовірно багатий на софілогічні мотиви Богородичний акафіст¹⁴⁹. Під його впливом, не в останню чергу, й постав у християнській думці середньовічної Русі образ київської Оранти — «Непорушної стіни». На думку Н. П. Кондакова,

«именно на помещении греческого стиха (Пс. 45:6), напоминавшего и стих 12-го Радуйся, Царствия Нерушимая стено, основалось и легендарное наименование самого образа "Нерушимой Стеною", а также на соотношении нашего образа с Влахернской Божией Матерью, охранительницею стен Византии, и с сказанием, что при построении собора часть его упала, кроме апсиды с мозаическим изображением»¹⁵⁰.

Як відомо, окрім прямого свого призначення міської мури символізують захист християнства, його оплот. Ось чому ідея «стіни» набула у ромейській літературі винятково важливого значення: охоронниця св. Софії і міста, вона є пластичним засвідченням цілісності *sacrum imperium*¹⁵¹. Міська стіна, як метафора християнського міста, невіддільно пов'язана з образом Богородиці. Її непорочність символізує цілісність,

¹⁴⁸ *Лопарев Хр.* Старое свидетельство о Положении ризы богородицы во Влахернах в новом истолковании применительно к нашествию русских на Византию в 860 году // Визант. временник. — 1895. — Т. II.—С. 610-611.

¹⁴⁹ *Coltz H.* Der Hymnos Akathistos — eine Keimzelle russischer Spiritualitat // Tausend Jahre Christantum in Russland: Zum Millenium der Taufe der Kiever Rus'. — Göttingen, 1988. — S. 773-801.

¹⁵⁰ *Кондаков Н. П.* Иконография Богоматери. — СПб., 1915. — Т. II. — С. 72.

¹⁵¹ *Казаков Г.* Sacrum imperium (към телогията на императорската власт във Византия). — С. 21.

неприсутність й упорядкованість сакрального міського простору:

«если дева мария есть "стена девам", то она же в силу особой поэтической логики есть "стена" и для девственного города, на чье девство посягает осаждающий его враг (поэтому же девственная паллада хранила города языческой греции, а неприсутность языческого рима была так связана с девственностью весталок), стена города есть его "пояс" и одновременно его "венец" (то и другое — символы целомудрия)»¹⁵².

З перебігом часу християнський символ «Богородиці — Непорушної Стіни» трансформувався у східнослов'янському фольклорі в образ «городової» стіни, що плаче:

*«...А ходила та мати Пресвятая Богородица
А плакала стена мати городова
По той ли по вере христианская:
Будет над Киев град погибель»¹⁵³.*

В писемній традиції, репрезентованій за спостереженнями М. Б. Плюханової такими пам'ятками, як «Слово про Ігорів похід», «Задонщина» та «Казанська історія», цьому образу відповідає мотив дівочого плачу на міській стіні¹⁵⁴. У свою чергу, ця традиція сягає старозаповітного прототипу плачу за зруйнованим Єрусалимом:

«...стена дщери Сиона! лей ручьем слезы день и ночь, не давай себе покоя, не спускай зениц очей твоих. Вставай, зывай ночью, при начале каждой стражи; изливай, как

¹⁵² Аверинцев С. С. К уяснению смысла надписи над конхой центральной апсиды Софии Киевской. — С. 47-49.

¹⁵³ Веселовский А. Н. Южнорусские былины. — С. 266. Порівн.: Тулуб О. О. Київ та його давня давнина у творах народних. — С. 241-245.

¹⁵⁴ Плюханова М. Сюжеты и символы Московского царства. — С. 191.

воду, серце твоє пред лицем Господа; простирай к Нему руки твої о душе дітей твоїх, издыхающих от голода на углах всех улиц»

(Плач Ієремії, 2:18-19).

Візантійська за походженням ідея Богородиці-Заступниці тотожна відомій на Русі починаючи з XII ст. ідеї Покрови Богородиці. Питання про шляхи її становлення та іконографію культу знайшли своє висвітлення у науковій літературі останнього часу¹⁵⁵. Вшанування Богородиці-Заступниці, що поширилося у Києві з-перед середини XI ст., відіграло визначальну роль у формуванні образу міфологізованої столиці вселенського православ'я, рівночасної Константинополю, який шанобливо називали *Градом Богородиці*. Наприклад, у *Слові на покладення ризи Богородиці у Влахернах*, складеному у другій половині IX ст. й виголошеному у 866-867 рр. хартофілаксом константинопольської св. Софії Георгієм, підкреслюється, що

«сей царственный и богохранимый град должен с похвалою называться "Градом Богородицы" ...Всюду на земле, где провозвещена была тайна Бога Слова, Рождшая Его Богородица постоянно воспевается и хвалится, как будто Она восприяла в себя вместе всю главу божественного воцеловечения. Но сей царь-град имеет нечто изрядное во всяком месте: в стольких храмах и молитвенных домах Богородица прославляется, вдохновенно почитается, или часто восхваляется всечистое имя Ея, и оно вполне считается стеною и забралом спасения. Весь город так блистает и возносится в этой красоте»¹⁵⁶.

¹⁵⁵ Див.: Александрович В. Старокиївський культ Богородиці-Заступниці і становлення іконографії Покрову Богородиці // *Mediaevalia Ucrainica: ментальність та історія ідей*. — К, 1994. — Т. III. — С. 47-67; Плюханова М. Сюжеты и символы Московского царства. — С. 23-62; *Ее же*. О традициях Софийских и Успенских церквей в русских землях до XVI века. — С. 490.

¹⁵⁶ *Лопарев Хр.* Старое свидетельство о положении ризы Богородицы во Влахернах в новом истолковании применительно к нашествию русских на Византию в 860 году. — С. 588-589.

Богородиця була загальноцерковною емблемою Константинополя. І це не випадково, адже у цьому місті нараховувалося більше тридцяти храмів, присвячених Богородиці. Либонь саме тому майже на усіх буллах царгородських патріархів, починаючи від Фотія (877-886 рр.) й закінчуючи Єфимієм (1410-1416 рр.), містилося зображення Богоматері (зазвичай на повний зріст з немовлям у руках). Так само на печатках київських митрополитів від початку XII ст. (за митрополита Миколая) щезають їхні особисті емблеми, а на зміну їм приходять зображення Богоматері¹⁵⁷. Через те, що більшість київських храмів були присвячені Божій Матері, столиця Русі сприймалася у суспільній свідомості як богообраний і богохранимий град — Город Богородиці, як сакральний символ і осереддя Святої Русі. Звідси, зі «свого города високого», Богоматір захищає всю землю Руську. Цю ідею сакрального зв'язку Києва з Руссю відбиває, зокрема, вміщене у Київському літописі під 1172 р. «*Проложене сказання про чудо св. Богородиці*»¹⁵⁸, явлене нею поблизу міста Полонного. Тоді руські дружинники чисельністю в «90 копий» «Божиєю допомогою крѣпляхуся и святою Богородицею» здобули блискучу перемогу над удесятеро переважаючими силами половецьких войовників завдяки допомозі

«Матери Божии Богородици великоѣ Десятиныѣи, и яже бяхуть отъ волости заяли, да аще Богъ не дасть въ обиду человѣка проста, егда начьнутъ его обидити, аже онъ своеѣ Матери дому»¹⁵⁹.

Таким чином, ототожнюючись в самосвідомості християнської спільноти княжої Русі з «Домом Богородиці», Київ, тим самим, надавав сакральної єдності всій Руській землі.

¹⁵⁷ Янин В. Л. Актовые печати Древней Руси X-XV вв. — Том. I: Печати X — начала XIII вв. — М., 1970. — С. 47-53.

¹⁵⁸ Детальніше про внутрішній зміст та «самостійний» характер цієї пам'ятки див.: Хрущов И. П. О древнерусских исторических повестях и сказаниях X-XII ст. — К., 1878. — С. 132-137.

¹⁵⁹ Ипатьевская летопись // ПСРЛ. — Т. 2. — Стб. 559.

Як відомо, в давньоруську епоху поняття «Руська земля» вживалося у кількох значеннях — у «широкому», тобто по відношенню до всієї території Давньоруської держави, і у «вузькому» — щодо Середнього Подніпров'я (Київщина, Чернігівщина і Переяславщина). Залишаючи осторонь дискусійне питання про територіальні межі та політичний зміст, з якими співвідносяться ці поняття, зауважу, що словосполучення «Руська земля» одвічно зберігало своє постійне значення тільки у сфері церковно-релігійного життя, виступаючи на означення конфесійної єдності країни¹⁶⁰. Первісно ця єдність охоплювала Київ і прилеглі до нього землі, насельники яких протиставляються іншому світу, світу «поган», тобто язичників-варварів.

Так, автор «*Слова про Ігорів похід*», називаючи Руську землю «світлою», тобто святою, співвідносить Половецький степ з п'ятою. Прикордонна річка Донець відділяє у творі дві сфери, що в уяві християнина викликають асоціативний ряд таких антитез, як *рай* і *пекло*, *Бог* і *диявол*, *християнська Русь* і *язичницький Степ*¹⁶¹. Центром цієї світлої/святої землі тут виступає знову-таки Київ: звільнившись із половецького полону («п'ятми») новгород-сіверський князь Ігор прибуває в царство «світла», спрямовуючи свою ходу до собору Богородиці Пирогощії.

II. 3. «...мати градомъ русьскимъ»

Повідомляючи про організацію військового походу з Новгородської Півночі князем Олегом і захоплення ним Києва, «*Повість временних літ*» під 882 р. з-поміж іншого сповіщає:

¹⁶⁰ Soloviev Alexandre. «Reges» et «regnum russiae» au moyen age // Soloviev A. Byzance et la formation de l'etat russe. — London, 1979. — P. 149-164; Данилевский И. Н. Древняя Русь глазами современников и потомков (IX-XII вв.). — С. 178-180.

¹⁶¹ Клейн И. Донец и Стикс (пограничная река между светом и тьмою в «Слове о полку Игореве») // Культурное наследие Древней Руси: Истоки. Становление. Традиции. — М., 1976. — С. 69.

«...в лѣто 6390. Поиде Олегъ, поимъ воя многи, варяги, чюдъ, словѣни, мерю, весь, кривичи и приде къ Смоленску съ кривичи, и прия градъ, и посади мужь свои. И придоста къ горамъ хъ киевскимъ... И сѣде Олегъ княжа в Киевѣ, и рече Олегъ: "Се буди мати градомъ русьскимъ"»¹⁶².

Це літописне повідомлення у науковій літературі витлумачується зазвичай як об'єднання, до того буцімто розділеної на Новгородську і Київську «половини» Русі в одне державне тіло з центром/головою у Києві¹⁶³. При цьому вкладені літописцем в уста князя-язичника Олега слова «се буди мати градомъ русьскимъ», що давно вже стали хрестоматійними, трактуються буквально, як проголошення Києва новгородським узурпатором загальноруською столицею. Наприклад, Д. С. Лихачев доводив, що

*«слова Олега имеют вполне точный смысл: Олег объявляет Киев столицей Руси (ср. аналогичный термин в греческом *μητροπολις* — мать городов, метрополия, столица). Именно с этим объявлением Киева столицей Русского государства и связана последующая фраза: "и беша у него варязи и словени и прочи [в Новгородской первой летописи — „и оттоле,, , т. е. с момента объявления Киева столицей Руси] прозвашася Русью"»¹⁶⁴.*

Такої думки дотримується і сучасний український дослідник Я. Р. Дашкевич:

«Сфальшованою є начебто стародавня ідея про "Київ — мати городів руських" ...не було жодного ідеоло-

¹⁶² Повесть временных лет. — 4.1. — С. 20.

¹⁶³ Див.: Греков Б. Д. Киевская Русь. — Гос. издат. полит, лит-ры., 1953. — С. 453.

¹⁶⁴ Лихачев Д. С. Комментарии // Повесть временных лет. — Ч. 2. — С. 252.

гічного навантаження в цьому висловлюванні ні в часах Олега, ні в часах написання літопису. Словосполучення "мати городов" — звичайна калька з грецької мови, переклад слова "метрополіс" (у значенні "столиця"). Цю кальку перестали вживати в XV ст.»¹⁶⁵.

Між тим, ця ідіома є давнього, книжного за своїм змістом походження і несе в собі насправді потужне ідеологічне навантаження. Ще А. А. Куник, а слідом за ним і А. І. Маркевич, убачали у ній біблійний епітет «*мать градом*», співставний з Єрусалимом (Самуїла, 20, 19)¹⁶⁶. Погоджуючись з тим, що це словосполучення є біблійною алюзією, Н. І. Єфимов, натомість, убачав у ньому приурочення до міста Авеле-Беф Маахе (2 Цар.: 15-19), що було взято в облогу Іоавом, полководцем царя Давида¹⁶⁷. На думку сучасного російського історика О. В. Назаренка, термін «*мати градам*»,

*«являясь калькой с греческого **μ**ετροπολις, одного из эпитетов Константинополя, указывает на значение для столичного статуса Киева цареградской парадигмы. Это выражение встречается в источниках неоднократно... но наиболее показательное его упоминание в службе на освящение церкви святого Георгия в Киеве (середина XI в.): "...от первопрестольного **матери градом** (виділено мною — В. Р.), Богом спасенного Киева". Здесь Киев назван еще и "первопрестольным": калькированная с греческого терминология усугубляется спе-*

¹⁶⁵ Дашкевич Я. Київ в ідеології України XII-XVII ст. // Матеріали засідань історичної та археографічної комісії НТШ у Львові (лютий 1992 р. — жовтень 1993 р.). — Львів, 1994. — С 7.

¹⁶⁶ Маркевич А. И. О летописях. Из лекций по русской историографии. — Одесса, 1883. — Вып. I. — С. 151.

¹⁶⁷ Ефимов Н. И. Русь — Новый Израиль. Теократическая идеология священного православия в допетровской Руси. — Казань, 1912. — С. 9.

*цифически церковным определением, употреблявшимся по отношению к первенствующим кафедрам»*¹⁶⁸.

Свого часу мені уявлялося, що словосполучення *мати градомъ* було запозичене укладачами *«Повісті временних літ»* головно через посередництво *Хроніки* Георгія Амартола¹⁶⁹. Візантійський хроніст, сповіщаючи про похід римських військових загонів під орудою полководців імператора Нерона на Єрусалим, називає його «митрополью, рекъше матери градомъ»¹⁷⁰. Однак потужні текстологічні паралелі цьому літописному фразеологізмові, віднайдені І. М. Данилевським у книгах Святого Письма (Гал. 4.: 26), *Житті* Василя Нового та апокрифічних пам'ятках доводять, що цей твір був не єдиним джерелом, звідки запозичено цю лексему й переконливо засвідчують, що знаменитими, приписуваними язичнику Олегу словами Київ явно ототожнюється з Новим Єрусалимом¹⁷¹.

Так, в одному із варіантів серії питань-відповідей про першість різних речей *«Голубиної книги»* стверджується, що *«Єрусалим-город всім городам мати — він стоїть посередині світу білого (в нім пуп землі)»*¹⁷². В апокрифічній *«Повісті про царя Волота Волотовича»*, відомій за списками XV ст., також знаходимо аналогічне ототожнення:

¹⁶⁸ Назаренко А. В. Была ли столица в Древней Руси? Некоторые сравнительно-исторические и терминологические наблюдения // Столичные и периферийные города Руси и России в средние века и раннее Новое время (XI-XVIII вв.): тезисы докладов научной конференции (Москва, 3-5 декабря 1996 г.). — М., 1996. — С. 70-71.

¹⁶⁹ Ричка В. М. Ідея Києва — другого Єрусалима в політико-ідеологічних концепціях середньовічної Русі // Археологія. — 1998. — № 2. — С. 77.

¹⁷⁰ Истрин В. М. Хроника Георгия Амартола в древнем славянорусском переводе. — Т. I. — С. 263.

¹⁷¹ Данилевский И. Н. Мог ли Киев быть Новым Иерусалимом? — С. 139-140.

¹⁷² *«Голубина книга»* досі невідома в українських варіантах. Наведений вище фрагмент подається у перекладі М. С. Грушевського за вид.: Грушевський М. Історія української літератури. — Т. IV, кн. 1. — С. 225.

«Первои град всѣм градом мати славный град Иерусалим: от того града Иерусалима пошло миро и благоуханье слаткое и благовонное, да оттого пошло и во всю землю: Иерусалим всѣм градом мати. А церковь иерусалимская всѣмь церквам мати»¹⁷³.

Подібне порівняння знаходимо і в посланні митрополита Феодосія вірним Пскова і Новгороду «*О милостыне на искупление св. Гроба от неверных*», яке також датується XV ст. (1464 р.): «Сион есть всем церквам глава и мати, — підкреслював митрополит, — суци всему православию»¹⁷⁴.

Однак найяскравішою паралеллю є, на думку І. М. Данилевського, згадка фразеологізма «мати міст» в *Житії* Василя Нового, яке використовувалось, як встановлено у науці, при укладанні «*Повісті временних літ*»:

«В Житии "мати градом" упомянута дважды — в одном и том же контексте. Первый фрагмент помещен в Видении Григория: "...Град сии есть град Царя великого... Град же сии есть Господа нашего Иисуса Христа, его же Сам по совершении Своем по оустроению таинства, ибо въстание Его тридневное и възнесишюся Емоу на небо ко Отцю и Богу, по четыридесятых же дних сего Сам Себе во имя Отца Своего оухитрова... Град тои предивныи, град новыи, град христианскии, град вышнии, мати град, Сион град, Новый Иерусалим: се имя граду...". И далее: "...И призре Господь Бог на град и оутвердися дивне на месте и вся благаа его посреде его и добрее града того не обреташеся, занеже сии град Божии вышнии, мати градом Сион, Иерусалим"»¹⁷⁵.

¹⁷³ Марков А. Повесть о Волоте и ее отношение к Повести о св. Граде Иерусалиме и к стиху о Голубиной книге // Известия ОРЯС. — 1913. — Т. XVIII. — Кн. 1. — С. 80.

¹⁷⁴ Акты исторические. — СПб., 1841. — Т. 1. — № 78. — С. 128.

¹⁷⁵ Данилевский И. Н. Мог ли Киев быть Новым Иерусалимом? — С. 140.

Знаменитий парафраз старокиївського книжника, покликаний до життя потребою облагодієвати святість столяного граду Русі і всього християнського царства, напряму співвідноситься з апокрифічним пророцтвом про те, що «...будет на Руси градъ Іерусалим начальныи, и в том граде будет соборная и апостольская церковь Софии»¹⁷⁶.

Пов'язане з очікуваннями прийдешнього воцаріння Ісуса Христа в Єрусалимі, це пророцтво своєрідно відбиває символічний образ Святої Русі з характерною для християнської легенди полівалентною асоціативністю мотивацій.

Персоніфікація міста в образі жінки була вельми поширеним явищем в архаїчному фольклорі багатьох народів світу. Міфологема «місто-блудниця», наприклад, ототожнюється з Вавилоном: «*Великий Вавилон — мати розпусти й гидоти землі*» (Об. 17, 5). Якщо Вавилон є «треном зла», то Єрусалим — «престол слави». В системі образів есхатологічної поезії біблійних книг межі Старого й Нового Заповітів «місто-мати» («місто-діва») ототожнюється з Небесним Єрусалимом¹⁷⁷. У новозаповітній візії Івана Богослова Новий Єрусалим персоніфікується в образі «нареченої Агнця»:

«И увидел я новое небо и новую землю, ибо прежнее небо и прежняя земля миновали, и моря уже нет. И я, Иоанн, увидел святой город Иерусалим, новый, сходящий от Бога с неба, приготовленный как невеста, украшенная для мужа своего. И услышал я громкий голос с неба, говорящий: се, скиния Бога с человеками, и Он будет оби-

¹⁷⁶ Буславев Ф. И. Повесть града Иерусалима // Летописи русской литературы и древностей / Изд. Н. Тихонравов. — М., 1859. — Т. 2, кн. 3., отд. 3. — С. 41-42.

¹⁷⁷ Див.: Франк-Каменецкий И. Г. Отголоски представлений о матери-земле в библейской поэзии // Язык и литература. — Л., 1932. — Т. VIII. — С. 121-136; Его же. Женщина-город в библейской эсхатологии. — С. 535-536; Топоров В. Н. Заметки по реконструкции текстов. IV. Текст города-девы и города-блудницы в мифологическом аспекте // Исследования по структуре текста. — М., 1987. — С. 121-132.

*тать с ними; они будут Его народом, и Сам Бог с ними
будет Богом их»*

(Откр. 21:1-3).

Уособлення міста в жіночому образі, що виступає в ролі матері і нареченої Спасителя втілює, таким чином, образ Нового Єрусалима — ідеальної столиці Христової церкви й місце перебування Бога. Така самоідентифікація Києва, очевидно, й була задекларована літописцем у містично-пророчих словах «се буди мати градомъ русьскимъ».

Уявлення про Київ — *матір градам*, міцно укорінилося в суспільно-політичній думці та ідеології середньовічної Русі. Вміщена у складі так званого Тверського збірника — пізній літописній компіляції — «*Повесть о Калцком побоище, и о князехъ Руских, и о храбрыхъ 70*» засвідчує, наприклад, наміри *хоробрих* не служити «княземъ по разнымъ княженням... а служити имъ единому великому князю *въ матери градомъ* (виділено мною — В. Р.) *Кіевѣ*»¹⁷⁸.

Літописна оповідь про зруйнування Києва монголами у 1240 р. також містить радше не реалістичні, а символічні образи приреченого на загибель святого міста:

«Въ лѣто 6748. Приде Батыи Кыевоу в силѣ тяжьцѣ, многомъ множьствомъ силы своеи. И окроужи град, и остолпи си Татарская, и бысть град во объдержаньи велицѣ. И бѣ Батыи оу города, и троци его объсѣдахоу град. И не бѣ слышати от гласа скрипанія телѣгъ его, множества ревения вельблудъ его, и рѣжания от гласа стадь конь его. И бѣ исполнена земля Роуская ратныхъ»¹⁷⁹.

¹⁷⁸ Летописный сборник, именуемый Тверскою летописью // ПСРЛ. — Т. 15. — Стб. 338.

¹⁷⁹ Ипатьевская летопись // ПСРЛ. — Т. 2. — Стб. 784.

В цих словах давньоруського книжника вчувається певна суголосність повідомленню *Хроніки* Георгія Амартола про завоювання Єрусалима Антіохом:

«...и приде на ня Антиох въ тысящи коньникъ, а пѣшець 100 тысящъ, а колесницъ 300, а слоновъ 50 наоученомъ на брань... Тѣмъ възмоущахоуся вси видяще и слышаще глас множества скрипания колесницъ, бѣ бо полкъ велии крѣпокъ зѣло и воины совъкоупи бецисла въ оруужи...»¹⁸⁰.

Осмислюючи долю гинучого міста, літописець, очевидно, надихався ще й пророцтвом Єзекіїля про завоювання Навуходносора, який

«...к стенам твоим придвинет стенобитные машины и башни твои разрушит секирами своими. От множества коней его покроет тебя пыль, от шума всадников и колес и колесниц потрясутся стены твои, когда он будет входить в ворота твои, как входят в разбитый город. Копытами коней своих он истопчет все улицы твои, народ твой побьет мечем и памятники могущества твоего повергнет на землю»

(Иезекииль 26:9-11).

Єрусалимський топос, що простежується у київському містобудівництві княжих часів та писемних джерелах, був визначальним, проте не єдиним компонентом в системі уявлень середньовічних мислителів-книжників, що обґрунтовували концепцію святості Київської християнської держави та її царственої столиці. Позачасову її космогонічну сутність виявляє зв'язок міської топоніміки з міфологемами священної історії. Так, гора Хоревія, що здіймається неподалік від

¹⁸⁰ *Истрин В. М.* Хроника Георгия Амартола в древнем славянорусском переводе. — Т. I. — С. 203-204.

історичної частини міста, передає, як запримітив ще Г. В. Вернадский (за словниками Гагаріна і Фасмера), давню біблійну назву центральної частини «божого гори» — Хорив за р. Йорданом у пустелі Синай¹⁸¹. Саме на цій («сухий», «пустій», «розореній») горі в Аравійській пустелі відбулася вікопомна зустріч Мойсея з Богом, який вручив Закон Ізраїлю (5 М. 4:10-15; 5:2) й запліднив його душу благодаттю Живої Води (2 М. 17:6). При цьому, на доказ Мойсеєвої сили, Господь перетворив його ціпок (кий) на змія і навпаки. На думку С. Б. Кримського, «історичною метафорою цієї зустрічі та її номінативного ряду: "Хорив", "Кий" (ціпок, жезл), "Щек" (змія) — і стала назва київських гір»¹⁸².

Приймаючи це достоту влучне спостереження додаю, що образ змії у візантійській православній традиції тісно співвідноситься з царственістю. Так, в «Александрії» по хронографу 1512 р. доля новонародженого Александра символізована образом змії¹⁸³. В давньоруській писемній традиції також заховалися уявлення про «зміїну сутність» вічних міст — Вавилонна і Царгорода. Візантійська «Повість про Вавилонське царство», відома на Русі у південнослов'янських перекладах відзначає чудесну роль змії в оповіді про заснування Вавилону:

«В нѣкоторый день Навходьносоръ царь повелѣ къ себѣ быти всѣм княземъ, и боляромъ и вельможамъ и всѣм Вавилоняном. ...Навходьносоръ царь нача говорити:

¹⁸¹ Вернадский Г. В. Древняя Русь / Перевод с английского изд. 1943 г. — Тверь; Москва, 1996. — С. 337. Це спостереження вченого було підтримано й розвинуто іншими дослідниками. Див.: Bogachek Michael (Goldelman). О диархии в Древней Руси (IX-X вв.) // Jews and Slavs. — Jerusalem, 1995. — Vol. 3. — P. 77; Кримський С. Під сигнатурою Софії // Філософська і соціологічна думка. — 1995. — № 5-6. — С. 239-240; Данилевский И. Н. Мог ли Киев быть Новым Иерусалимом? — С. 138-139.

¹⁸² Кримський С. Під сигнатурою Софії. — С. 239-240.

¹⁸³ Бадаланова-Покровская Ф. К. «Основание царства» в болгарских средневековых представлениях // Механизмы культуры. — М., 1990. — С. 143-144, 151.

"князи и боляре и велможи и вси Вавилонстїи витязи, со-творите мнѣ новый градъ Вавилон о седми стѣнах, на семи верстахъ, а въѣздъ и выѣздъ едины врата, а около града сотворите змїй великъ, во главу бы змїеву въѣзд во град"»¹⁸⁴.

Далі в *«Повісті»* відзначається, що зміїна символіка ново-збудованого граду прикрашала одяг і будинки його мешканців, зброю, кінську упряж, посуд тощо.

У середньовічній філософії історії вельми популярною була ідея, що ґрунтувалась на орозіанській інтерпретації пророцтва Даниїла, спадкоємності імперій, передачі влади від вавілонян мідянам і персам, потім македонянам, а від них — грекам і римлянам¹⁸⁵. Оцю ідею відбиває давньоруське *«Сказання про Вавілон град»*, що містить опис подорожі до Вавілона по царський вінець і перенесення його до Царгорода¹⁸⁶. У цьому зв'язку слід згадати, що до Константинополя була доставлена з Дельф восьмиметрова колона із зображенням трьох переплетених гадюк.

Згадувана вже *«Повість о Царьграде»*, оповідаючи про за-снування Константаном Великим цього міста, з-поміж іншого, повідомляє про те, що в тім-то часі

«внезапно вышел из норы змий и пополз по площади, а на небе над ним взвился невесть откуда орел, спустился на змия, схватил его, и поднялся с ним в воздух... и пал орел со змием на том же месте, где поднялся. Люди побежали, высвободили орла и убили змия. Испуганный царь созвал

¹⁸⁴ Цит. за виданням: *Веселовский А.* Отрывки византийского эпоса в русском. Повесть о Вавилонском царстве // *Славянский сборник*. — СПб., 1876. — Т. III. — С. 127.

¹⁸⁵ *Ле Гофф Ж.* Цивилизация средневекового Запада. — М., 1992. — С. 161.

¹⁸⁶ Див.: *«Сказание о Вавилоне граде»* // *Жданов Ив.* Русский былевой эпос. Исследования и материалы. I-IV. — СПб., 1895. — Прил. I. — С. 575-579.

книжников и мудрецов, рассказал им это знамение, и вот что они, поразмыслив, отвечали царю: "Это место назовется Седьмихолмым, прославится и возвеличится во всей вселенной более всех других городов ... Орел — знамение христианства, змий — знамение бусурманства: что змий одолел орла, это знак, что бусурмане одолеют христиан; а что христиане змия убили и освободили орла, это знак того, что христиане одолеют бусурман, возьмут Седьмихолмый назад и воцарятся в нем"»¹⁸⁷.

Ця ж ідея, гадаю, визначала основний зміст створеної на київському ґрунті літописної легенди про смерть князя Олега від укусу змії, яка ховалася у черепі його улюбленого скакуна. Не випадково його могила локалізується на київських горах. Літописна лексема «гора», як показав І. М. Данилевський, поняття принципово важливе і має добре розпізнаване ціннісне, передусім сакральне, забарвлення¹⁸⁸.

Історичну змістовність назв трьох знаменитих київських гір посилювала й гідроніміка Києва. Так, річка Почайна, що омиває, підосви останніх, у давнину брала свої витoki від озера Йорданського, сліди якого були видні ще на початку XVIII ст.¹⁸⁹ В легендарній космогонії *Голубиної книги*

«Єрдань-ріка — всім рікам мати — охрестивсь у ній сам Ісус Христос, небесний цар, з силами небесними, з святим Іваном Хрестителем, купавсь в матері Єрдань-ріці з усією силою небесною, з грізними херувимами, з Петром, Іоанном, Яковом, з дванадцятьма апостолами»¹⁹⁰.

¹⁸⁷ Повесть о Царьграде. I (чтение И. И. Срезневского). — С. 104-105.

¹⁸⁸ Данилевский И. Н. Библия и Повесть временных лет // Отечественная история. — 1993. — № 1. — С. 92; *Его же*. Мог ли Киев быть Новым Иерусалимом? — С. 138, 147.

¹⁸⁹ Петров К. И. Историко-топографические очерки древнего Киева. — К., 1897. — С. 37-39.

¹⁹⁰ Грушевський М. Історія української літератури. — Т. IV, кн. 1. — С. 225.

Либонь саме тому у давньоруській літописній традиції Почайна виступає як сталий локус «хрещення» киян і, ширше — усієї Русі за Володимира Святославича.

У народній релігійній культурі також збереглися уявлення про *Київ — Другий Єрусалим*. За народними повір'ями, духовний зв'язок між Києвом та Святою Землею живився потоком вод по підземним рікам. Одна із київських легенд XVII ст., наприклад, розповідає про те, як один із київських паломників, перебуваючи на прощі в Палестині, впустив срібну чашу в Йордан, а повернувшись до Києва, знайшов її у криниці церкви св. Миколая на Подолі¹⁹¹. Ця церква віддавна називалася Йорданською, через те, що на південь від неї витікав із яру струмок, що впадав в Йорданське озеро. 1650 р. при церкві св. Миколая Йорданського було влаштовано невеликий однойменний монастир, який функціонував до 1786 р. *Йорданськими* називалися й урочище поблизу монастирської садиби, цвинтар на Лисій горі над монастирем та брама укріплень Подолу, від якої починався шлях до Йорданського та Кирилівського монастирів¹⁹². У цій місцевості (на вул. Кирилівській, біля підніжжя Лисої гори) під час археологічних розкопок 1832 р. К. А. Лохвицький виявив залишки мурованої споруди з будівельним матеріалом давньоруського часу, ототожнювані ним з руїнами Іллінської церкви¹⁹³. Подальші розкопки, здійснені М. К. Каргером, дозволили останньому атрибуувати цю споруду як руїни давньоруської церкви св. Миколая Йорданського XI-XII ст.¹⁹⁴

¹⁹¹ *Похилевич Л.* Монастыри и церкви г. Киева. — К., 1865. — С. 97-99; *Закревский Н.* Описание Киева. — М., 1868. — Т. I. — С. 202.

¹⁹² *Попельницька О.* Миколаївський та Богословський монастирі у Києві // Київська старовина. — 2005. — № 1. — С. 29-30.

¹⁹³ *Лохвицкий К. А.* Записка о раскрытии места древностей варяго-российской церкви Ильинской // Киевская старина. — 1889. — Т. XXVI. — С. 246.

¹⁹⁴ Див.: *Каргер М. К.* Древний Киев. Очерки по истории материальной культуры древнерусского города. — Т. 2: Памятники киевского зодчества X-XIII вв. — С. 408.

У XIX ст. у київських передмістях було зафіксовано ряд мікротопонімів, що засвідчують тяглість духовних зв'язків християнського Києва зі Святою землею: *Йосафова долина*, *Єлеонська гора*, гори *Синай* і *Фавор*, потоки *Кедрський* і *Силуамський*¹⁹⁵. Включені в символічний образ Святої землі/ Святої Русі (як вона уявлялася у XIX ст.), феноменологія якої постала під впливом народних духовних віршів, в яких, за спостереженнями Г. П. Федотова, *«имена светской политической географии перебиваются с географией религиозной, по которой Русь там, где истинная вера»*¹⁹⁶.

Міфологічний пласт міської топоніміки середньовічного Києва був вельми насичений зрозумілими сучасникам образами й символами, що формували уявлення про стольний град Русі як своєрідну версію Святої Землі, її вербальну ікону.

¹⁹⁵ *Закревский Н.* Описание Киева. — Т. II. — С. 549.

¹⁹⁶ *Федотов Г.* Стихи духовные (русская народная вера по духовным стихам) — М., 1991. — С. 96.

Розділ третій

ВІД КИЄВА — «ДРУГОГО ЄРУСАЛИМА» — ДО МОСКВИ — «ТРЕТЬОГО РИМА»

Уявлення про Київ — *богохранимый град*, найголовніше місто («старейшинствующий во градах») православних слов'ян — зберігалися у політичній культурі та ідеології Східної Європи і в епоху державної деструкції Київської Русі.

«И кто убо не возлюбит Киевскаго княжения, — уважував середньовічний книжник — понеже вся честь, слава, и величество, и глава всем землям Русским Киев, и от всех далних многих царств стицахуся всякий чловеци и купци, и всяких благих от всех стран бываше в нем»¹.

У найвіддаленіших центрах цієї величезної за розмірами «клаптяної» імперії Рюриковичів віддавна сильними були бажання тамтешньої церковної і політичної еліти долучитися до слави і блиску Києва — Нового Єрусалима, аби, сказати б, зігрітися у блиску випромінюваного ним божественного світла й, у такий спосіб, самоствердитися. Сакральний зв'язок окремих регіонів Русі з Києвом стає особливо відчутним з настанням епохи удільної роздробленості. Цей зв'язок учувається у суспільній свідомості, предусім князівської верстви. Так, намагаючись запровадити новий порядок успадкування уділів окремими князівськими кланами, Святополк Ізяславич та Володимир Всеволодович Мономах у 1096 р.

¹ Летописный сборник, именуемый Патриаршею или Никоновской летописью // ПСРЛ. — М., 1965. — Т. 9. — С. 202.

«посласта къ Олгови (князю чернігівському — В. Р.), глаголюща сице: "Поиди Киеву, да порядъ положимъ о Русьстѣй земли пред епископы, и пред игумены, и пред мужи отець наших, и пред людми градъскими, да быхом оборонили Русьскую землю от поганых"»².

Олег, не прислухавшись до цього заклик, зачинився в Чернігові. Тоді Святополк і Володимир виступили у похід проти нього й змусили того шукати прихистку у Стародубі. Замирившись зрештою з Олегом, вони звеліли тому:

«Иди к брату своему Давыдови, и придѣта Киеву на столъ отець наших и дѣд наших, яко то есть старѣйший град въ земли во всей, Киев; ту достойно снятися и порядъ положить»³.

Матеріальним втіленням сакрального зв'язку окремих князівських кланів й репрезентованих ними регіонів Русі з Києвом було стремління утримати за собою бодай децицю доменіальних володінь — «причастя» у Київській землі. Ці острівці були матеріальним і духовним опертям — *pied-a-terre* для тієї чи іншої князівської династії, які використовувались як трамплін на шляху до омріяного Києва. Драматизм цієї боротьби за золотокутий київський стіл образно переповідає «Слово про Ігорів похід», згадуючи пожадання Всеслава Полоцького *торкнутися списом київського трону* : «клюками подпрѣся о кони и скочи къ граду Киеву и дотчеся стружіємъ злата стола кievскаго».

1195 р. київський князь Рюрик Ростиславич зі сватом своїм Всеволодом і братом Давидом,

«послаша мужи своя ко Ярославу и ко всим Ольговичем, рекше ему: "целуй к нам крест со всею своею братьею,

² Повесть временных лет. — Ч. 1. — С. 150.

³ Там же.

како вы не искати отцины нашея, Києва и Смоленська, под нами и под нашими детьми и подо всем нашимъ Володимиримъ племенемъ: како нас раздѣлил дѣд наш Ярослав по Дѣнѣпру, а Киев вы не надобѣ"». На що останні відповіли: «мы есмы не Угре, ни Ляхове, но единого дѣда есмы внуци; при вашемъ животѣ не ищемъ его, ажъ по вас, кому Бог дастъ»⁴.

Русь-Київщина виокремлюється в об'єкт колективного сюзеренітету Рюриковичів, які шукали в ній причастя.

Своїм почесним християнським обов'язком князі вважали опіку над кийвськими храмами та монастирями. Нерідко вони надавали їм чималі статки. Наслідуючи приклад Володимира Великого, волинський князь Ярополк Ізяславич (1078-1086 рр.) «десятину дая святѣй Богородици от всего своего имѣнья по вся лѣта»⁵.

Династичними гніздами-резиденціями окремих князівських кланів у самому місті слугували приватні «двори» та засновані ними монастирі. Наприклад, Всеволод Ярославич, будучи переяславським князем, звів на Видубичах «Красний двір». А 1147 р. на північній околиці Києва, в Дорогожичах, чернігівський князь Всеволод Ольгович заснував Кирилівську церкву з монастирем, який служив усипальницею для княжої родини. Так, Святослав Всеволодович, відчуваючи наближення смерті,

«веля ся постричи в черньци, и посла по свата по Рюрика; и преставися мѣсяца июля (1194 р. — В. Р.), и положиша и во святѣм Кюрилѣ, во отнѣ ему монастырѣ»⁶.

⁴ Ипатьевская летопись // *ПСРЛ*. — Т. 2. — Стб. 688-689.

⁵ Повесть временных лет. — Ч. 1. — С. 136.

⁶ Ипатьевская летопись // *ПСРЛ*. — Т. 2. — Стб. 680.

Закладена Мстиславом Володимировичем у 1129 р. й збудована до 1133 р.⁷ церква св. Федора й однойменний «отчий» йому монастир при ній упродовж всього XII ст. слугував фамільною усипальницею Мстиславичів, де ховали представників цієї князівської гілки.

Ідеологічні цінності середньовічної Русі асоціювались передусім зі святинями Києва — Другого Єрусалима — його храмами, монастирями, мощами святих та іншими християнськими реліквіями. Для правителів земель Русі, що виокремлювалися в осібні князівства/королівства, вони були легітимними символами влади, об'єктом глибокої поваги і заздросців. Ось чому з-перед середини XI ст. у Новгороді та Полоцьку з'являються величні храми святої Софії, що були своєрідною реплікою Софії Київської.

III.1. Новгородська версія сакральної столиці

Особлива роль Києва і Новгорода в історії та культурі східного слов'янства не потребує спеціальної презентації. Вони обидва, без перебільшення, були визначними центрами давньоруської державності й обидва ж стали символом початку «*общерусской*» історії і, водночас, її відповідних національних (російської та української) версій.

Уявлення про «*столичність*» Києва і Новгорода були закладені ще в недатованій частині «*Повісті временних літ*». Оповідуючи про розселення слов'ян на широких просторах Східної Європи, літописець вигідно вирізняє ільменських словен і дніпровських полян. Саме на їхніх землях вперше виникають міста — осередки майбутньої державності: «Словѣни же сѣдоша около езера Илмеря, и прозвашася своимъ

⁷ *Раннопорт П. А.* Русская архитектура X-XIII вв. // Свод археологических источников. — Вып. Е1-47. — Л., 1982. — С. 11.

имянемъ, и сдѣлаша градъ и нарекоша и Новъгородъ»⁸. В тім-то часі й поляни — «мужи мудри и смыслени» і собі «створиша градъ... и нарекоша имя ему Киевъ»⁹.

Літописні повідомлення про виникнення першоміст в різних частинах східнослов'янського світу — Новгород на півночі і Києва на півдні, розірвані описом великого шляху по Дніпру «із Варяг в Греки» (радше «із Грек у Варяги»). Цей опис доповнено легендарним переказом про подорож Дніпром апостола Андрія й, зокрема, відвідини ним гір київських та того місця в землі приільменських словен, «идеже нынѣ Новгородъ». Освячена ходою апостола Андрія, ця водна магістраль символічно поєднала Київ і Новгород в одну цивілізаційну лінію плину історичного процесу. Тим самим були закладені висхідні точки опори *звичайної* схеми ранньої історії Русі. Як слушно зауважує сучасний російський дослідник А. Л. Нікітін,

*«с момента своего появления в тексте "Повести временных лет" путь "из варяг в греки" стал играть... важную роль в историографии, став основой идеи "единой Руси", на самом деле развивавшейся на протяжении IX-XI вв. в пределах двух независимых и, по-видимому, мало сообщавшихся друг с другом центров — Киева на юге и Новгорода на севере»*¹⁰.

Ідея поділу східного слов'янства на дві «половини», що-правда у досить своєрідній формі, вперше була сформульована давньоруським книжником у літописній статті 859 р.:

⁸ Повесть временных лет. — Ч. 1. — С. 11.

⁹ Там же. — С. 13.

¹⁰ Нікітін А. Л. «Хождение» апостола Андрея и путь «из варяг в греки» // Герменевтика древнерусской литературы. — М., 1994. — Сб. 6. — Ч. II. — С. 360.

«Въ лѣто 6367. Имаху дань варязи изъ заморья на чюди и на словѣнех, на мери и на всѣхъ, кривичѣхъ. А козари имаху на полянѣх, и на сѣверѣх, и на вятичѣхъ, имаху по бѣлѣ и вѣверицѣ от дыма»¹¹.

Більшість дослідників, реконструюючи у відповідності з подієвою канвою літописної нарації перебіг державотворчих процесів у Східній Європі визнають достеменним існування у IX ст. ранньодержавних утворень, що виникають навколо Новгорода і Києва у межах окреслених ареалів «варяжської» і «хозарської» данини. Точкою ж відліку історії відносно єдиної Давньоруської держави вважається 882 р. (чи близько цього). Тоді, як сповіщає «*Повість временних літ*», з Новгородської Півночі

«Поиде Олегъ, поимъ воя многи, варязи, чюдь, словѣни, мерю, весь, кривичи, и приде къ Смоленску съ кривичи, и прия градъ, и посади мужь свои, оттуда поиде внизъ, и взя Любець, и посади мужь свои. И придоста къ горамъ хъ киевскимъ».

Усунувши від влади місцевих правителів — Аскольда і Діра, «...сѣде Олегъ княжа в Киевѣ, и рече Олегъ: "Се буди мати градомъ руським"»¹². Вважається, що тим самим Олег *об'єднав* Русь в одне державне тіло з центром/головою у Києві. У цьому переказі, на думку С. М. Соловйова,

*«видно как будто намерение оправить Олега, дать северным князьям Рюрикового рода право на владение Киевом, где сели мужи Рюрика, не князья, не имевшие права владеть городом независимо. Олег представлен не завоевателем, но только князем, восстанавливающим свое право, право своего рода, нарушенное дерзкими дружинниками»*¹³.

¹¹ Повесть временных лет. — Ч. 1. — С. 18.

¹² Там же. — С. 20.

¹³ Соловьев С. М. Сочинения в восемнадцати книгах. — Т. 1-2. — С. 132.

Залишаючи осторонь питання про причини походу Олега, слід, насамперед, рішуче відмовитися від спроби трактувати його як акт об'єднання Русі в одне державне тіло з центром/головою у Києві. Такий, покритий хрестоматійним глянцем, погляд є спрощеним і неприйнятним хоча б тому, що в його основу покладені ідеї, сформовані літописцями кінця XI — початку XII ст. Такий погляд гранично чітко свого часу обгрунтував Д. С. Лихачов:

«Олег признается здесь (у летописи — В. Р.) русским князем только с того времени, когда он сел в Киеве. Следовательно, власть киевского князя отчетливо осознается как общерусская: пока Олег княжил в Новгороде, он был только местным князем»¹⁴.

Уявлення про поділ Русі на Новгородську і Київську «половини» були сформовані літописцями кінця XI — початку XII ст. Свого часу ще О. О. Шахматов було встановив, що *Початковий* літописний звід 1095 р., який передував *«Повісті временних літ»*, відкривався словами:

«Временьик, иже нарицається Летописание русьских князь и земля Русьския, и како избъра Бог страну нашу на последнее время, и града почаша бывати по местом, преже Новъгородъская волость и по томъ Киевъская (виділено мною — В. Р.), и о статии Кыева, како въменовася Кыев»¹⁵.

Процеси формування державності на півночі і на півдні східнослов'янського світу відбувалися асинхронно і нерівномірно. До того ж, не треба перебільшувати ступінь політичної міцності та виразності цих первісних об'єднань. Заброн-

¹⁴ Лихачев Д. С. Комментарии // Повесть временных лет. — Ч. 2. — С. 232.

¹⁵ Шахматов А. А. Повесть временных лет. Т. 1. Вводная часть. Текст. Примечания. — Пг., 1916. — С. 359.

зовілій усталеності цієї ідеї в історіографії, очевидно, слід завдячувати Карлу Марксу, який, намагаючись скласти уявлення про історію Східної Європи, залишив наступні нотатки:

*«860 скандинавские искатели приключений варяги [следовательно, еще при Михаиле III] покорили страну, лежащую между Западной Двиной, Окой и Белым морем, объединившись со славянским и прочим населением, образовали народ руссов; распространились затем вниз по Днепру на юг, откуда стали угрожать Греческой империи и Константинополю. **{Так возникли} сначала 2 государства: Киев и Новгород** (Виділено мною — В. Р.): первый {новгородский} князь Рюрик, обычно датируется 862-879; его сын Игорь несовершеннолетний; вместо него Олег, опекун и правитель до своей смерти 912. Олег подчинил также второе русское государство Киев, переносит туда (892) местопребывание правительства»¹⁶.*

Радянська історіографія, попри ритуальні відхрещування від скільки-небудь помітної ролі варягів у становленні державності на Русі, доводила хронологічну першість княжіння в Новгороді та наступного його *перенесення* до Києва по «шляху із Варяг в Греки», якому відводилася роль стрижня, вздовж якого й утворилася *відносно єдина* Давньоруська держава з центром у Києві. Наприклад, Б. Д. Греков наголошував на тому, що

«гранью, и весьма существенной, в истории Руси является объединение Новгорода и Киева, т. е. Славии и Куявии, в одно большое государство без всякого участия варягов. ...именно Новгород сумел накопить достаточ-

¹⁶ Маркс К. Хронологические выписки // Архив Маркса и Энгельса / Под ред. В. Адоратского. — С. Л.: Гос. изд. политической литературы, 1938. — С. 42.

но сил, чтобы совершить большой поход на юг и занять Киев»¹⁷.

Останнім часом суттєвої трансформації зазнали наукові уявлення про роль варягів в утворенні Київської держави. Після повного заперечення радянською історіографією їхньої участі у державотворчих процесах на Сході Європи, нині спостерігається цілковита реабілітація ідей норманізму. У багатьох працях проблема утворення Русі розглядається в одній бічній залежності від скандинавської активності у Східній Європі. За цією схемою Давньоруська держава починається з ембріонального об'єднання зі столицею в Ладозі й стабілізації політичного простору з центром у Новгороді, звідки об'єднавчі імпульси поширюються на київський південь. За такого підходу вектор поширення варязьких старожитностей у Східній Європі вважається головним аргументом для визначення напряму *«пересування»* історії держави русів. Однак вся військово-економічна діяльність скандинавів IX-X ст. (прокладення і організація ними торговельних магістралей, заснування поселень протоміського типу і т. п.),

«насправді до історії Русі як такої, тобто Київської держави, не мають жодного стосунку. З погляду її наступної історії, більшість феноменів, перед тим детально обстежених і досліджених, доводиться визнавати глухими гілками розвитку»¹⁸.

Інакше кажучи, необхідно чітко розмежовувати історію скандинавської інфільтрації на терени Східної Європи й власне історію державності на Русі. Адже вектор процесів ендогенного соціального розвитку східного слов'янства пролягав у зворотному, порівняно з поширенням у Східній Європі ва-

¹⁷ Греков Б. Д. Киевская Русь. — Гос. изд. политической литературы, 1953. — С. 453.

¹⁸ Толочко О. П., Толочко П. П. Київська Русь. — К., 1998. — С. 28.

рязьких старожитностей, напрямку¹⁹, тобто з півдня на північ.

Очевидно, варто погодитися з думкою М. Ф. Котляра про те, що

«суперечки навколо того, звідкіля, з Півночі чи Півдня, "пошла Руская земля", що ведуться останнім часом, можуть бути однозначно вирішені на користь Півдня. Південні руські землі помітно випереджали в розвитку північні. Справа не лише в тому, що в IX ст., коли народжується східнослов'янська державність на Подніпрянщині, Новгород просто ще не існувало. У племінному князівстві ільменських словен, організуючим і правлячим центром якого в X ст. стало це місто, у попередньому столітті джерелами не відзначено соціально-політичних процесів, які б можна було вважати державотворчими. Принаймні, на цей рахунок відсутні свідчення авторитетних писемних пам'яток. Це можна пояснити, зокрема, тією обставиною, що словени відносно недавно (десь у кінці VII-VIII ст.) прийшли з історичної прабатьківщини»²⁰.

Положення і висновки, яких дійшов вчений, здається, усувають з порядку денного цю, суто історіографічну, альтернативу, й відкривають перспективу, мовлячи словами М. С. Грушевського, «раціонального укладу» ранньої історії Давньоруської держави. Очевидно, слід говорити не про спадковість київської державності від новгородської, а про різні їх типи. Як доводить В. Л. Янін,

«Київ изначально развивается как монархия, Новгород же до конца XV столетия придерживается начал пер-

¹⁹ Див. полемічні нотатки О. В. Назаренка у його розлогії рецензії на книгу Goehrke С. Frühzeit des Ostslaventums. — Darmstadt, 1992 // Средневековая Русь. — М., 1996. — Вып. I. — С. 177-178.

²⁰ Котляр М. Ф. Історія давньоруської державності. — К., 2002. — С. 24.

воначальной государственности, возникших еще в докняжеский период. Это вече (народное собрание), посадники, которые продолжают традиции родоплеменных старейшин, тысяцкие (военачальники) и т. д. В итоге в Новгороде сложилась боярская демократия. И только Ивану III, наследнику киевских и владимирских монархических традиций, удалось силой подчинить Новгород Москве и завести здесь "привычные" порядки»²¹.

Ідейне суперництво Новгороду за право бути другою столицею Русі виявлялось також у сакралізації його історії. Невипадково, наприклад, у вміщеному у недатованій частині «*Повісті врменних літ*» переказі про відвідини апостолом Андрієм гір київських, останній «не вдовольняється» своїм перебуванням на берегах Дніпра. Своєю апостольською ходою він освячує й далекі від стольного Києва землі прильменських слов'ян з центром у Новгороді²².

Більшість дослідників, відмовляючи книжнику-християнину в усвідомленні ним сакрального змісту та символічного значення, що криються у його словах про новгородські лазні, які так здивували апостола, вважають цей фрагмент літописної оповіді київською байкою, у якій висміюються новгородці. Д. С. Лихачев, коментуючи цей сюжет, зауважував, що в його основу було покладено фольклорний переказ, який увібрав в себе народний гумор і місцевий колорит²³. На думку С. В. Петровського, переказ є південним, не київським, а причорноморським, оскільки тут культ апостола Андрія, оповитий різними розповідями про його «ходіння», був особливо

²¹ Янин В. Л. Русь на Волхове // Культурное наследие российского государства. — СПб., 2002. — Вып. III. — С. 179-180.

²² Див.: *Повесть временных лет*. — Ч. 1. — С. 12.

²³ Лихачев Д. С. Комментарий // *Повесть временных лет*. — Ч. 2. — С. 389.

розвинутий²⁴. М. М. Мур'янов доводив, що гумор такого роду міг народитися у середовищі самих новгородців, не кажучи про те, що честь апостольського приходу не йде в жодне порівняння з сумнівним приниженням новгородського самолюбства²⁵.

У новітній історіографії на суттєве ідейне наповнення цієї легенди звернув увагу французький дослідник Владімір Водов. Остання, на його думку, встановлювала зв'язок давньоруської церковної організації зі столицями вселенського православ'я і надавала їй апостольського виміру не тільки теологічно, але й історично²⁶. До цього слід додати, що у літописному сюжеті про новгородські мийні, які справили неперевершене враження на апостола Андрія, можливо, криються біблійні алюзії, натяк на чудесне урятування *вірних Богові* новгородців в огненній печі (Дан. 3:13-19).

Аналізуючи архаїчні міфопоетичні уявлення про шлях, пройдений культурним героєм, В. М. Топоров наголошує на тому, що

«...проделанный круговой путь имеет целью освоение внутреннего пространства и усвоение его себе через познание его самого и его вещественно-объектной сферы. "Объектная" насыщенность пути, имеющая свое объяснение в глубинах мифопоэтического сознания и обычно выступающая как смысловой центр всей мифологеми пути и композиционная ось соответствующих мифологических текстов... позже становится уже не

²⁴ Петровский С. В. Апокрифические сказания об апостольской проповеди по Черному морю // Записки Одесского общества истории и древностей. — Одесса, 1897. — Т. 20. — С. 29-148; Т. 21. — С. 1-184.

²⁵ Мурьянов М. Ф. Андрей Первозванный в Повести временных лет // Палестинский сборник. — Л., 1969. — Вып. 19 (32). — С. 162.

²⁶ Vodoff V. Naissance de la chretienne russe: La conversion du prince Vladimir de Kiev (988) et ses consequences XI-XIII siecles). — Paris, 1988. — P. 293.

всегда мотивированным стилистическим приемом в жанре мифологизированных итинерариев»²⁷.

Освячення певного простору і його певних місць досягається не тільки самим фактом подорожі, але і розміщенням у зазначених місцях сакральних символів. Саме таке навантаження, гадаю, несе в собі літописна стаття, вміщена в *«Повісті временних літ»* під 947 р. Розповідаючи про реформаторську діяльність київської княгині Ольги, наш літописець, зокрема, стверджує:

«Иде Вольга Новугороду, и устави по Мьсть повосты и дани и по Лузь оброки и дани; и ловища ея суть по всей земли, знаменья и мѣста и повосты, и сани ея стоятъ въ Плесковѣ и до сего дне (виділено мною — В. Р.) и по Днѣпру перевѣсища и по Деснѣ, и есть село ея Ольжичи и доселе»²⁸.

Наведений фрагмент *«Повісті временних літ»* є, як встановив ще О. О. Шахматов, вставкою упорядника Новгородського літописного зводу. Намагаючись привести у відповідність до усталеної історіографічної традиції, яка вважає Ольгу уродженкою російської Півночі, зокрема Пскова, середньовічний книжник інтерполював відомості Найдавнішого Київського літописного зводу про межі розселення древлян на територію Новгородської землі, частина якої називалася *«Деревською»* або *«Деревами»*, а пізніше — *«Деревською п'ятиною»*. Відтак, в уявленнях тамтешніх історіографів XVI ст. Деревська/Древлянська земля відповідала Деревській п'ятині, яка з півночі і сходу відділялась від Обонезької і Бежицької

²⁷ *Топоров В. Н.* Пространство и текст // Текст: семантика и структура. — М., 1983. — С. 267.

²⁸ *Повесть временных лет.* — Ч. 1. — С. 43.

п'яти річкою Мстою, із заходу від Шелонської п'ятини — річкою Ловаттю²⁹.

Слід наголосити на тому, що північноруські книжники XVI-XVII ст. були вельми послідовними у своїх прагненнях пов'язати, нехай і білими нитками, життя і діяльність рівноапостольної княгині з історичними й, насамперед, топогеографічними реаліями *свого* краю. Так, навіть стольний град Древлянської землі — літописний Искоростень, вони ототожили з *Коростинем селом*, що знаходилося на південно-західному березі озера Ільменя поміж Новгородом Великим і Старою Русою.

Окреслюючи маршрут княгині Ольги з Деревської землі Мстою до Новгорода, а потім Лугою до гирла Нарови й Наровою до Чудського і Псковського озера, новгородський літописець в такий спосіб хотів освятити ці землі ходою святої й рівноапостольної (від XIII ст.) княгині Ольги й тим самим задекларувати священне право Новгорода на київську ідеологічну спадщину. У цьому контексті, згадувані літописцем Ольжині сани, що буцімто ще на початку XII ст. «стояли» у «пригороді» Новгорода — Пскові виступають у літописному тексті всього лиш знаковою фігурою — сакральним знаряддям, за допомогою якого був уторований шлях київської княгині до Новгородської землі.

Київські традиції, наслідувані Новгородом, знайшли свій яскравий вияв у храмовбудівництві. Так, закладений там у 1045 р. кам'яний храм св. Софії був зведений, як засвідчують матеріали історико-архітектурних досліджень, за взірцем збудованого Ярославом Софійського собору у Києві³⁰. Його будівничий — новгородський князь Володимир Ярославич

²⁹ Шахматов А. До питання про північні перкази за княгиню Ольгу // Записки Українського наукового товариства в Києві. — К., 1908. — Кн. II. — С. 89.

³⁰ Комен А. И. Древнерусское зодчество конца X — начала XII в. — С. 237-254; Вагнер Г. К. Искусство мыслить в камне (опыт функциональной типологии памятников древнерусской архитектуры). — М., 1990. — С. 42-43.

(1034-1054 рр.) — прагнув тим самим вивищити статус Новгороду до рівня титулярної архієпископії. Цій меті, гадаю, було підпорядковано створення церковного переказу про передачу Ярославом Мудрим в дарунок Новгороду до дня освячення тамтешнього Софійського собору так званих *Корсунських воріт*, роботи візантійських майстрів другої половини VIII — початку IX ст., буцімто вивезених до Києва ще Володимиром Великим³¹. Насправді, ця пізнього походження, некритично засвоєна науковою літературою, легенда, покликана була продемонструвати преміщення киево-візантійської християнської спадщини й легітимізувати, тим самим, право Новгороду на роль другого сакрального центру Русі.

У новгородському літописанні тамтешні єпископи від часу першої їх згадки у порічному викладі подій *Новгородського першого літопису* називаються архієпископами³². Однак, як зауважив Я. М. Щапов,

*«титулатура новгородских иерархов в летописи отражает не реальные их права на титул и его употребление в XII в., а те представления, которые существовали в XIV в. во время редактирования и переписки Синодального списка (соответственно — в XV в. для Комиссионного списка и других) об их ранней титулатуре»*³³.

Всупереч усталеній історіографічній традиції, згідно з якою заснування архієпископії у Новгороді відносилось до 1165 р., дослідженнями В. Л. Яніна і Я. М. Щапова обґрунтовано, що появу титула архієпископа новгородського слід відносити до 1110 чи 1120-х рр. і пов'язувати його із ді-

³¹ *Беляев С. А.* Корсунские двери новгородского Софийского собора // Древняя Русь и славяне. — М., 1978. — С. 306; *Никитина Ю. И.* Софийский собор. — Л., 1980. — С. 22.

³² *НПЛ.* — С. 18.

³³ *Щапов Я. Н.* Государство и церковь Древней Руси X-XIII вв. — М, 1989. — С. 62.

яльністю святителя Іоана Поп'яна³⁴. Саме в той період були закладені підвалини республіканського ладу Новгороду і його церковної організації.

З настанням епохи удільної роздробленості Новгород, де в X-XI ст. на князівському престолі сидів, як правило, син київського князя, так і не закріпився за певною князівською династією. Новгородське боярство стало справляти визначальний вплив на вибір князів, через що жодній із князівських гілок не вдалося закріпитися в Новгороді³⁵. Відтепер новгородський князівській стіл, як і київський, декларувався «старійшим», а сам Новгород — *Великим*. Так, під 1206 р. літописець вустами князя Всеволода Георгієвича стверджує: «Новгородъ Великий старѣишинство имать княженью во всеи Русьской земли»³⁶.

Претензії Новгороду на рівночестя Києву виявлялися й у амбітних прагненнях тамтешніх князів довести свій прямий генеалогічний зв'язок з першими київськими князями. Наприклад, в *Уставі* князя Всеволода Мстиславича, складеному наприкінці XIII ст. у колах, близьких до новгородського архієпископа, міститься наступна генеалогічна інтерполяція:

«Се аз, князь великий Всеволод, правнук Игорев и блаженых прабабы Ольгы, нареченных в святемь крещении Елена и матере Володимеровы...»³⁷.

³⁴ Див.: Янин В. Л. Актовые печати Древней Руси X-XV вв. — М., 1970. — Т. 1. — С. 53-56; *Его же*. Печать новгородского епископа Ивана Попьяна // Вспомогательные исторические дисциплины. — 1978. — Т. IX. — С. 52-53; Щапов Я. Н. Государство и церковь Древней Руси X-XIII вв. — С. 66-69.

³⁵ Горский А. А. Русские земли в XIII-XIV вв.: пути политического развития. — М., 1996. — С. 7.

³⁶ Лаврентьевская летопись // ПСРЛ. — Т. 1. — Стб. 422.

³⁷ Устав великого князя Всеволода о церковных судах и о людех и о мерилах торговых // Памятники русского права. — М., 1953. — Вып. 2. — С. 162.

В цей час (від середини XII ст.) Новгород демонструє серйозні претензії на незалежність від Києва і в церковно-політичній сфері. Так, 1156 р. новгородське віче самостійно, без санкції київського митрополита, поставило главою Новгородської єпархії святителя Аркадія:

«...собрася весь град людии, изволѣша собѣ епископомъ поставити мужа свята и Богомъ избрана именовемъ Аркадія; и шед весь народ, пояша из монастыря святаго Богородиця, и князь Мьстиславъ Юрьевич, и весь крилось святаго Софѣя, и вси поповегородѣти, игумены и чернци, и введоша и, и поручивше ему епископью въ дворѣ святаго Софѣя»³⁸.

У Києві аж два роки зволікали з утвердженням його в цьому сані. Тільки 10 серпня (13 вересня) 1158 р. Аркадій «поставлен бысть от митрополита Константина»³⁹. Претензії Новгорода на роль другої духовної столиці Русі не згасли і після його поразки у політичних змаганнях з Москвою:

*«Памятники письменности, возникшие там в это время, делают акцент на том, что после Киева Новгород на несколько столетий занял главенствующее место на Руси. Он стал законным преемником Константинополя — Корсуни — Киева без какого-либо посредничества Москвы»*⁴⁰.

Немеркнуча у віках слава Корсуня як джерела віри та християнських святинь повинна була засвідчити однакову з Києвом спадкоємність Новгорода та його право на роль дру-

³⁸ НПЛ. — С. 216. Порівн.: С. 29-30.

³⁹ Ипатьевская летопись // ПСРЛ. — Т. 2. — Стб. 498; НПЛ. — С. 30, 217.

⁴⁰ Толстая Т., Уханова Е. Корсунские древности: Христианское наследие Херсонеса и крещение Руси // Российский исторический иллюстрированный журнал «Родина». — 2002. — № 11-12. — С. 178.

гої сакральної столиці Русі. Либонь саме тому цілий ряд культових реліквій середньовічного Новгороду дістали назву *корсунських*. Такими є, зокрема, згадувані вже так звані *Корсунські врата* новгородського Софійського собору, *Корсунські дзвони* «у святого Спаса на Хутині в монастирѣ» та «святыя иконы чудотворныя Корсунския, письма Греческих живописцев»⁴¹. Звістки новгородського літописання 1299 і 1450 рр. про *Корсунські врата*, очевидно, є пізнішою інтерполяцією. Правдоподібно, першою їх згадкою у джерелах є повідомлення австрійського дипломата Сигізмунда Герберштейна, який побував у Новгороді в 1517р. Воно ґрунтується на місцевих легендах, що приписують новгородцям семирічну облогу Корсуня і вивизення з упокореного ними міста мідних воріт та великого дзвону⁴². Насправді, «Корсунські врата» були виготовлені у другій половині 1153 — на початку 1154 р. на замовлення магдебурзького єпископа Фрідріха фон Веттіна і призначалися для щойно збудованого кафедрального собору Успіння Пріснодіви Марії у Плоцьку. У Новгороді вони з'явилися тільки близько 1453-1456 рр.⁴³

Ідея, що обґрунтовує право Новгороду на частину «корсунських трофеїв», ґрунтується на повідомленні сумнівного за своїм походженням так званого *Йоакимівського літопису* «Истории Российской» В. М. Татищева про поставлення князем Володимиром першим новгородським єпископом Йоакима (Якима) Корсунянина⁴⁴. Цьому святителю, який буцімто обіймав новгородську кафедру з 989 по 1030 рр., у науковій літературі нерідко приписується вагомий внесок у справу християнізації Новгороду. Відповідно і поява у місті «корсун-

⁴¹ Новгородская третья летопись // ПСРЛ. — СПб., 1843. — Т. 3. — С. 240-241, 259.

⁴² Див.: Герберштейн С. Записки о Московии / Пер. с нем. А. И. Маленина и А. В. Назаренко. — М., 1988. — С. 150.

⁴³ Поппэ А. В. К истории романских дверей Софии Новгородской // Средневековая Русь. — М., 1976. — С. 191-200.

⁴⁴ Татищев В. Н. История Российская. — М.; Л., 1961. — Т. 1. — С. 119.

ських святинь» пов'язувалась з діяльністю Якіма⁴⁵. Однак з огляду на сучасний стан джерелознавчих досліджень татищевських відомостей про Русь⁴⁶, новгородський єпископ Яким Корсунянин на правду

«...представляется фигурой полулегендарной. В перечень месточтимых святых его имя было включено только в 1439 году при архиепископе Евфимии II, который был ярким выразителем позиций новгородского боярства, сторонником антимосковской политики. Евфимий сыграл важнейшую роль в прославлении и возвышении Новгорода. При нем велось широкое церковное строительство, создавались летописные своды, в Софийском соборе осуществлялись перезахоронения останков "преждеотошедших епископов", сопровождавшиеся установлением их почитания. Причем, на первый план выходили предания глубокой старины, как крещение новгородцев вслед за киевлянами Иоакимом Корсунянином»⁴¹.

Принципу звеличення Євфимієм Новгорода, як давнього сакрального осередку Русі, відповідало установлення ним у 1439 р. місцевого пошанування князя Володимира Ярославича, його матері княгині Анни та цілого ряду новгородських святителів. При цьому, за спостереженнями О. С. Хорошева,

«в списке новгородских владык, удостоенных Евфимием титула святых, просматривается характерная политическая направленность: архипастыри политики сближения новгородского боярства с северо-восточными князьями не отвечали сепаратистским устремлениям

⁴⁵ Див., наприклад: Рапов О. М. Русская церковь в IX — первой трети XII в. Принятие христианства. — М., 1988. — С. 256-268.

⁴⁶ Толочко А. П. «История Российской» Василия Татищева: источники и известия. — М.; К., 2005 — 544 с.

⁴⁷ Толстая Т., Уханова Е. Корсунские древности (христианское наследие Херсонеса и крещение Руси). — С. 178.

софийской кафедры в середине XV в. и не были включены в новгородские святыцы»⁴⁸.

Завоювання Новгородом Москвою актуалізують тему зближення цього «богоспасаного», «преименого и славного»⁴⁹ града-царства з Єрусалимом. За спостереженнями М. Б. Плюханової, у другій половині XV ст. Новгород осмислював свою долю як долю старозаповітного Єрусалима:

«Интенсивность ветхозаветных аналогий, характерных для Новгорода второй половины XV в., может быть связана не только с историческими конкретными обстоятельствами — падением Царьграда и собственной несчастной участью — но и с общим усилением в Новгороде влияния Нового Завета... определение судьбы Новгорода как судьбы Иерусалима были вызваны повышением влияния Ветхого Завета, особенно его эсхатологии, в Новгороде, а затем по всей России и в связи с конкретными событиями, и в связи с общим тогда для Европы ожиданием гибели мира. Новгород стал форпостом при перемещении на Русскую землю ожиданий конца света и связанных с ним идей. В Новгороде прежде всего проявилось, а позже стало определяющим для исторической мысли Московского царства, чрезвычайное внимание к образам гбнущего града-царства»⁵⁰.

⁴⁸ Хорошев А. С. Политическая история русской канонизации (XI-XVI вв.). — М., 1986. — С. 142.

⁴⁹ Див.: Повесть о походе великого князя Иоанна Васильевича на Новгород // ПСРЛ. — Т. 3. — С. 255.

⁵⁰ Плюханова М. Сюжеты и символы Московского царства. — С. 200-201.

III.2. Владимир — «новий Київ» — на-Клязьмі

Після смерті великого київського князя Всеволода Ольговича у 1146 р. та вбивства його спадкоємця Ігоря Ольговича й запрошення киянами на великокнязівський стіл Ізяслава Мстиславича у 1147 р. Русь поринула в смугу міжусобиць. Її основний зміст визначала боротьба двох ворогуючих між собою князівських коаліцій. Одну з них очолив князь Ростово-Суздальської землі Юрій Долгорукий, союзниками якого були Володимир Галицький і чернігівський князь Святослав Ольгович. На чолі іншої стояв князь волинський, а потім і київський Ізяслав Мстиславич. Він спирався на підтримку впливого київського й новгородського боярства, а також свого брата — смоленського князя Ростислава. Очевидно, немає потреби у детальному викладі перипетій цієї багаторічної і виснажливої боротьби, яка вже не раз висвітлювалась у науковій літературі⁵¹. Юрію вдалося остаточно закріпити за собою великокнязівський престол тільки після смерті Ізяслава Мстиславича. Остаточно утвердившись у Києві, Юрій посадовив своїх старших синів від шлюбу з донькою половецького хана Аєпи у Південно-Західній Русі — Переяславі, Турові, Пересопниці, Вишгороді, Каневі. Дітей від шлюбу з візантійською принцесою з дому Комнінів Ольгою він тримав на півночі Русі — у Новгороді, Суздалі та Ростові.

Здається, першим, хто у цій великій родині зрозумів марноту батькових зусиль у боротьбі за Київ, був Андрій, що сидів найближче до Юрія, у Вишгороді. Щойно утвердившись в 1149-1150 рр. на Київщині, Андрій не вдовольнився наданим йому Вишгородом і пішов в 1155 р. князувати в суздальські

⁵¹ Див.: Лимонов Ю. А. Владимир-Суздальская Русь: очерки социально-политической истории. — Л., 1987. — С. 27-37.

землі: «Том же лѣтъ ѿде Андрѣи из Вешегорода без отнѣ воли»⁵².

Андрій Юрійович, як уявляється, повернувся з добре продуманою програмою своїх дій. Тут він зумів здобути певний політичний авторитет і після смерті Юрія Долгорукого

«Ростовци и Суждальци и Володимирци вси пояша Андрѣя сына Дюргева старѣишаго и посадиши и на отни столѣ Ростове и Суждали и Володимири, зане бѣ прилюбимъ всим за премногую его добродѣтель юже имѣяше преже к Богу и к всимъ сущимъ под ним. Тѣм же и по смерти отца своего велику память створи: церкви оукра си и монастыри постави и церковь сконца иже бѣ заложилъ преже отецъ его святого Спаса камяну»⁵³.

Вибори на князівський престол Ростово-Суздальської землі 1157 р. Андрія Юрійовича в уяві деяких дослідників знаменують «официальный акт создания самостоятельного государственного образования на северо-востоке, очага будущего политического центра всей русской нации»⁵⁴.

Утвердившись на князівському престолі, він повів рішучу боротьбу зі своїми суперниками: вигнав із Суздаля незадовго перед тим поставленого єпископа-грека Леона і синів своєї мачухи, а разом і племінників, «хотя самовластець быти»⁵⁵. Як зауважив І. М. Данилевський, «само определение "самовластець" явно свидетельствует о непомерных (по тем

⁵² Ипатьевская летопись // ПСРЛ. — Т. 2. — Стб. 482.

⁵³ Ипатьевская летопись // ПСРЛ. — Т. 2. — Стб. 490-491.

⁵⁴ Лимонов Ю. А. Владимиро-Суздальская Русь: очерки социально-политической истории. — С. 46. Для некорисного порівняння див.: Горский А. А. Русь: от славянского Расселения до Московского царства. — М., 2004. — С. 147-153.

⁵⁵ Ипатьевская летопись // ПСРЛ. — Т. 2. — Стб. 520-521.

временам) амбициях князя. Ведь «самовластець» — едва ли не претензия на богоравность»⁵⁶.

Андрій звів у стольному граді Ростово-Суздальської землі нові церкви, оборонні споруди, у тому числі й Золоті ворота, що були символом царственного граду:

«князь же Андрѣй бѣ городъ Володимѣрь силну оустроилъ, к нему же ворота Златая доспѣ, а другая серебромъ оучини и доспѣ церковь камену сборъную святыя Богородица пречюдноу и велми, и всими различными виды оукраси ю от злата и сребра и 5 вѣрховъ ея позолоти. Двѣри же церквѣныя троѣ золотомъ оустрои каменьемъ дорогымъ, и жемчюгомъ, оукраси ю многоцѣннымъ, и всякими оузорочьи оудиви ю, и многими поникадѣлы золотыми и серебряными просвѣти црквь, а онѣбонъ от злата и сребра оустрои, а служебныхъ сосудъ и рипидьи и всего строенья церковного златомъ и каменьемъ драгим и жемчюгомъ великимъ велми много»⁵⁷.

Впадає в очі грандіозний розмах затіяного Андрієм Боголюбським церковного будівництва та його спроби запровадити певні новації у церковно-релігійній сфері з метою підважити авторитет Києва ідеологічно і у такий спосіб задекларувати переміщення державного центру Русі. Як сповіщає *Никоновський* літопис під 1157 р., Андрій, «мышляше въ себѣ, еже бы како митрополіи быти въ Ростовѣ или въ Суздалѣ, или паки град велій воздвигнута Владимирь»⁵⁸.

Під 1158 р. літописи сповіщають про будівництво у Владимирі соборної церкви Успіння Богородиці:

⁵⁶ *Данилевский И.* А был ли казус? Некоторые размышления об одной перебранке, которой, вероятно, никогда не было... // Казус: индивидуальное и уникальное в истории. — М., 2003. — Вып. 5. — С. 354.

⁵⁷ *Ипатьевская летопись // ПСРЛ.* — Т. 2. — Стб. 582.

⁵⁸ *Патриаршая или Никоновская летопись // ПСРЛ.* — Т. 9. — С. 209.

«Князь же Андрѣи самъ оу Володимири заложи церковь камяну святой Богородици... и дая и много имѣнія, и свободы купленыя и сдаными, и села лѣпшая, и десятины въ стадахъ своихъ, и торгъ десятии. Сверши же церковь 5 верховъ, и все верхы золотомъ оукраси, и створи в нѣи епископью, и город Володимеръ болии заложи»⁵⁹.

Більш детальнішим є повідомлення Никонівського літопису:

«Въ лѣто 6668. Совръшена бысть святая церковь соборная пречистыа Богородици Успеніе о единомъ версѣ въ новомъ градѣ Владимери, егоже созда князь велики Андрѣй Боголюбскій Ростовскій и Суждальскій, и верхъ еа позлати; по добродѣтели же его и по вѣрѣ къ к пречистой Богородицѣ приведе ему Господь Богъ изо всѣхъ земель мастеры всякіа, и украси ю дивно паче иныхъ церквей многими чудными иконамим, и церковными сосуды златыми и сребряными съ камніемъ драгимъ и жемчугомъ, и многими книгами, и паволоки и запоны, и вѣщи всякими священными чуднѣ устрои»⁶⁰.

Взірцем для цього владимирського храму слугував Успенський собор Києво-Печерського монастиря. То була грандіозна і велична споруда, яка за своїми розмірами перевищувала навіть Софію Київську. За спостереженнями М. М. Вороніна,

«главный храм Владимирской Руси — Успенский собор — едва ли случайно превосходил Софийский собор Киева по своей вышине — 32,3 м; он вообще был самым высоким храмом на Руси XII в. Его глава была как и в Софии 12-оконной. Фресковая роспись пояса фасадов со-

⁵⁹ Ипатьевская летопись // ПСРЛ. — Т. 2. — Стб. 491.

⁶⁰ Патриаршая или Никоновская летопись // ПСРЛ. — Т. 9. — С. 220.

бора, может быть, перекликалась с применением полихромии в фасадах киевской Софии»⁶¹.

Успенський собор у Володимирі будувався з очевидним розрахунком на митрополію. Про що, на думку фахівців, свідчать не стільки великі (довжиною 26,3 м) розміри храму, скільки *«такие ретроспективные элементы, как башни у западных углов, 3 притвора и особое помещение у северной стены... — скевофилакй — место переоблачения митрополита (предполагаемого) или князя»⁶²*. Зрештою Андрій Боголюбський і не приховував своїх намірів: *«хочу бо сей град обновити митропольею, да будет сей град великое княжение и глава всем»⁶³*.

Уявити розкіш церковного начиння, яке зберігалось тут, допомагає повідомлення *Лаврентіївського* під 1185 та *Іпатіївського* під 1183 рр. літописів. Сповідуючи про велику пожежу у Володимирі, літописець констатує, що тоді

«погорѣ бо мало не весь городъ: и княжь дворъ великий сгорѣ и церкви числомъ 32 и сборная церкви святая Богородица Златоверхая... и что бяше в неи: и дну оузорчье, и поникадила серебряная, и судъ златых и серебряныхъ бе-щисла, портъ шитыхъ золотомъ и женчюгомъ яже вѣшали на праздникъ въ двѣ верви от Золотых ворот до Богородицѣ»⁶⁴.

У зберіганні князівського одягу у володимирському соборі Успіння Богородиці дослідники справедливо вбачають наслідування Андрієм Боголюбським київського обря-

⁶¹ *Воронин Н. Н.* Зодчество Северо-Восточной Руси XII-XV веков. — М., 1961. — Т. I: XII столетие. — С. 316.

⁶² *Вагнер Г. К.* Искусство мыслить в камне (опыт функциональной типологии памятников древнерусской архитектуры). — С. 87.

⁶³ Патриаршая или Никоновская летопись // *ПСРЛ*. — Т. 9. — С. 223.

⁶⁴ Ипатьевская летопись // *ПСРЛ*. — Т. 2. — Стб. 630.

ду, запозиченого, у свою чергу, з візантійської практики зберігання царського одягу та інсигній влади. Князівський одяг, схоронений у найголовніших храмах Києва і Владимира, мав не тільки і не стільки декоративне і меморіальне значення, а використовувався в ритуалі посадовлення на князівський стіл⁶⁵.

Так само й Золоті ворота були побудовані на взірць київських у 1164 р. Андрій послав майстрів до Києва, які зробили відповідні їх обміри. Характерним у цьому відношенні є плач-голосіння на смерть Андрія Боголюбського, вміщений в *Іпатіївському* літописі:

«уже ли Киеву поѣху, господине, в ту церковь, тѣми Золотыми вороты, ихже делать послал бяше тои церкви на велицѣм дворѣ на Ярославлѣ, а река: "хочю создати церковь таку же, а ака же ворота си Золота, да будетъ память всему отъчеству моему"? и тако плакася по нѣмь весь градъ»⁶⁶.

Виявлені С. О. Висоцьким під час археологічних досліджень Золотих воріт у Києві матеріали підтверджують, що за взірць будівництва воріт у Владимирі в 1164 р. було взято знамениту київську браму. Про це, зокрема, свідчать однакові розміри брамних веж: довжина бокових фасадів, висота прорізу воріт, рівень підлоги надбрамної церкви, розміри планів церкви⁶⁷. Надбрамна церква на Золотих воротах у Владимирі була присвячена, що вельми прикметно як і київська, Богома-

⁶⁵ Толочко А. П. «Порты блаженных первых князей»: к вопросу о византийских политических теориях на Руси // Южная Русь и Византия. — К., 1991. — С. 38-40.

⁶⁶ Ипатьевская летопись // ПСРЛ. — Т. 2. — Стб. 593.

⁶⁷ Висоцкий С. А. Золотые ворота в Киеве. — К., 1982. — С. 113; Його ж. Іпатіївський літопис про Золоті ворота у Києві та Владимирі // Укр. іст. журн. — 1980. — № 2. — С. 64-68.

тері⁶⁸. «Переміщення» Золотих Воріт з Києва — нового Єрусалима — до Володимира в уяві сучасників повинно було символізувати і «переміщення» всього християнського царства.

Це грандіозне будівництво, найменування будівель, імітація київських назв святинь і топографії мало на меті не тільки перетворити Володимиро-Суздальщину у дзеркальний відбиток Києва, але й утвердити пріоритет Володимира.

«Подражание Киеву и его архитектуре во Владимире носило демонстративный характер, имело своей задачей не подражать им, а затмить и превзойти их. В этом отношении архитектура вторила летописной концепции приоритета Владимира над Киевом. И действительно, масштабы крепостных сооружений новой столицы превосходят укрепления Киева и Новгорода Великого. Владимирская топонимика и имена построек продолжают вторить киевским: есть Золотые ворота, другие названы, в напоминание о киевском монастыре, — Ириниными»⁶⁹.

«Новими» версіями «старих» топонімів Київщини стали назви річок довкола Володимира — Либідь, Почайна, Ірпінь. Поєднані діахронічно оці нові/старі назви, покликані засвідчити наступництво чи спадкоємність Володимиром слави Києва, заклали основи подвійності Русі.

Та чи не найголовнішим свідченням спадкоємства «великого Володимирського княжіння» від Києва та рівноправності двох центрів було перевезення Андрієм Боголюбським із київського Вишгорода шанованої у всьому православному світі ікони Богородиці. Під 1555 р. *Іпатіївський літопис*, зокрема, сповіщає:

⁶⁸ *Висоцький С. О.* Іпатіївський літопис про Золоті ворота у Києві та Володимирі // Укр. іст. журн. — 1980. — № 2. — С. 67-68.

⁶⁹ *Воронин Н. Н.* Зодчество Северо-Восточной Руси XII-XV веков. — Т. 1. — С. 316.

«взя из Вышегорода икону святоѣ Богородици, юже принесоша с Пирогощею ись Царяграда въ единомѣ корабли и вѣскова на ню боле 30 гривеньъ золота, проче сребра, проче камени дорогого и великого жемчюга; оукрасивѣ постави ю въ церкви своєї святоѣ Богородица Володимири»⁷⁰.

Ще за часів Андрія Боголюбського (як гадає Я. Пеленський, у період між 1164 та 1168 рр.)⁷¹ у Ростово-Суздальській землі була створена повість, znana у науці як «Сказание о чудесах Владимирской иконы Божьей Матери»⁷². Сказання виправдовує вчинок Андрія Боголюбського, обгрунтовуючи це тим, що Богоматері буцімто «не подобалося»⁷³ перебування у Київській землі через те, що остання втратила своє священство православ'я, яке тепер перейшло до міста Владимира.

Чудотворний образ Пресвятої Богородиці, написаний за церковними переказами євангелістом Лукою в Єрусалимі, у тогочасній свідомості уподібнювався Скинії Мойсея, яка супроводжувала обраний народ у Землю обітовану. Перенесення вишгородської ікони, на думку О. Є. Етінгоф, сшвставимо також з перенесенням Ковчега Заповіту Соломоном із Сіона в храм Со-

⁷⁰ Ипатьевская летопись // ПСРЛ. — Т. 2. — Стб. 482.

⁷¹ Пеленський Ярослав. Боротьба за київську спадщину у 1155—1175 рр.: релігійно-церковна сфера // Археологія. — 1991. — № 3. — С 35; *Ibidem*. The Contest for the «Kievan Succession» (1155-1175): The Religious-Ecclesiastical Dimension // Proceedings of the International Congress commemorating the Millenium Christianity in Rus'-Ukraine: Harvard Ukrainian Studies, 1988/1989. — Vol. XII/XIII. — P. 761-780.

⁷² Віднайдена В. О. Ключевським у *Четях Мінеях* Милютіна, а опублікована за списком збірника Синодальної бібліотеки № 556, вона була уведена дослідником до наукового обігу 1878 р. Див.: Сказание о чудесах Владимирской иконы Божьей Матери // Чтения общества любителей древней письменности. — 1878. — № 30. — С. 1-43.

⁷³ Див.: Древнейшая редакция сказания об иконе Владимирской Богоматери / Вступ. статья и публикация В. А. Кучкина, Т. А. Сумниковой // Чудотворная икона в Византии и Древней Руси. — М., 1996. — С. 503-504.

ломона в Єрусалимі (3 Цар. 8:1-6), а подорож Андрія Боголюбського з царгородською святинією «уподобляется константинопольской литии, а через нее — иерусалимской успенской процессии и ветхозаветному перенесению Ковчега Завета»⁷⁴.

Успенська церква «святяы Богородицы Златоверхия» з чудотворною іконою засвідчували особливу прихильність Богородиці до нової християнської столиці. Відтепер Владимир — це місто Богородиці, яка дарує йому своє небесне покровительство, підтвердженням чому є *чуда Богородиці*. Одне з них, найбільш значуще, буквально повторює чудо Успенської Печерської церкви. Як сповіщає *Троїцький літопис* під 1177 р., владимирський собор піднімається у повітря разом з усім містом: «оузрша чюдную Матрь Божою Володимерськую, и весь градъ до основания аки на воздухѣ стоящъ»⁷⁵. Утвердження культу Богородиці у Владимирі, яка у давньоруській традиції мислилася як піклувальниця про столийний град Київської Русі — Київ, повинно було, на думку церковно-політичної еліти Північно-Східної Русі, підняти престиж та значення останньої історично обґрунтованим чином.

Крім ікони Вишгородської Божої Матері з Києва і Київщини/Святої Землі до Владимира було переміщено й інші християнські святині. Наприклад, сповіщаючи про вбивство Андрія, літописець повідомляє про те, що у того «бо мечь бяшесть святого Бориса».

Під 1164 р. літописні джерела сповіщають про початок будівництва у Владимирі церкви Святого Спаса. Того ж року Андрій Боголюбський здійснив успішний похід на камських

⁷⁴ *Этингоф О. Е.* К ранней истории иконы «Владимирская Богоматерь» и традиции влахернского богородичного культа на Руси в XI-XII вв. // Древнерусское искусство. Византия и Древняя Русь. К 100-летию Андрея Николаевича Грабара (1896-1990). — СПб., 1999. — С. 292-294.

⁷⁵ *Приселков М. Д.* Троицкая летопись. Реконструкция текста. — М.; Л., 1950. — С. 261.

болгар, перемога над якими у літописі була названа новим чудом Владимирської ікони, «юже взялъ бяше с собою благовѣрныи князь Андрѣи и принес ю с славою»⁷⁶. Літописна стаття 1164 р. *Лаврентійського* літопису стала основою для створення пізнішого *Сказання* на празник Спаса 1 серпня. Услід за молитвою Андрія Боголюбського перед образом Богоматері («Владычече Богородице, родивши Христа Бога нашего, уповаи на тя весь не погибнетъ. Аз раб твои имѣю тя стѣну и покров и Крест Сына твоего оружие на брани обоюдо остро и огонь опаляя лица противных наших, хотящи с нами брани»), у ньому сповіщається про утвердження цього празника на честь чудотворної перемоги Андрія, яка збіглася з таким же чудом перемоги візантійського імператора Мануїла:

«...И взяша четьри города Болгарьскиа и бряхимов на Каме и воротився от сѣча и видѣша луча огнены от иконы Спаса нашего владыки и Бога и весь полк его окрест... Тоже видѣние Мануил царь виде у себе в един день 1 августа праздновати уставиша милости Божия»⁷⁷.

Встановлення празника Спаса і створення цитованого літературного твору у науковій літературі нерідко напряму пов'язують із діяльністю Андрія Боголюбського. Наприклад, І. Є. Забелін приписував авторство *Сказання* останньому тільки на тій формальній підставі, що воно закінчується такими словами: «Яко же и в Костянтинѣ граде уставиша... тако и сий празник уставлен бысть худым и грешным рабом Божиим Андреем князем, сыном Георгиевым, внука Мономаха именем Володимеря царя и князя всея Руси».

⁷⁶ Лаврентьевская летопись // *ПСРЛ*. — Т. 1. — Стб. 353.

⁷⁷ Цит. за виданням: *Забелин И. Е.* Следы литературного труда Андрея Боголюбского // *Археологические известия и заметки, издаваемые императорским Московским археологическим обществом*. — М., 1895. — № 1-2. — С. 46.

Так само і сучасному російському досліднику Г. Ю. Філіповському уявляється, що

«мотивы движения креста (праздник 1 августа и произведения связанного с ним средневеково-литературного цикла) и Владимирской иконы Богоматери прямо были соотнесены Андреем Боголюбским и его книжниками с перенесением, передвижением центра ранней русской государственности из Киева на Север, во Владимир-на-Клязьме. Динамика реликвий поддерживала и мотивировала не только литературное и средневеково-христианское культурное движение, но и движение политическое, даже государственно-политическое»⁷⁸.

Натомість М. Б. Плюханова появу ікони Спаса у Сказанні розглядає в історико-культурному контексті історії Північно-Східної Європи кінця XIV ст.:

«Появление иконы Спаса в сказании можно объяснить исходя из его скрытой актуальной задачи. Сказание должно было изобразить крестоносный поход, осуществляемый во имя спасения, столь необходимый для Руси конца XIV в. Символ спасения Божьей милостью — икона Спаса — должна была соединиться с символом борьбы за веру — крестом. Возможно и еще одно объяснение: образ Спаса Нерукотворного, перенесение которого из Едессы в Константинополь празднуется 16 августа, почитался как палладиум Византийской империи. Андрей, согласно проложному сказанию, в ознаменование своего подобию византийским властителям берет с собой в военный поход те же святыни, которые сопровождали войско византийских императоров: кресторужие, образ Спаса, Владимирскую икону, которая,

⁷⁸ Филипповский Г. Ю. Мотив движения христианских реликвий в динамике средневековой литературы и культуры Руси // Древняя Русь: вопросы медиевистики. — 2003. — № 4 (14). — С. 76.

как помним по источнику XV в., может быть отождествлена с писаной апостолом Лукой Одигитрией-Путеводительницей»⁷⁹.

Кінцевою метою Андрія Боголюбського було домогтися незалежності у церковній сфері: «хощу бо сей град обновити митропольею, да будет сей град великое княженъе и глава всем»⁸⁰. Відмовившись прийняти призначеного київським митрополитом єпископа Лева, Андрій хотів поставити на його місце у Володимирі власного ставленика — святителя Федора.

Для обґрунтування прав Володимира на унезалежнення його церковної організації тамтешнім книжникам важливим уявлялось довести тяглість християнської традиції на землях Північно-Східної Русі від часів Володимира Великого. Останній проголошувався першобудівничим міста Володимира⁸¹, насправді закладеного 1108 р. Володимиром Мономахом. Піднесенню історичного і культурного престижу Володимиро-Суздальщини в очах Візантії могли найкраще прислужитися культи місцевих святих. У пошуках такого престижу — перед спробою перетворити Ростово-Суздальську єпископію в осібну митрополію чи архієпископію з центром у Володимирі — Андрій Боголюбський звернув увагу на особу першого ростовського єпископа-мученика Леонтія, хіротонізованого на єпископську кафедру в 1073/1076 рр. Наприкінці 60-х рр. XII ст. було складене *Житіє* ростовського священномученика, нетлінні мощі якого були виявлені в 1162/1163 рр. під час будівництва нового Успенського собору в Ростові⁸². Із дванадцяти нині відомих редакцій *Житія* Леонтія, тільки пер-

⁷⁹ Плеханова М. Сюжеты и символы Московского царства. — С. 129.

⁸⁰ Патриаршая или Никоновская летопись // ПСРЛ. — Т. 9. — С. 223.

⁸¹ Патриаршая или Никоновская летопись // ПСРЛ. — Т. 9. — С. 209.

⁸² Воронин Н. Н. «Житие» Леонтия Ростовского и византийско-русские отношения второй половины XII в. // Визант. временник. — 1963. — Т. XXII. — С. 23-46.

ша виникла безпосередньо після виявлення мощей. У цій пам'ятці владимирської літератури Леонтій постає не першим ростовським єпископом, вихованцем Києво-Печерського монастиря⁸³, що прийняв мученицьку смерть під час повстання волхвів, а третім з черги (після Федора та Іларіона) грецьким ієрархом, поставленим на ростовську кафедру буцімто самим візантійським патріархом. Укладачі *Житія* Леонтія наголошували також на грецькому походженні святителя: «Съ бе блаженни Царя града роженъ и воспитанъ»⁸⁴. Ця обставина, на їхню думку, повинна була імпонувати грекам.

Хоч канонізація Леонтія відбулася лише 1194 р., Андрій Боголюбський доклад чимало зусиль для популяризації його слави. У своїй резиденції в Боголюбові він спорудив посвячену святому невелику церкву, а в одній із горішніх кімнат вежі на сходах князівського палацу була виписана фреска із зображенням князя навколішки перед Богоматір'ю та Леонтія, що стояв позаду неї. Князь Андрій Боголюбський убачав у володінні мощами цього святого один із засобів для зміцнення і вивищення престижу свого князівства.

«Хотя на Русскую землю никогда не ступала нога апостола, ныне евангельская проповедь достигла и этого далекого ее угла. Поэтому Леонтию следует вознести хвалу как учителю и последователю апостолов: Рим славит апостолов Петра и Павла, Византия — императора Константина, Киев — князя Владимира, а Ростов — равноапостольного Леонтия»⁸⁵.

Коли настав час, Андрій Боголюбський звернувся до константинопольського патріарха з проханням висвятити Федора на митрополита до Владимира. До наших днів це послання,

⁸³ Порівн.: Києво-Печерський патерик. — С. 102.

⁸⁴ Цит. за вид.: Древнерусские предания. — М., 1982. — С. 125.

⁸⁵ Подскальски Г. Теология и богословская литература Киевской Руси. — С. 228-229.

що містило в собі, вочевидь, розгорнуте обґрунтування, необхідне для прийняття такого важливого рішення, не збереглося. Натомість маємо до диспозиції лист-відповідь патріарха Луки Хрисоверха. У ньому, зокрема, зазначається:

«Сказывает же нам писанье твое, иже град Владимир из основания воздвигл еси велик со многом человек, в ней же церкви многы создал еси, не хочещи же его быти под правдами епископы ростовския и суждальския, но обновити е митрополию... а аже отъяти таковой град (Володимир — В. Р.) от правды епископы ростовския и суждальския и быти ему митрополиею, не мощно то есть... — едина епископыа была издавна и един епископ во всей земли той, ставим же по временом священим митрополитом всеа Руси»⁸⁶.

В 1169 р. кар'єра Федора завершилася: Лука Хрисоверг підтвердив виняткове право київського митрополита Константина (Константина II) і наказав поновити Лева на єпископському престолі у Владимирі. Андрій змушений був пристати на це і відправив Федора на митрополичий суд до Києва. Під 1172 р. літопис сповіщає:

«Том же лѣтѣ чюдо сътвори Богъ и святая Богородица новое Володимири городѣ. Изгна Богъ и святая Богородица Володимирская злаго и пронырливаго, и гордаго лествця лживаго владыку Федорьца из Володимира от святоѣ Богородици церкви Златоверхои и о тои вся земля. Нѣ въсхотѣ благословения оудалися от него (*"за то, что он не думал оказывать милость, но преследовал человека бедного и нищего и сокрушенного сердцем, чтобы умертвить его; возлюбил проклятие, — оно и придет на него; не восхотел благословения, — оно и удалится*

⁸⁶ Памятники древнерусского канонического права. Русская историческая библиотека (далі — *РИБ*). — СПб., 1908. — Т. 6. — № 3. — Стб. 63-66.

от него; да облечется проклятием, как ризою, и да войдет оно, как вода, во внутренность его и, как елей, в кости его" (Пс. 108:16-18)) и тако и сѣи нечстивии нѣ въсхотѣ послушати христолюбиваго кнзя Андрѣя, велящю ему ити ставиться къ митрополиту Киеву нѣ въсхотѣ паче же Богу не хотящю его и святоѣ бци извѣрже его изъ земли Ростовскоѣ/ Богъ бо егда хочеть показнити человка отиметь оу него оумъ. Тако же и надъ симъ сътвори Богъ, отя оу него оумъ. Кнзю же о немъ добро мыслящю и добра хотя ему. Съ же не токмо не въсхотѣ поставления от митрополита, но и церкви вси Володимири затвори и ключѣ церковныя взя и не бы звонения ни пѣнія по всему граду, и въ зборнѣи цркви в нѣи же чудотвореная Мати Божия, ина вся/ка/ святни ея к ней же вси крѣстьяне страхомъ пририщют, оутѣху и заступницу имуще тя ицѣления от нея приемлюще душмъ и тѣломъ своимъ, и ту церковь дръзну затворити. И тако Бога разгнѣви и святую Богородицю томъ бо дни изгнанъ быс .месяца мая въ 8 день на память святого Ивана Бгословца. Много пострадаша члвци от него въ держание его, и сель изнебыша, оружья и конь друзии же роботы добыша заточѣнья же и грабления, не токмо простыцемъ но и мнихомъ, игуменомъ и ерѣбемъ безъмилостивъ сый .мучитель другымъ члвкомъ головы порѣзывая и бороды, а другымъ очи выжигаше, и языки вырѣзывая, другыя же распиная по стѣнѣ и муча немилостивнѣ, хотя въсхытити от всех имѣние имѣния бо не бѣ сытъ яко адъ. Посла же его Андрѣи к митрополиту Киеву. Митрополить же Костянтинъ обвини его всеми винами и повелѣ его вести в Песии островъ, и тамо его осѣкоша, и языка оурѣзаша яко злодѣю еретику, и руку правую отсѣкоша и очи ему выняша зане хулу измолви на стую Богородицю»⁸⁷.

Церковна організація, що склалася впродовж віків на давньоруських землях, віддавна розглядалася константинополь-

⁸⁷ Ипатьевская летопись // ПСРЛ. — Т. 2. — Стб. 551-552.

ським патріархатом як непорушна цілісність. Київські митрополити виступали послідовними прихильниками єдності церковної організації усїєї Русі. Ось чому їй не увінчалася успіхом спроба улаштувати у Володимирі-на-Клязьмі автокефальний релігійно-політичний центр, навколо якого могли б об'єднатися землі Північно-Східної Русі у суверенне державне утворення з незалежною від київської ієрархії митрополічною кафедрою⁸⁸. Тенденцію до збереження влади київського митрополита над усіма єпархіями Русі, можливо, відбиває напис на буллі митрополита Константина II, який обіймав київську кафедру від 1167 р.: «*Константин, божией милостью митрополит всея* (виділено мною — В. Р.) *России*»⁸⁹. Це, відсутнє на більш ранніх буллах, нововведення, що з'явилося в титулі київських митрополитів з часів Константина II, очевидно, було своєрідною реакцією на прагнення Андрія Боголюбського до організації осібної митрополічної кафедри.

Отже, підважити авторитет Києва як єдиного митрополічного центру Русі дипломатичним шляхом Андрію не вдалося. Через що, либонь, він і втрутився у збройну боротьбу за Київ, що розгорнулася наприкінці 1168 та весною 1169 р. між смоленськими князями та Мстиславом Ізяславичем. Зорганізувавши воєнно-політичну коаліцію, він здійснив переможний похід на Київ:

«Тои же зимѣ (1168 р. — В. Р.) посла Андрѣи сына своего Мъстислава с полкы своими ись Суждаля на Киевского князя на Мъстислава Изяславич с Ростовци и с Володимирци и съ Суждалци и инѣхъ князии 11 и Бориса Жидиславича, Глѣбѣ ись Переяславля, Дюргевичь Ро-

⁸⁸ Свого часу М. М. Воронін стверджував, що домагання Андрія Боголюбського мали на меті досягнення церковної незалежності не Володимира від Києва, а усїєї Русі від Константинополя (див.: *Воронин Н. Н. Андрей Боголюбский и Лука Хризотерх* (из истории русско-византийских отношений XII в.) // *Визант. временник*. — 1962. — Т. XXI. — С. 29-50).

⁸⁹ *Янин В. Л. Актовые печати Древней Руси X-XV вв.* — Том 1: Печати X — начала XIII в. — М., 1970. — С. 49.

мань и Смоленська, Володимиръ Андрѣиць из Дорогобужа, Рюрик изъ Вручого, Давид изъ Вышегорода, брат его Мстиславъ, Олегъ Святославичъ, Игорь брат его и Всеволодъ Гюргевичъ, Мстиславъ внукъ Гюргевъ»⁹⁰.

Після короткої облоги і штурму Київ було захоплено військами коаліції. Мстислав Ізяславич порятувався втечею. Тим часом місто було піддане нещадному плундруванню:

«...грабиша за 2 дни весь град Подолье и Гору, и монастыри, и Софью и Десятинную Богородицю. И не бысть попилования никомуже ни откудуже: церквамъ горящимъ, крестьяномъ оубиваемомъ, другимъ вяжаемым, жены ведоми быша в плѣн, разлучаеми нужею от мужии своих, младенци рыдаху зряще материи своих. И взяша имѣнья множество и церкви обнажиша иконами, и книгами, и ризами, и колоколы изнесоша... и вся святыни взята»⁹¹.

Сам Андрій Юрійович всупереч усталеній практиці не приїхав до Києва, посадовивши натомість на київському престолі свого *стрия* (дядю) Гліба. Від часів С. М. Соловйова⁹², цей прецедент у науковій літературі деякі вчені й досі потрактовують як остаточну втрату Києвом свого столичного статусу. Наприклад, Ю. О. Лимонов стверджує:

«Київ из символа всего государства, обладание которым давало возможность получить титул великого князя, т. е., другими словами, стать верховным сюзереном всех феодальных властителей Древней Руси, превратился в обыкновенный, совершенно заурядный объект вассального держания. А Глеб, князь Киева, стал зависимым испол-

⁹⁰ Ипатьевская летопись // ПСРЛ. — Т. 2. — Стб. 543-544.

⁹¹ Ипатьевская летопись // ПСРЛ. — Т. 2. — Стб. 545.

⁹² Соловьев С. М. История России с древнейших времен. — М. 1959. — Кн. 1.

нителем чужої волі не тільки фактично, а й номінально. Он був вассалом другого феодалного властителя. Сюзерен Глеба сидел в Боголюбове»⁹³.

На мій погляд, у цих подіях слід вбачати не втрату Києвом ореолу столиці Руської землі, адже *de jure* і *de facto* він продовжував залишатися митрополитичим осідком, центром усієї церковної організації й духовним зосередженням богохранимого царства. Згубні для Києва дії Андрія Боголюбського демонструють скоріше «*відчуженість між суздальською Північчю та кийвським Півднем і одночасне падіння ваги Києва в очах цієї Півночі*»⁹⁴.

Оці амбіції владимиристо-суздальського князя знайшли своє ідеологічне обґрунтування у літературі. Вельми симптоматичним у цьому зв'язку стала й поява у XII ст. на Суздальщині ще одного літературного твору відповідного спрямування — «*Слова о царє Даріане (Адоріяне)*». У ньому йдеться про те, як у старожитні часи один цар, маючи надто високу думку про себе, звелів

«*боярам своим звати ся Богом, и не восхотяша бояре его звати Богом. И отвеша царю: "мниши в сердце своем, яко не было Бога прежде тебя. Аще призовем тя вышним царем в царех, егда же приимеши вышний Єрусалим и святая святых". Он же причинився и собра воя многи и шед взя Єрусалим и возвратися вспять*»⁹⁵.

Після чого з аналогічною вимогою цар звернувся до трьох «*філософів*», які, однак, під різними приводами також відмо-

⁹³ Лимонов Ю. А. Владимиро-Суздальская Русь: очерки социально-политической истории. — С. 73.

⁹⁴ Шевченко І. Владимиро-Суздальське князівство як суперник та епігон Києва // Шевченко І. Україна між Сходом і Заходом. Нариси з історії культури до початку XVIII. — Львів, 2001. — С. 66.

⁹⁵ Памятники старинной русской литературы, изд. Г. Кушелевым-Безбородко. — СПб., 1862. — Вып. 3. — С. 58.

вилися називати його Богом. Підтримую думку тих дослідників, які співвідносять символічні елементи цього твору з політичною діяльністю Андрія Боголюбського⁹⁶, спрямованою на розширення своїх владних повноважень в межах, які відкривала перспектива встановлення ідеологічної супрематії Володимира над Києвом-Єрусалимом.

Політичні й ідеологічні амбіції Андрія Боголюбського відбиває і некролог князя, вміщений в Іпатіївському літописі під 1175 р.:

«...сьи благовѣнныи и христолюбивыи князь Аньдрѣи от млады верьсты Христа возлюбивъ и пречистую его Матерь смыслъ оставивъ и оум, яко полату красну душу оукрасивъ всими добрыми нравы уподобився царю Соломану яко дом Господу Богу и церковь преславу святыя Богородица Рождества посредѣ города камену создавъ Боголюбомъ и оудиви ю паче всих церкви подобна тоѣ Святая Святых юже бѣ Соломон царь премудрый создал»⁹⁷.

Відтак, за задумом Андрія Боголюбського, Володимир мав стати Новим Києвом/Єрусалимом, краса і велич якого повинна була затьмарити авторитет і святість Києва. Паралелізм Володимира і Києва покликаний був уподібнити Андрія Боголюбського хрестителю Русі — Володимирі Святому⁹⁸. Подібно фундатору «богохранимої» Київської держави, Андрій уподібнюється біблійному царю Соломону, який був неперевершеним взірцем середньовічного державця — «наймудрішим із царів». У молитві, приписуваній Андрію Боголюб-

⁹⁶ Рыбаков Б. А. Русские летописцы и автор «Слова о полку Игореве». — М., 1972. — С. 88; Лимонов Ю. А. Владимир-Суздальская Русь: очерки социально-политической истории. — С. 75.

⁹⁷ Ипатьевская летопись // ПСРЛ. — Т. 2. — Стб. 580-581.

⁹⁸ Успенский Б. А. Царь и патриарх. Харизма власти в России (Византийская модель и ее русское переосмысление). — М., 1998. — С. 309.

ському, автором *Сказання* про встановлення празника Спаса простежуються мотиви молитви Володимира Великого, виголошеної у новозбудованій ним церкві Богородиці Десятинної у Києві:

«Господи, призри с высоты небесне и виждь и посети виноград своего сверши еже насади десница твоя святаяа всех бо очи владыко на тя уповають твоея милости и щедроты чающе хвалы и нение славы твоеи всылая прослави сам славою уповающих на тя многоименного бога и Спаса нашего ты бо престол неба имеа подножию землю (Исайа, 66:1) призри милостивыми своими очима на вся люди уповающаа на тя и на пречистую твою Матерь и на вся святых твоя иже пострадаша за имя твое о нас грешных тебе моления приносящих»⁹⁹.

Уявлення про Андрія Боголюбського як про святого фундатора і будівничого Русі-Росії належать, як показала М. Б. Плюханова, до другої половини XVI-XVII ст.:

*«В исторической картине, отождествляющей Русь с Московским царством, Андрей Боголюбский, уехавший из Киева на Северо-Восток и увезший туда киевскую икону, состоявший в переписке с византийским императором об установлении митрополии, конечно является ключевой фигурой. И не только книжники-историографы XVII в., завершившие создание концепции тождества Руси и Москвы, но и последующие русские историки, в силу своей склонности к этой же концепции, сохраняли и развивали миф об Андрее Боголюбском»*¹⁰⁰.

Стараннями середньовічних книжників-історіографів, місту Владимиру таки вдалося, нехай і у віддаленій перспективі,

⁹⁹ Забелин И. Е. Следы литературного труда Андрея Боголюбского. — С. 47.

¹⁰⁰ Плюханова М. Сюжеты и символы Московского царства. — С. 55.

утвердиться у суспільній свідомості святим, рівночасним Києву — другому Єрусалиму — містом. Цьому, з-поміж іншого, сприяло перенесення у 1299 р. митрополичої кафедри з Києва до Володимира¹⁰¹, узаконене 1354 р. рішенням патріаршого синоду:

«...так как этот город сильно пострадал от смут и беспорядков настоящего времени и от страшного напора соседних Аламанов и пришел в крайне бедственное состояние, то святительски предстоятельствующие на Руси, имея здесь не такую паству, какая им приличествовала, но сравнительно с прежними временами весьма недостаточную, так что им не доставало необходимых средств содержания, переселились отсюда в подчиненную им святейшую епископию владимирскую»¹⁰².

В історичній і політичній свідомості XVII ст. натомість, ця подія співвідносилась з епохою Володимира Святославича, якому і приписується перенесення митрополичого престолу із Києва до заснованого буцімто ним же міста Володимира відразу після хрещення Русі. Так, у *Синописі* — вельми популярному тоді історичному творі, що приписується Інокентію Гізелю (від 1656 р. — архімандрит Києво-Печерської лаври) стверджується, що Володимир

«...пойде с Кіева въ страны Суждалскія, и Ростовскія, и заложи тамо Градъ надъ Рѣкою Клязмою, и нарече его первымъ своимъ именемъ Владиміръ, в онѣ же бѣ и Престоль свой Царскій с Кіева принесль»¹⁰³.

¹⁰¹ Див.: Лаврентьевская летопись // *ПСРЛ*. — Т. 1. — Стб. 485; Патриаршая или Никоновская летопись // *ПСРЛ*. — Т. 10. — С. 172.

¹⁰² *РИБ*. — Т. 6. — Прил. № 12. — Стб. 64-66.

¹⁰³ *Sinopsis*, Kiev 1681. Facsimile mit einer Einleitung von H. Rothe. — Köln; Wien, 1983. — Л. 43 об. — 44.

Так само й літописна повість «*Про нашестя Едігея*», вміщена у складі Рогожського літописця називає Володимир першопрестольним градом Руської землі і, що вельми прикметно, *матір'ю градам*:

«...многославный Володимеръ, еже есть столь земля Русскыя и градъ Пречистыя Богоматери, въ немъ же и князи велицїи Русстїи первосѣданїе и столь земля Русскыя прїемлють, иже великыи князь всея Руси наименовається, ту бо первую честь прїемлеть... многославный Володимеръ, *мати градомъ*»¹⁰⁴.

Таке усвідомлення призначення Володимира приходить після монголо-татарського нашестя. Ідея Володимира — Нового Єрусалиму осмислюється у тогочасних писемних пам'ятках через спогади про Батиеве нашестя і загибель міста:

«Осироте бо тогда, и обьнища великая наша Руская земля, и отьяся слава и честь ея... и предана бысть, *яко Іерусалим* в наказание Навходоносору, царю Вавилонскому, яко да тем смиритца и от того времени обложися»¹⁰⁵.

У цьому зв'язку слід зазначити, що владимиристо-суздальські літописи до кінця XIII ст. не застосовували до своїх земель назви «Русь». *Руссю* вони називали землі Середнього Подніпров'я з центром у Києві. За спостереженнями І. І. Шевченка суздальські князі почали називатися *руськими* князями лише від 1270-х років¹⁰⁶. Варто також зауважити, що північно-східні слов'яни тільки наприкінці XIII-XIV ст. все більш по-

¹⁰⁴ Рогожский летописец. Тверской сборник // *ПСРЛ*. — Т. 15. — М., 2000. — Стб. 181. Порівн.: Московский летописный свод конца XV в. // *ПСРЛ*. — Т. 25.

¹⁰⁵ История о Казанском царстве (Казанский летописец) // *ПСРЛ*. — Т. 19. — СПб., 1903. — Стб. 195.

¹⁰⁶ Шевченко І. Владимиро-Суздальське князівство як суперник та епігон Києва. — С. 64.

слідовно і вагоміше стали пов'язувати себе з Руссю. При цьому, Владимиро-Суздальська земля ототожнювала з *Руссю* тільки себе¹⁰⁷. Очевидно, це було пов'язано з феноменологією поняття «святої Русі». Натомість для польського хроніста XV ст. Яна Длугоша Русь — це *Русь Київська* з її доповненням Великим Новгородом на пограниччі цієї країни. За спостереженням Олександра Гейштора, на сторінках *Історії* Длугоша назва Москви вперше з'являється під 1406 р. в литовському контексті, і в подальшому не раз згадується як *terra Mosquitarum, regio Mosquensis*, однак ніколи як Русь¹⁰⁸.

III.3. Поміж «Другим Києвом» та «Третім Римом»

Перенесення митрополичої кафедри із Владимира до Москви було пов'язане із діяльністю святителя Петра Ратенського — митрополита київського і всієї Русі (1308-1326 рр.). Його справедливо називають у літературі *архітектором суспрематії Москви* в руських справах церковних¹⁰⁹.

«...пришед святыи в приснословущий град Москву, еще малу суццу и не многонародну. В том же граде бльше князь Иоанн, сын великого князя Данила, внук блаженного и великого князя Александра Невского, его же видев святитель Христов Петр в православии сияюща, и во всех добрых делах цветуща, zelo возлюби его святыи. И начать больши иных мест жити святыи в том граде. И по сем святыи повелевает князю церковь каменну воздвигнути, во имя святыя Богородицы. И пророче князю:

¹⁰⁷ Флоря Б. Н. Исторические судьбы Руси и этническое самосознание восточных славян в XII-XV веках // Славяноведение. — 1993. — № 2. — С. 64.

¹⁰⁸ Gieysztor Aleksander. Obraz Rusi w Polsce średniowiecznej // Культурные связи России и Польши XI-XX вв. — М., 1998. — С. 11.

¹⁰⁹ Седова Р. А. Рукописная традиция «Жития Петра» в редакции митрополита Киприана // ТОДРЛ. — 1983. — Т. 37. — С. 256-268.

"аще мене сыне послушаеши, и храм Пресвятыя Богородици воздвигнеши во своем граде, сам прославишася паче иных князей, и сынове и внуци твои и род; и град сей славен будет во всех градах российских (виділено мною — В. Р.), и святители поживут в нем, и възьдут руки его на плещу враг его, и прославится Бог в нем; еще же и мои кости положени будут"»¹¹⁰.

Після остаточного облаштування у 1322 р. митрополичого двору на Боровицькому пагорбі, 4 серпня 1326 р. тут було закладено храм Успіння Богоматері. У відповідності до усталеної християнської традиції його було освячено 14 серпня 1327 р. — в той самий день, що і Успенський собор у Володимирі та Успенський собор Києво-Печерського монастиря. До цього слід додати, що і у своїх архітектурних формах московський Успенський собор повторював київський і володимирський першообраз¹¹¹. В такий спосіб Москва демонструвала ідейну тяглість і династично-державну спадкоємність державної влади від Києва і Володимира. Зберігши у своїй юрисдикції Київ і Володимир, Петро вважав своїми кафедральними соборами три храми: Святу Софію у Києві, Успенським собор у Володимирі і новозбудований Успенський собор московського Кремля¹¹². Отже, фактично, митрополит Петро очолював дві єпархії — Київську і Володимирську.

¹¹⁰ Св. Петр митрополит московский и всея Руси чудотворец. Проложное житие // Памятники древнерусской церковно-учительной литературы / Под ред. А. И. Пономарева. — СПб., 1896. — Вып. 2: Славяно-русский пролог. — Ч. 1. — С. 71.

¹¹¹ Цей храм проіснував без малого півтора століття. На місці підупалоного храму за Івана III архітектором Фіораванті було збудовано 1470 р. монументальний Успенський собор, взірцем якому знову слугувала архітектура Володимира (див.: Павлинов А. М. Московский Успенский собор // Археологические известия и заметки, издаваемые императорским Московским археологическим обществом. — М., 1895. — № 1. — С. 8-10).

¹¹² Мейендорф И. Византия и Московская Русь. Очерк по истории церковных и культурных связей в XIV веке. — Paris, 1990. — С. 100.

Похований поблизу вітваря у цьому соборі Петро став першим московським святим:

«согласие Константинополя на причтение Петра к лику святых явилось свидетельством постепенного признания Москвы как центра митрополии и санкцией на ее возвышение, что немедленно было использовано для обоснования новой роли будущей столицы»¹¹³.

Російська історіографія ХІХ ст. убачала в перенесенні митрополичої кафедри з Києва до Владимира і в Москву закономірний наслідок плину історичного процесу переміщення центру державної влади Русі. Такий концептуальний погляд на спадкоємство Київської Русі Московським царством був закладений ще у *Синописі*, який пов'язував перенесення престолу з Владимира до Москви з діяльністю московського князя Івана Даниловича:

«И тако Величеством славы Престола Княженія от Владимира Града в Москву Град пренесе. И тако Величеством славы Престола Княженія от Владимира Града пренесеннаго, богоспасаемый Градъ Москва прославися»¹¹⁴.

Бажаючи утримати єдність Руської митрополії візантійські патріархи демонструють великий інтерес до символічного значення Києва в титулатурі руських митрополитів. Патріарша грамота 1354 р., визначаючи для руського митрополита і його наступників Владимир як *«постоянное и во веки неотъемлемое место жительства»*, водночас проголошувала Київ,

*«собственным престолом и **первым** (виділено мною — В. Р.) **седалищем архирейским, а после него и вместе с***

¹¹³ Щапов Я. Н. Политические концепции о месте страны в мире // ДГ. — 1987. — М., 1989. — С. 165.

¹¹⁴ *Sinopsis*, Kiev 1681. — Л. 9.

ним святейшая епископии владимирская была бы вторым седалищем и местом постоянного пребывания и упокоения митрополитов»¹¹⁵.

Незважаючи на те, де б після монголо-татарської інвазії не резидували митрополити Русі, до середини XV ст. вони продовжували найменуватися *київськими*. В уяві православних слов'ян київська соборна церква св. Софії залишалася *матір'ю усім церквам руським*. Наприклад, *Никонівський літопис*, описуючи другий приїзд у 1382 р. до Києва невизнаного московським князем Дмитром Івановичем митрополита Кипріяна, зокрема, стверджує:

«И тако Киприанъ митрополить всея Русии тоѣ же осени съ Москвы отъиде въ Кіевъ... И пришедь въ Кіевъ на свое мѣсто митрополское къ соборнѣй церкви Кіевской, матери всѣмъ церквамъ Рускимъ (виділено мною — В. Р.), и пріать бысть митрополить отъ всѣхъ с многою честію, и срѣтиша его далече отъ града со кресты и князи, и бояре. И велможи, и народи мнози, съ радостію и съ честію многою»¹¹⁶.

Між тим, суперечливий перебіг невідворотних політичних, культурних та етнічних процесів розшарування/розділення Великої і Малої Русі поставили Візантію перед складним вибором між двома «*Росіями*». І вибір цей було зроблено на користь Москви. На думку І. Меєндорфа, у промосковській орієнтації, що її виказував візантійський патріархат, йшлося зовсім не про користолюбство чи продажність греків:

«Великий князь московский был православным, поэтому предпочтительнее было, чтобы он, а не языческие пра-

¹¹⁵ РИБ. — Т. 6. — Прил. № 12. — Стб. 67-70.

¹¹⁶ Патриаршая или Никоновская летопись // ПСРЛ. — Т. 11. — С. 81-82.

вители Литвы, стал наследником древнего Киева. Конечно, "огнепоклонник" Ольгерд тоже изъявлял желание принять греческое православие, но тут настораживающим моментом были происки латинских миссионеров (в правление Гедимины они почти добились успеха) в Литве. Все это делало Москву более надежным местом пребывания митрополита "всех Руси". Кроме того, северная Русь была отзывчивее на религиозное и культурное влияние Византии: под эгидой Ивана Калиты и его преемников процветали монашество, религиозное искусство и литература, а западная и южная Русь такого расцвета не переживали со времени Ярослава. Наконец, что важнее всего, лояльность Москвы по отношению к Золотой Орде (до 1370 года) совпадала с византийской политикой эпохи Палеологов, основанной на дружбе с татарами. Эта политика удовлетворяла и интересам генуэзских купцов, державших в своих руках черноморскую торговлю и торговые пути Средиземноморья. Митрополиты всея Руси — назначаемые Константинополем, уважаемые ханами и часто посещавшие Золотую Орду — были удобными дипломатическими посредниками для проведения византийских интересов в Восточной Европе. Москва была подходящим пунктом для осуществления их миссии»¹¹⁷.

Від половини XV ст., коли київський і московський митрополічі престоли почали існувати нарізно, московські владики проголошувалися «митрополитами всея Русі» без титула «київський». Так, новопоставлений 1461 р. митрополит *всея Русі* Фотій вже не мав цього титула.

За спостереженнями італійського славіста Джанфранко Джираудо, терміни *київський і московський*

¹¹⁷ *Мейендорф И.* Византия и Московская Русь. Очерк по истории церковных и культурных связей в XIV веке. — С. 323-324.

«противопоставляются друг другу только с середины XV в. как в церковном, так и в политическом отношении, только в политическом — с первой половины XIV в. противопоставляются термины киевский и владимирский...это противопоставление не означает ни разрыва, ни наличия нескольких враждующих друг с другом династий, но намекает только на то, что тот или другой город и его князь имеют право на все наследие киевского крещения (под покровительством Константинополя или Рима) и на осуществление политической и религиозной миссии Руси»¹¹⁸.

Для московської церковно-політичної еліти, так само, як раніше для Києва, Візантійська імперія уявлялася джерелом «всякого благочестия» і навчателькою «законодательства и освящения»¹¹⁹. У другій половині XV ст., після завоювання османами Балкан і падіння Константинополя, Московська Русь залишилась останньою незалежною країною православного світу. Ці політичні реалії й покликали до життя ідею її духовної першості:

«Греческое царство пало вследствие отчуждения царя и патриарха от веры. Но Русь сохранила благочестие, осталась с ним единственная во всем мире. Она наполнена наибольшей святостью, ей очевидно предпослано особое назначение, она пользуется особым покровительством Господа и святых Его»¹²⁰.

¹¹⁸ *Джирардо Дж.* «Русское» настоящее и прошедшее в творчестве Иннокентия Гизеля // *Mediaevalia Ucrainica: ментальність та історія ідей.* — К., 1992. — Том I. — С. 97.

¹¹⁹ *РИБ.* — Т. 6. — Прил. № 5. — Стб. 25-26.

¹²⁰ *Соловьев А. В.* Святая Русь (очерк развития религиозно-общественной идеи) // *Сборник Русского археологического общества в Королевстве С. Х. С.* — Белград, 1927. — Т. 1. — С. 84.

Переживши фатальний для усіх християн 7000 (1492) р., коли очікувався кінець світу, тамтешні книжники звертають свої помисли до пошуків нової ролі і призначення Москви. У ключовій пам'ятці московської книжності другої половини XV ст. *«Изложении пасхалии на осьмую тысячу лет»* митрополита Зосими, зокрема, московський великий князь уподібнюється Константину Великому і першохрестителю Русі Володимиру — другому Константину, а Москва проголошується «новим Константинополем»:

«прослави Бог православного перваго царя Константина и показа ему свыше на небеси знамение честнаго креста, одоление и победу на врагы, якоже и бысть; он же приат скипетр, непобедимо оружие — православную веру Христову, и побежаа вся врагы, и покори под нози свои вся съпостаты, и веру православную Христову утверди, по апостольским преданиемь, и еретичь ствующих на православную веру отгна, яко волкы, и наречен бысть равен Апостолом. И Божиєю волею створи град в имя свое и нарече и град Констянтин, еже есть Царьград, и наречеса Новый Рим: и болма простреса православнаа вера Христова по всей земли. По сих же летех избра себе Господь Бог от идолопоклонник съсуд чист, благоверного и христолюбивого великого князя Владимира киевского и всея Руси, иже испытав о верах, и приим от Констянтина града, яко щит непобедим в сердци си, православную веру Христову и крестися святым крещением в имя Отца и Сына и Святого Духа, идолы же съкруши и неверныя в веру приведе, и просвети всю русскую землю святым крещением, и приемь от Бога оружие непобедимо, одоление на врагы, и покори под нозе свои вся съпостаты, и утверди православную веру, яже в Христа Бога, и наречен *бысть второй Констянтин* (тут і далі виділено мною — В. Р.). И ныне же, в последняя сиа лета, якоже и в перваа, прослави Бог сродника его, иже в православии просиавшаго, благоверного и христолюбиваго великого князя Ивана Васильвича, государя и само-

держца всея Руси, *новаго царя Константина новому граду Константину — Москве*, и всей русской земли и иным многим землям государя, якоже и Господь рече: "прославляющих мя прославлю". И прославмся имя его и слава по всей вселеней, и предасть ему Господь Бог скипетр, непобедимооружие нався врагы»

За спостереженнями І. В. Тихонюка, у первісній версії «*Изложения пасхалий*» Константинополь називається не «новим Римом», а «новим Єрусалимом», і це визначає відповідне сприйняття Москви.

«Появление в тексте "Изложения пасхалий" уподобления Москвы городу Риму представляется нам позднейшей, по прошествии 3-4 лет, попыткой исправить идейную направленность предисловия к пасхалии. Это исправление было продиктовано важными мотивами, за которыми угадываются споры о путях развития идеологии Русского государства, позднее приведшие к возникновению цикла Сказаний о князьях владимирских и официальной теории "Москвы — Третьего Рима"»¹²².

Теорія «Москва — Третій Рим», сформульована у московській словесності у 20-х рр. XVI ст.¹²³, не була антиномією єрусалимській ідеї. Релігійно-історичну орієнтованість на неї Москви демонструє, зокрема, *Повесть на стретение чудотворного образа пречистыя Владычица наша Богородица*, створена з нагоди перенесення до Москви ікони Божої Матері під час нашестя Тамерлана в 1395 р. Уславлюючи появу

¹²¹ РИБ. — Т. 6. — Прил. № 118. — Стб. 797-799.

¹²² Тихонюк І. А. «Изложение пасхалии» митрополита Зосими // Исследования по источниковедению истории СССР XIII-XVIII вв. — М., 1986. — С. 55.

¹²³ Див.: Синицина Н. В. Третий Рим: истоки и эволюция русской средневековой концепции (XV-XVI вв.). — М., 1998. — 416 с.

чудотворного образу Божої Матері у Москві, автор цього твору звертається до неї з такими промовистими словами:

«Ты о владычице Богородице, днесь насъ недостойныхъ сподобила еси видѣти сий святыи твой образ и поклонитися еме, упование непостыдно имуще, яко благоволила еси древле преже преити отъ Палестины, и отъ Византия, и отъ Киева, и отъ Владимиря. Нынѣ же здѣ съ нами, смиренными, в вѣкы буди, милуя и спасаая насъ... и заступающи и съхраняющи царствующий градъ Москву»¹²⁴.

У тогочасній свідомості ця чудотворна ікона виступала, як уже зазначалося, аналогом skinii Заповіту, що супроводжувала обраний народ в Землю обітовану, символом Святої землі. Продовжуючи давню релігійно-політичну традицію, започатковану київськими мислителями, московські книжники проголосили Русь — Росією, «Новим Ізраїлем», «Сіоном царством», яке «Владика Христос уподобил ветхой державе противу Иерусалиму, страной обетованной»¹²⁵. У своєму *Посланні* великому князю на Угру ростовський архієпископ Вассіан, розмірковуючи про долю *синів Ізраєлевих* також імпліцитно ототожнює Московське князівство з «новим Ізраїлем»¹²⁶.

Пізнішу заміну вислову «новий Єрусалим» на «новий Рим» в *Изложении пасхалии* Ю. М. Лотман і Б. О. Успенський пов'язували з розпадом символу Візантії на два символічних образи: конфесійний і світсько-політичний:

¹²⁴ Патриаршая или Никоновская летопись // *ПСРЛ*. — Т. 11. — С. 251-252.

¹²⁵ Цит. за виданням: *Ефимов Н. И.* «Русь — новый Израиль». Теократическая идеология священного православия в допетровской письменности. — Казань, 1912. — С. 44.

¹²⁶ Див.: Софийская летопись // *ПСРЛ*. — Т. 6. — С. 225-227.

«Константинополь понимается как новый Иерусалим — святой теократический город и вместе с тем как новый Рим — имперская, государственная столица мира. Обе эти идеи и находят воплощение в осмыслении Москвы как нового Константинополя или третьего Рима, которое появляется после падения Византийской империи. Существенно при этом, что покорение Константинополя турками (1453) приблизительно совпадает с окончательным свержением в России татарского господства (1480); оба эти события естественно связываются на Руси, истолковываясь как перемещение центра мировой святости — в то время, как в Византии имеет место торжество мусульманства над православием, в России совершается обратное; т. е торжество православия над мусульманством... В условиях средневековой идеологии, когда только за носителями истинной веры признается право на истинное бытие, другие народы оказываются как бы несуществующими; таким образом, глава Московского государства оказывается на языке этих понятий властителем всего мира. В этих условиях политический и конфессиональный аспекты доктрины "Москва — Третий Рим" соединяются в общем теократическом значении»¹²⁷.

Більш переконливою видається мені інтерпретація заміни в *Изложении пасхалии* імені «Єрусалим» на «Рим», запропонована М. Б. Плюхановою. На думку дослідниці,

«в византийско-славянском православном мире, особенно в позднюю эпоху его существования, вообще не могло быть чисто светской имперской идеи. Римская идея ре-

¹²⁷ Лотман Ю. М., Успенский Б. А. Отзвуки концепции «Москва — Третий Рим» в идеологии Петра Первого (к проблеме средневековой традиции в культуре барокко) // Художественный язык средневековья. — М., 1982. — С. 238. Порівн.: Успенский Б. А. Восприятие истории в Древней Руси и доктрина «Москва — Третий Рим» // Успенский Б. А. Избранные труды. — М., 1996. — Т. I. — С. 87.

лигиозна как и иерусалимская, ко времени Зосимы она давно уже принадлежит церковному Преданию, эсхатологии. Соотношение этих идей чрезвычайно сложно и не может быть описано как дуальная модель. В частности, для анализа этого соотношения должна учитываться роль ветхозаветной ретроспективы, большая или меньшая литургическая или религиозно-историческая ориентированность образов в их разных употреблениях и пр. В случае с заменой в "Изложении пасхалии" вызвала сомнение, по нашему мнению, ориентация на иерусалимскую модель после падения Царьграда и на фоне споров о конце времен, в этот момент она могла иметь оттенок неблагоприятия: Иерусалим мог погибать в ходе времени, Римское же царство, по эсхатологическому учению, должно было длиться до конца времен»¹²⁸.

Відтак, формула «Москва — Третій Рим» — це не теорія чи доктрина, а есхатологічна перспектива: Московське царство є останнім оплотом християнства і запорука урятування всього православного люду.

З активізацією у творах московських книжників другої половини XV ст. пошуків спадкоємності Московю слави християнських сакральних центрів правовірного світу, неминуче посилювався інтерес до ідеологічної спадщини Київської Русі. Початки московських претензій на *київську спадщину*, заснованих на безперервності династичної наступності Рюриковичів, на теорії *translatio* Київ — Владимир — Москва сягають, як показав Я. Пеленський, другої половини XV ст.¹²⁹ Першою пам'яткою, що, на думку вченого, стверджує безпосередню та безперервну династичну єдність між Києвом та

¹²⁸ Плюханова М. Б. О традициях Софийских и Успенских церквей в русских землях до XVI века // Лотмановский сборник. — М, 1997. — № 2. — С. 506.

¹²⁹ Pelenski J. The Contest for the Legacy of Kievan Rus'. — New York, 1998. — P. 77-102, 117-130.

Москвою, було *«Житіє Дмитрія Донського»*, складене не раніше Флорентійського собору та падіння Константинополя. Подальший розвиток цієї теорії дослідник убачає в літописній *Повісті* про новгородців та владику Філофея, включену у *Московський звід* 1472 р. У протистоянні ж з Литвою за володіння давньоруськими землями Москва наголошувала не тільки на династичному звязку з київськими князями, але й на твердженні, що вона є «Другим Києвом». За спостереженнями Я. Пеленського, теза «Москва — другий Київ» була гранично чітко сформульована у пам'ятці московської публіцистики середини 1560-х рр. — *Казанській історії*:

«И восия нынѣ стольный преславный градъ Москва, вторыи Киевъ; не усрамлюся же и не буду виновенъ нареци того и третем новым великим Римъ, провосиявше въ последняя лѣта, яко великое солнце, въ велицеи нашей Рустей земли»¹³⁰.

Називаючи теорію «Москва — другий Київ» *компромісною*, О. В. Русина стверджує, що

*«маніфестації цієї теорії в джерелах мінімальні — так, що навіть такий компетентний дослідник, як Чарльз Гальперин в одній із своїх праць зауважив, що вказана ідея ніколи не була висловлена експліцитно. Однак це не зовсім так — і в цьому нас переконує текст "Казанської історії"... Як бачимо, у цьому невеликому фрагменті "співіснують" дві ідеї translatio: "Москва — другий Київ" та "Москва — третій Рим"»*¹³¹.

¹³⁰ История о Казанском царстве (Казанский летописец) // ПСРЛ. — Т. 19. — Стб. 9.

¹³¹ Русина О. Київ як sancta civitas у московській ідеології та політичній практиці XIV-XVI ст. // «Істину встановлює суд історії» / Збірник на пошану Федора Павловича Шевченка. — Том. 2: Наукові студії. — К., 2004. — С. 176.

Однак з наведеного вище літописного тексту випливає, що у такому «співіснуванні» двох ідей *translatio* віддавалась перевага першій з них. Уподібнення Москви Києву — «Другому Єрусалиму» — простежується також і в застосуванні у московській словесності одного із епітетів Києва — *матір градам*¹³². У літописному *Сказанні* «О Московском взятии от царя Тактамышша и о пленении земля Русьская» розорення Москви осмислюється у тих же топосах, що і київська катастрофа 1203 р.:

«Боже! приидоша языци в достояние Твое, оскверниша церковь Твою; положиша трупия раб твоих брашно птицам небесным, плоти преподобных твоих зверем земным, пролияша кровь их аки воду»¹³³.

Своєрідною маніфестацією відданості Москви цій ідеї є включення київської топоніміки у градобудівельну семантику міського простору. Так, між долиною р. Москви і потічка Чортория (так називається рукав Дніпра на лівому його березі поблизу Києва) на давніх планах міста можна розгледіти останець під назвою *Києвець*¹³⁴. На думку М. П. Кудрявцева,

*«перенос или повтор топонимики Киева ("Києвец", "Черторий") и привязка к ним элементов, характерных для древнерусских столиц, способствовали как бы окончательному утверждению Москвы в чине общерусской столицы»*¹³⁵.

¹³² Див.: Временник дьяка Ивана Тимофеева // *РИБ*. — Т. XIII. — Вып. I. — Л., 1925. — Стб. 438.

¹³³ Софийская летопись // *ПСРЛ*. — Т. 6. — С. 102. Порівн.: Суздальская летопись по Лаврентьевскому списку // *ПСРЛ*. — Т. 1. — Стб. 418-419.

¹³⁴ *Кудрявцев М. П.* Москва — Третий Рим: историко-градостроительное исследование. — М., 1994. — С. 195.

¹³⁵ *Кудрявцев М. П.* Указ. соч. — С. 226.

У московській політичній думці та ідеології міцно укорінилося усвідомлення генетичного зв'язку з давньоруською Київською державою та її *київськими* князями. Одним із промовистих прикладів такого усвідомлення може слугувати так званий Мономахів трон, зведений 1551 р. в Успенському соборі Московського Кремля для першого російського царя Івана Грозного. Цю кубоподібну споруду прикрашали чотири барельєфні панно, монументальні композиції яких відтворюють епізоди виправи Володимира Мономаха проти Візантії, його перемогу у Фракії над військами візантійського імператора Константина Мономаха та передачу останнім (дарма, що той помер за 58 років до сходження Володимира Мономаха на київський престол) київському князю царських регалій¹³⁶. Усвідомлення зв'язку з Києвом, київської теми в народній самосвідомості населення Північно-Східної Русі виявлялося, як засвідчують матеріали спеціальних досліджень, також і у поширенні процесів циклізації епічних сюжетів і билинних героїв навколо Києва і двору князя Володимира Святославича¹³⁷.

Згадуваний всею О. В. Русиною Чарльз Гальперин проникливо розпізнав у ранній московській політичній думці два образи Києва — «історичного» та «сучасного» міста:

«Якщо єдиною ідеологічною функцією історичного Києва було передати ідеологічну спадщину Москві, то, здійснивши це, історичний Київ не мав жодного ідеологічного raison d'être. Логічно він припинив своє існування. Саме через це історичний Київ застиг у часі, тобто залишився поза часом і змінами, як будь-яка частина історії, що належить до класичного минулого або

¹³⁶ Соколова И. М. Мономахов трон. Царское место Успенского собора Московского Кремля. — М., 2001. — С. 38-52.

¹³⁷ Лихачев Д. С. Летописные известия об Александре Поповиче // ТОДРЛ. — 1949. — Т. 7. — С. 17-21; Рыбаков Б. А. Древняя Русь. Сказания. Былины. Летописи. — М., 1963.

золотої віку. Місто Київ, що існувало в XIV і XV століттях, не мало права на київську спадщину, яка відтепер перебувала не в Києві, а в Москві. Внаслідок цього Велике князівство Литовське, захопивши владу в "сучасному Києві", не здобуло легітимності, що її мали київські князі, і претензії литовців на зверхність серед східних слов'ян на підставі володіння Києвом не мають жодного сенсу. У ранній московській думці "сучасний" Київ не міг існувати й не існував. Отже, між історичним і «сучасним» Києвом не було жодних невідповідностей, адже це просто різні міста, і ставлення до них також різне. Москва імпліцитно стала Новим Києвом, хоча московські джерела й не вживають цієї назви, а Київ на Дніпрі, так само невідомий Старий Київ, залишився в далекій минушині»¹³⁸.

Забуття. Такою була відповідь Московського царства сучасному йому місту Києву.

III.4. «Галич — другий Київ»: середньовічна формула чи історіографічна метафора?

У створених останнім часом синтетичних курсах історії України, період XII — першої половини XIII ст. зазвичай визначається як епоха *Галицько-Волинської держави*¹³⁹. Цей призабутий радянською історіографією термін і поняття до наукового обігу запровадив М. С. Грушевський, який вважав

¹³⁸ Halperin Ch. J. Kiev and Moscow: An Aspect of Early Muscovite Thought // Russian History/Histoire russe. — 1980. — Vol. 7. — Pt. 3. — P. 320 (переклад подається за вид.: Козут Зенон. Династичне чи етнодинастичне царство? Дві ранньомодерні концепції Росії // Козут З. Коріння ідентичності. Студії з ранньомодерної та модерної історії України. — К., 2004. — С. 174).

¹³⁹ Див., наприкл.: Історія України: нове бачення: У 2-х т. — К., 1995. — Т. 1.—С. 95-105.

«нераціональним сполучування старої історії полудневих племен, Київської держави з її суспільно-політичним укладом, правом і культурою, з Володимиро-Московським князівством XIII-XIV ст., так наче се останнє було його продовженням»¹⁴⁰.

Натомість він стверджував, що

«київський період перейшов не у володимиро-московський, а в галицько-волинський XIII в., потім литовсько-польський XIV-XVI в. Володимиро-московська держава не була ані спадкоємницею, ані наступницею Київської, вона виросла на своїм корені і відносини до неї Київської можна б скоріше порівняти, наприклад, до відносин Римської держави до її гальських провінцій, а не пресмства двох періодів у політичній і культурній житті Франції»¹⁴¹.

М. С. Грушевський не обґрунтовував історичну сутність Галицько-Волинської держави, яка, мовлячи його словами,

«зав'язавшись на порозі XIII ст., протягнула в українських землях іще ціле століття по упадку Києва в повній силі традиції великодержавної політики й життя, князівсько-дружинного режиму, суспільно-політичних форм і культури, виробленої Київською державою»¹⁴².

Поділяючи історію України на київський і галицько-волинський періоди, М. С. Грушевський, очевидно, спирався, як зауважив О. П. Толочко, на відмінну від великоруської тра-

¹⁴⁰ Грушевський М. Звичайна схема «русської» історії й справа раціонального укладу історії східного слов'янства // Статті по славянознавству / Под ред. акад. В. И. Ламанского. — СПб., 1904. — С. 299.

¹⁴¹ Грушевський М. Вказана праця. — С. 299.

¹⁴² Грушевський М. С. Історія України-Руси: В 11 т., 12 кн. — К., 1993. — Т. 3. — С. 1.

дицію Іпатіївського зводу, який є об'єднанням київського та галицько-волинського літописань, що сталося не пізніше часів Данила Романовича:

«механічне з'єднання Київського й Галицько-Волинського літописів, що припало на 1200 р., істориками (у тому числі й Грушевським) було сприйнято як момент "переходу" від одного періоду до іншого»¹⁴³.

До цього слід додати, що сповідуючи вірність поглядам свого учителя — В. Б. Антоновича, який пов'язував історію Київської Русі з розвитком українських земель й першим увів до наукового обігу термін «Україна-Русь»¹⁴⁴, М. С. Грушевський своїм синтетичним курсом прагнув легітимізувати саме існування української історії.

Один із учнів М. С. Грушевського, львівський історик С. Томашівський, у своїй популярній праці з історії середньовічної України, написаній у розпал національно-визвольних змагань, беззастережно назвав об'єднане Романом Мстиславичем Галицько-Волинське князівство першою українською національною державою¹⁴⁵. Подібну концепцію тягlosti української історії й державності розвивали з-поміж інших представників державницької школи в українській історіографії Д. Дорошенко, М. Андрусак, М. Кордуба, Н. Полонська-Василенко. Хрестоматійними стали, наприклад, слова Євгена Маланюка, який у своєму історіософському есеї «Нариси з

¹⁴³ Толочко О. Коли перестала існувати «Київська Русь»? Історіографічна доля одного терміну і поняття // Київська старовина. — 1992. — № 6. — С. 12.

¹⁴⁴ Когут Зенон. Формування української національної історіографії // Четвертий міжнародний конгрес українців. Одеса, 26-29 серпня 1999 р. Доповіді та повідомлення. Історія. Частина II. XX століття. — Одеса; Київ; Львів, 1999. — С. 7.

¹⁴⁵ Див.: Томашівський С. Українська історія. Старинні часи і середні віки. — Львів, 1919. — С. 85-89.

історії нашої культури», стверджуючи про втрату Києвом у XIII ст. ореолу столичності, наголошував на тому, що

«західня половина бувшої Київської імперії все більши, силою речей, усамостійнюється в постаті Галицько-Волинської держави. Вона несе політичний та й культурний тягар насліддя Києва ще ціле століття, продовжуючи державність "Руської Землі"»¹⁴⁶.

На схилку того ж XX ст., коли з'явилися принципово нові методологічний та дослідницький інструментарії наукового пошуку, такі погляди принципово не змінилися. Наведу, що називається «навмання», приклад із принагідного збірника тез доповідей та повідомлень наукової конференції «Галицько-Волинська держава: передумови виникнення, історія, культура, традиція» (Галич, 19-21 серпня 1983 р.). Один із її авторів, наприклад, безапеляційно стверджує, що

«з падінням Київської Русі українська державність не зупинилась; вона продовжувала функціонувати на Заході, в умовах Галицько-Волинської держави, в складі якої, за твердженням М. Брайчевського (вельми сумнівним — В. Р.), опинилися всі українські землі разом з Києвом (тут і далі виділено мною — В. Р.), за винятком, хіба що, сплюндрованого татарсько-монгольською навалаю, спустошеного та знелюдненого Лівобережжя. І головне, ця держава була першою державою тільки українського народу, ні від кого не залежною, що засвідчило дальший процес формування нації».

Далі невтомний галицький Наркіс доходить висновку про те, що

¹⁴⁶ Маланюк Є. Книга спостережень. — К., 1995. — С. 113.

*«В Галицько-Волинській державі знайшли вперше в Україні своє втілення такі ідеї, що входять в поняття галицький П'ємонт, а саме: **самостійність і соборність української держави** (виділено мною — В. Р.); орієнтація на передову, цивілізовану Західну Європу; єднання церков; міське самоуправління та інші»¹⁴⁷.*

Більш зваженою, хоча також неприйнятною, на мій погляд, є позиція О. Б. Головка, який стверджує, що

«для об'єданого князівства Романа були характерні певні ознаки держави, а саме наявність державної території, системи державного управління, відповідної ідеології...отже ми маємо всі підстави розглядати політичний комплекс, який контролював князь Роман Мстиславич, а саме території Волині, Галичини, Пониззя (середня течія Дністра), Побужжя ("України") та Київщини як державу, яка потенційно мала шанс трансформуватися в більш стабільну державну структуру»¹⁴⁸.

При цьому цих та й деяких інших науковців не бентежить, що саме слово *держава* до XVII ст. вживалося не у високому значенні, а побутовало лише як одне із визначень верховної влади, було метафорою її царственості і могутності¹⁴⁹. Створене Романом Мстиславичем у 1199-1205 р. Галицько-Волинське об'єднання було, як відзначає М. Ф. Котляр, складовою Києво-Руської держави, яка *«зовсім не припинила свого існу-*

¹⁴⁷ Чануга С. Галицько-Волинська держава — праякорінь західноукраїнського П'ємонту // Галицько-Волинська держава: передумови виникнення, історія, культура, традиції. — Львів, 1993. — С. 129-130.

¹⁴⁸ Головка О. Б. Князь Роман Мстиславич та його доба. Нариси з історії політичного життя Південної Русі XII — початку XIII століття. — К., 2001. — С. 197-198.

¹⁴⁹ Колесов В. В. Мир человека в слове Древней Руси. — Л., 1986. — С. 276.

вання, коли Роман Мстиславич створив своє Галицько-Волинське князівство»¹⁵⁰. Розвиваючи цю думку у монографії «Галицько-Волинська Русь», дослідник справедливо наголошує на тому, що

*«термін "Галицько-Волинська держава" народився в середовищі галицької інтелігенції в ХІХ ст., в умовах панування Австрійської імперії, до складу якої входила Галичина. Терплячі іноземне політичне, соціальне й культурно-національне гноблення, його творці від самого початку вкладали в нього політичний, виразно полемічний зміст — у нас, мовляв, була велика держава, а нині ми маємо коритися чужинцям. Загалом термін "Галицько-Волинська держава" в умовах ХІХ ст. мав прогресивне значення, хоча й не узгоджувався з історичною дійсністю ХІІІ ст.»*¹⁵¹.

Галич напевно був важливим, проте не єдиним осередком давньоруської державності у Південній Русі. Його могутній суперник — Чернігівське князівство — виступало проти експансіоністських планів владими́ро-суздальських і смоленських князів встановити тут свою гегемонію¹⁵². Та й Київ не був зведений до ролі «граничного городка», як вважають деякі історики.

Незважаючи на державну деструкцію Київської Русі й цезуру монгольського завоювання, її столий град залишався найвизначнішим осередком політичного й духовного життя,

¹⁵⁰ Котляр М. Ф. Від Києва до Галича (осередки державності у Південній Русі ХІІ-ХІІІ ст.) // Роль столиці у процесах державотворення: Історичний та сучасний аспекти. Матеріали науково-практичної конференції. — К., 1996. — С. 36.

¹⁵¹ Котляр М. Ф. Галицько-Волинська Русь. — К., 1998. — С. 154.

¹⁵² Коваленко В. Чернігово-Сіверська і Галицько-Волинська землі у ХІІ-ХІІІ ст. (До питання про перші осередки давньоруської державності) // Другий міжнародний конгрес українців (Львів, 22-28 серпня 1993 р.). Доповіді і повідомлення: Історія. — Львів, 1994. — Ч. 1. — С. 20.

центром притягання для усіх земель-князівств Східної Європи. Київський князівський стіл продовжував зберігати своє главенство на Русі впродовж всього XIII — першої третини XIV ст.¹⁵³ В суспільній свідомості Київ залишався не тільки основним політичним і культурним центром, а й центром сакральним, осередком християнського благочестя. Невипадково, гадаю, надсилаючи 1264 р. київському митрополиту Кирилу *Кормчу книгу*, болгарський князь Святополк супроводжує свій дарунок такими словами: «*преосвященному архиепископу... преславного* (тут і далі виділено мною — В. Р.) *града Києва, учителя же всеи Руси и свѣтилника церквам богоспасе-мого града Києва*»¹⁵⁴. Не буде перебільшенням сказати, що у другій половині XIII-XIV ст. зберігалася конфесійна єдність всієї території Київської Русі, що живила у масовій свідомості уявлення про неї як про єдине етноконфесійне й політичне утворення. Тому говорити про Галицько-Волинську державу, чи «*перше українське королівство*»¹⁵⁵, як *загальноукраїнську державу* — спадкоємницю Київської Русі — не доводиться. Такі поширені у вітчизняній історіографії уявлення суттєво обмежують і збіднюють зміст давньоруської середньовічної державності, заперечуючи тим самим її існування на теренах Київщини і Чернігівщини¹⁵⁶.

Ідея успадкування Галицько-Волинським князівством державно-політичних традицій Київської Русі, а відтак і поява

¹⁵³ Горский А. А. Русь: от славянского Расселения до Московского царства. — М., 2004. — С. 195-196.

¹⁵⁴ Щапов Я. Н. Византийское и южнославянское наследие на Руси в XI-XIII вв. — М., 1978. — С. 141.

¹⁵⁵ Див.: Брайчевський М. Галицько-Волинське королівство // Хроніка-2000. Історико-культурологічний альманах. — К., 1999. — Вип. 31-32. — С. 100.

¹⁵⁶ Ричка В. Середньовічна українська держава в історичній схемі Михайла Грушевського та концептуальних вимірах історіографії: проблеми і перспективи // Rossica: научные исследования по русистике, украинистике и белорусистике. — Praha, 1997/2. — С. 27-32.

самої тези «Галич — другий Київ», ґрунтується головно на суперечливих звістках давньоруських літописів про Київ початку 1200-х рр. Зокрема, мова йде про суперництво Романа Мстиславича і його тестя — київського князя Рюрика Ростиславича. Під 1202 р., як сповіщають джерела, Рюрик, вирішивши провчити свого зятя,

«вста... на Романа, и приведе к собѣ Ольговичѣ в Києвъ, хотя поити к Галичю на Романа. И оупреди Романѣ скопца полкы Галичьскыѣ и Володимимерьскыѣ и вѣѣха в Русскую землю и отвориша ему Кыяне ворота Подольская»¹⁵⁷.

Позбавивши Рюрика Ростиславича великокнязівського престолу, Роман Мстиславич, однак, у Києві не залишився, а посадив у ньому свого двоюрідного брата Інгвара Ярославича. Але вже наступного року Рюрик повернув собі місто і вчинив у ньому нечуваний погром:

«Взять бысть Києвъ Рюриком и Олговичи и всею Половецкою землею и створися велико зло в Русстѣи земли, якого же зла не было от крещенья над Киевом. Напасти были и взятя не якоже нынѣ зло се сстася. Не токмо одино Подолье взяшеа и пожгоша ино Гору взяша и митрополью святую Софью разграбиша и Десятинную святую Богородицю разграбиша и монастыри всѣ и иконы одраша, а иныѣ поимаша и кресты честныя и сруды священныя и книги и порты первых блаженыхъ князьи еже бяху повѣшали в церквахъ святыхъ на память собѣ то положише все собѣ в полонѣ: яко же глаголеть пророк Давид "Боже, приидоша языци в достояние твое и оскверниша церковь святоу твою положиша Иерусалима яко овощное хранилище, положиша троупие рабъ

¹⁵⁷ Суздальская летопись по Лаврентьевскому списку // ПСРЛ. — Т. 1. — Стб. 417.

твоих брашно птицам небесным плоть преподобных твоих звѣремь земнымъ пролияша кровь ихъ, аки воду" (Пс. 78:1-3). То все стася над Киевом за грехи наша: чернцы и черницы старыя иссекоша, и попы старые, и слепыя, и хромыя, и слоукыя и трудоватыя, та вся иссекоша; а что чернецъ, и черницъ, и поповъ, и попадеи, и Киянь, и жены их, и дщери ихъ, и сыны их то все ведоша иноплеменици в вежи к собе»¹⁵⁸.

Розорення Києва було осмислене давньоруськими книжниками як Боже прокляття, що здійснилось над столярним градом Русі так само, як колись над Єрусалимом:

«И Он исполнил слова Свои, которые изрек на нас и на судей наших, судивших нас, наведя на нас великое бедствие, какого не бывало под небесами и какое совершилось над Иерусалимом. Как написано в законе Моисея, так все это бедствие постигло нас; но мы не умоляли Господа Бога нашего, чтобы нам обратиться от беззаконий наших и уразуметь истину Твою. Наблюдал Господь это бедствие и навел его на нас: ибо праведен Господь Бог наш во всех делах Своих, которые совершает, но мы не слушали гласа Его... Господи! по всей правде Твоей да отвратится гнев Твой и негодование Твое от града Твоего, Иерусалима, от святой горы Твоей; ибо за грехи наши и беззакония отцов наших Иерусалим и народ Твой в поругании у всех, окружающих нас»

(Дан. 9:12-16).

Лихо віщували також зауважені нашим книжником знамення:

«Тое же зимы знаменья бысть многи на небеси. Едино ж от них скажем: бысть во едину ночь в 5 час ночи потече

¹⁵⁸ Суздальская летопись по Лаврентьевскому списку // ПСРЛ. — Т. 1. — Стб. 418-419.

небо все, и бысть черно по земли же и по хоромом снѣг. Мнѣти всеѣм человѣкам зряче, аки кровь прольяна на снегу. И видѣши же нѣции течение здѣздное бысть на небеси оторгаху бо звѣзды на землю. Мнѣти видишим я яко кончину. Знаменья бо в небеси, или во звездахъ, или в солнци, или в лунѣ, или етором чимъ не на добро бывает, но знаменья сици на зло бываютъ»¹⁵⁹.

Похмуро-пророчий тон літописної нарації не залишав сумнівів історикам минулого у тому, що велич і слава Києва залишилися позаду¹⁶⁰. Столиця Русі, знана як *корона пишности й розрада всієї землі із матері містам руським* зробилася блудницею («ибо уста Господни говорят как сделалась блудницею верная столица, исполненная правосудия! Правда обитала в ней, а теперь — убийцы») (Ис. 1:21).

Наприклад, В. О. Ключевський вважав, що розорення Києва спричинило «відлив» населення із Середнього Подніпров'я, який відбувався у двох протилежних напрямках — на північний схід Русі та на захід, у верхів'я Дністра, Західного Бугу та Вісли:

«Следы отлива в эту сторону обнаруживаются в судьбе двух крайних княжеств, Галицкого и Волынского. По положению своему в политической иерархии русских областей эти княжества принадлежали к числу младших. Галицкое княжество, одно из выделенных, сиротских по генеалогическому положению своих князей, принадлежавших к одной из младших линий Ярославого рода, уже во второй половине XII в. делается одним из самых сильных и влиятельных на юго-западе: князь его "отворяет ворота Киеву", как говорит "Слово о полку Игореве" про

¹⁵⁹ Суздальская летопись по Лаврентьевскому списку // ПСРЛ. — Т. 1. — Стб. 419.

¹⁶⁰ Див., наприкл.: Карамзин Н. М. История государства Российского в 12-ти томах. — М., 1991. — Т. II-III. — С. 414.

Ярослава Осмомысла. С конца XII в., при князьях Романе Мстиславиче, присоединившем Галицию к своей Волыни, и его сыне Данииле, соединенное княжество заметно растет, густо заселяется, князья его быстро богатеют, несмотря на внутренние смуты, распоряжаются делами юго-западной Руси и самим Киевом»¹⁶¹.

Боротьба за право розпоряджатися київським великокнязівським престолом, що реально точилася у 1200-х рр. поміж князями Південно-Західної і Північно-Східної Русі, з такою ж гостротою оживає у боротьбі ранньомодерних історіографій — російської та української.

М. М. Карамзін, наприклад, вважав, що Роман поступився князю Всеволоду *честью* розпоряджатися долею Києва і той посадовив у ньому свого зятя Ростислава¹⁶². У полеміку з цією схемою першим, здається, вступив галичанин Денис Зубрицький (1777-1862). Він, зокрема, стверджував, що російський історик

«споткнулся на словах летописи "и бысть князь Киевский", применив их к лицу Ростислава тогда, когда те слова относятся не к Ростиславу, но к Роману, который сам сел на Киевский стол, или паче присоединил Киев к своей державе... не подлежит сомнению, что Киев был тогда присоединен к Галичско-Владимирской державе»¹⁶³.

Більш обережною була позиція М. С. Грушевського. Віддаючи належне здібностям і енергії Романа, він, проте, стверджував:

¹⁶¹ Ключевский В. О. Сочинения: В 9-ти т. — Т. I: Курс русской истории. Ч. I — М., 1987. — С. 287.

¹⁶² Карамзин Н. М. История государства Российского в 12-ти томах. — Т. II-III. — С. 415.

¹⁶³ Зубрицкий Д. История древнего Галичско-Русского княжества. — Ч. 3. — Львов, 1855. — С. 26.

«Подібно як ростово-суздальські князі, він при тім теж не ласиться на Київ, і на крайнім заході українських земель з'являється таким чином новий політичний центр, значніший від Києва, що й дає надалі тон українській політиці. Правда, скоро смерть Романа робить перерву, і нове значінне галицько-волинського стола відновляється вповні тільки тридцять літ пізніше. Але галицькі події вже від кінця XII ст. стають центром української політики, більше від київських. Київ, переставши бути політичним центром для всієї системи земель Руської держави, і зійшовши на друге місце поруч суздальського Володимира, відтепер перестав поволі бути центром і українських земель та сходиться на другий план поруч Волини-Галичини»¹⁶⁴.

До цього питання вчений повертається і в іншому місці своєї фундаментальної праці:

«Роман, мабуть з огляду на Всеволода, на його претензії на старшинство над Києвом, і не лишив Київщини собі: не хотючи ані накликати конфлікту з Всеволодом, ані підпорядкувати себе його претензіям на старшинство, він задовольнився ролею фактичного господаря на всій правобічній Україні, а своїми укладами з Всеволодом фактично поставив себе на рівні з ним, так що в політичній системі земель давньої Руської держави над старим, бідним Києвом підіймалися тепер два нові політичні центри: полудневий Галич і північний Володимир суздальський (виділено мною — В. Р.), в союзних відносинах між: собою»¹⁶⁵.

Уявлення про перенесення столиці з Києва до Галича ґрунтуються не стільки на автентичних літописних джерелах,

¹⁶⁴ Грушевський М. С. Історія України-Руси: В 11 т., 12 кн. — К., 1992. — Т. 2. — С. 222-223.

¹⁶⁵ Грушевський М. С. Історія України-Руси. — Т. 3. — С. 8-9.

скільки на повідомленнях пізнішої польської історіографії та залежної від неї української історичної літератури другої половини XVII ст. Польський хроніст XVI ст. Мацей Стрийковський, у своїй *«Хроніці польській, литовській, жмудській і всієї Русі»*, зокрема, стверджує, що Роман, *«do Halicza przeniósł stolec monarchiej Ruskiej z Kijowa»* (*«до Галича переніс руську монаршу столицю з Києва»*)¹⁶⁶. Либонь саме тому один із розділів Синописа названо *«Споръ о столице»*.

«По смерти всея Россіи Самодержца Романа, веліе между собою нестроеніе и споръ Князіе Россійскіи о Прѣстолѣ Самодержавія имѣ; иныи хотѣша в преславном Градѣ Кіевѣ Престол имѣти, иныи в Галичу»¹⁶⁷.

Як уже зазначалося, від часів М. С. Грушевського в історіографії усталилася думка про Романа Мстиславича як про фундатора Галицько-Волинської держави. На підтвердження цієї тези у науковій літературі зазвичай акцентується увага дослідників на «особливому статусі» Романа Галицького у політичній практиці та ідеології середньовічної Русі.

О. Б. Головка вважає, що в давньоруській політичній думці сформувалася

*«наступна, після двох Володимирів — Володимира Святославича та Володимира Мономаха — парадигма ідеального державного володаря — князя Романа Мстиславича. Яскравим проявом виникнення та існування такої парадигми є преамбула до Галицько-Волинського літопису, яку є всі підстави розглядати як окрему пам'ятку давньоруської літератури»*¹⁶⁸.

¹⁶⁶ Strykowski M. Kronika polska, litewska, żmódzka i wszystkiej Rusi. T. I. — Warszawa, 1846. — S. 211.

¹⁶⁷ Sinopsis, Kiev 1681. — Л. 71.

¹⁶⁸ Головка О. Б. Князь Роман Мстиславич та його доба. — К., 2001. — С. 206.

Мова йде про літописну характеристику Романа, вміщену у статті 1201 р., якою відкривається *Галицько-Волинський літопис*:

«В лѣто 6709. Начало княжения великаго князя Романа како державего бывша всеи Роуской земли, князя Галичкого. По смерти же великаго князя Романа, приснопамятнаго самодержьца всея Роуси. Одолѣвша всимъ поганьскимъ языком оума моудростью, ходяща по заповѣдемъ Божимъ, оустремил бо ся баше на поганья яко и левъ, сердить же бысть яко и рысь, и гоубяше яко и крокодиль, и прехожаше землю их яко и орель, храбор бо бѣ яко и тоур, ревноваше бо дѣду своему Мономаху, погубившему поганья Измалтяны, рекомыя Половци»¹⁶⁹.

Ця характеристика була складена за книжними стандартами. Як свого часу показав О. С. Орлов,

*«характеристика Романа Галицкого имеется под 1201 и 1251 годами, в наиболее развитом виде — под 1201 г., и в виде, заимствованном частью отсюда (т. е. из 1201 г.) — под 1251 г. Вид 1201 г. в основе созданя в подражание характеристике Святослава под 961 г. Повести временных лет. Эта характеристика Святослава пользовалась между прочим фразеологией Амартола: "легко (или „легокъ,“) ходя, аки пардусь". Характеристика Романа 1201 г. пользуется иной фразеологией, именно — об одолении ума мудростью и сравнение со "львом" взято из Малалы (I кн.); воинственное же сравнение с "рысью" есть в Еллинском летописце об Александре Македонском»*¹⁷⁰.

¹⁶⁹ Ипатьевская летопись // ПСРЛ. — Т. 2. — Стб. 715-716.

¹⁷⁰ Орлов А. К вопросу об Ипатьевской летописи // Известия ОРЯС. — 1926. — Т. XXXI. — С. 104.

Галицько-Волинський літопис називає Романа не тільки самодержцем, але ще й «царем»¹⁷¹. Як показав В. А. Водов, застосування царського титулу стосовно давньоруських князів мало спорадичний характер. Здебільшого він вживався з використанням візантійських зразків красномовства для підкреслення політичного престижу, прославлення того чи іншого князя¹⁷². Відсутність скільки-небудь помітних претензій на титул «царя» в домонгольській Русі, очевидно, була пов'язана з особливостями політичної структури Русі кінця XI — середини XII ст.

«В этот период все восточнославянские земли находились под властью княжеского рода Рюриковичей: верховным правителем являлся тот, кто считался "старейшим" в роде и занимал киевский стол. Отсюда — определенная индифферентность к титулатуре: не употреблялся в это время последовательно и титул "великий князь" — он начинает применяться с конца XII в., когда обособление самостоятельных княжеств и распад княжеского рода на отдельные ветви создали ситуацию, в которой потребовался особый титул для подчеркивания политического верховенства. Соответственно и титул "царь", попав на Русь как раз в период относительно безразличного отношения Рюриковичей к титулатуре, титулом не стал, а использовался как своего рода обозначение князя "высоким стилем"»¹⁷³.

¹⁷¹ Див.: Ипатьевская летопись // ПСРЛ. — Т. 2. — Стб. 808.

¹⁷² Vodoff V. Remarques sur le valeur du terme «tsar» appliqué aux princes russes avant le milieu du XV e siècle // Oxford Slavonic Papers. New Series. — Oxford, 1978. — Vol. XI. — P. 16-20; *Idem*. La titulature des princes russes du Xe au début du XIIe siècle et les relations extérieures de la Russie Kievienne // Revue des Etudes Slaves. — 1983, I. — P. 139-150.

¹⁷³ Горский А. А. Представление о «царе» и «царстве» в средневековой Руси (до середины XVI века) // Царь и царство в русском общественном сознании (=Мировосприятие и самосознание русского общества. — Вып. 2). — М., 1999. — С. 18.

Лексика *Галицько-Волинського літопису* значною мірою була залежна, як показав О. С. Орлов, від *Хроніки* Малали. Такими запозиченнями, зокрема, й були слова «самодержець» та «цар» («царіє»). З-поміж інших, ці слова

*«встречаются только в переводе Хроники Малалы и являются характерными признаками этого перевода; только немногие из таких слов единично попадают в переводах с других греческих исторических произведений, включая сюда и библейские книги»*¹⁷⁴.

До того ж, контекст літописного повідомлення, де Данилового батька названо царем, збігається за тоном з наріканнями на принизливе становище перського царя Дарія *Александрії*, відомої у руських перекладах з-перед кінця XII ст. (С. 115-116).

Міфологізована польськими хроністами XVI ст., а згодом В. М. Татищевим й наступною історіографією постать Романа Мстиславича як святого фундатора Галицько-Волинської держави остаточно канонізується XIX ст. У націоналістичній історіографії від початку XX ст. він постає

*«творцем першої української національної держави, якої основу дала Галичина, перша українська земля, що відокремилася від загальноруської держави перед більше як 100 літами. Сим способом давня руська держава розпалася на дві частини, які стали підставою для витворення двох окремих народностей. Очевидно, що се було сполучене з повним занепадом Києва, який уже від довшого часу не мав ніяких умов бути політичним осередником східної Європи; він став перехідним простором, на яким стиралися впливи двох нових осередків Галича і Суздаля»*¹⁷⁵.

¹⁷⁴ Орлов А. С. К вопросу об Ипатьевской летописи. — С. 114.

¹⁷⁵ Томашівський С. Українська історія. Старинні часи і середні віки. — С. 89.

Такою була українська відповідь російській історіографії, яка вустами В. О. Ключевського проголосила Андрія Боголюбського першим великоросом («*В лице князя Андрея великоросс впервые выступил на историческую сцену*») ¹⁷⁶.

Укладачі Галицько-Волинського літопису, згадуючи стольне місто свого князівства, не надихалися ідеями та символами його царственості. На відміну, наприклад, від Києва чи Новгороду, Галич не сподобився титулу *богоспасаемого* або *богохранимого* града, що є індикатором сакрального статусу міста. Не помітно інтересу галицьких книжників й щодо «примірювання» до Галича таких історичних формул, як «новий Царгород», чи «новий Єрусалим», які є надзвичайно важливими для характеристики середньовічної самосвідомості. Виняток становить хіба що стаття 1229 р. Сповідуючи про облогу Галича військами угорського короля Бели, літописець вкладає в уста відправленого ним до галичан посла наступні слова:

«Слышите словеса великого короля Оугорьского! Да не уставляетъ вас Дъмьянъ, глаголя: "И земля изиметь ныи Бог!" Ни да уповаеть вашъ Даниль на Господа, глаголя: "Не имать предати град сесь королеви Угорьскому. Только ходиль на ины страны, то кто можетъ удержати от руку моею и от силъ полковъ моихъ"» ¹⁷⁷.

Слідом за В. М. Істріним, Л. Є. Махновець справедливо вказував на те, що ці слова посла, виголошені від імені Бели до оточених галичан,

«є біблійним текстом, пристосованим до даної ситуації. З подібними словами звертається гучним голосом глашатай (Рабсак) асирійського царя Синахериба до

¹⁷⁶ Ключевский В. О. Курс русской истории. Ч. 1 // Ключевский В. О. Сочинения: В 9-ти т. — Т. 1. — М., 1987. — С. 325.

¹⁷⁷ Ипатьевская летопись // ПСРЛ. — Т. 2. — Стб. 760.

оточеного в Єрусалимі іудейського царя Єзекії (Четверта кн. Царств XVIII, 28-30, 35 або Ісаія XXXVI, 13-15, 20)»¹⁷⁸.

Втім не виключено, що цей епізод був запозичений укладачами *Іпатіївського літопису* не прямо із Біблії, а через посередництво *Хроніки Малали*¹⁷⁹.

Слабкий рівень символічного наповнення у літописанні образу Галича як стольного і царственного граду Південно-Західної Русі був пов'язаний із ступенем його претензій на спадкоємність щодо Києва. Між тим формулу «*Галич — другий Київ*», яку так і не сподобилися гранично чітко сформулювати середньовічні галицькі книжники, вирізьбив своїм *квалливим пером (currente calamo)* наприкінці 50-х рр. XX ст. львівський філолог А. І. Генсьорський. Подібно московському старцю Філофею, він впевнено-урочисто стверджував: «*Перший Київ занепав, на його місці з'явився "другий Київ" — Галич*». Становлення цієї ідеї він приписував Роману Великому:

«Такий погляд виник у Романа і галичан уже тоді, коли Роман у 1201 р. приєднав на деякий час Київ до Галицько-Володимирського князівства і посадовив у ньому свого намісника князя Інгвара Ярославича. Цей погляд зміцнився ще більше за часів Данила перед приходом Баття, коли самі київські князі стали нехтувати своїм уділом і намагалися "перескочити" на галицький престол... Остаточно цей погляд сформувався після розгрому Києва Батисем. Галич-Холм стали вважати єдиним спадкоємцем Києва, інакше кажучи, другим Києвом.

¹⁷⁸ Літопис Руський / Пер. з давньорус. Л. С. Махновця. — К., 1989. — С. 387.

¹⁷⁹ Див.: Орлов А. С. К вопросу об Ипатьевской летописи. — С. 111-112.

Було це щось подібне до теорії "третього Риму" яка виникла в XVI ст. у Москві після занепаду Візантії»¹⁸⁰.

Хоча ідея спадкоємства Галицькою Руссю традицій першої Київської держави в староруському письменстві не була висловлена експліцитно, вона покволоом прокламувалася через низку ідеологічних новацій, покликаних вивищити статус Галицько-Волинського князівства в політичній структурі Русі. Літописець Данила Галицького, утверджуючи ідею верховної влади галицько-волинських князів над Руссю, не випадково називає Данилового батька — князя Романа Мстиславича — «самодержцем всея Руси». До цього галицько-волинський книжник додає, що той «бѣ cesарь в Роуской земли», а його син Данило володів «Роускою землею, Киевом и Володимиром и Галичем»¹⁸¹, дарма, що Данило, як і його батько, ніколи не князував у Києві. Від 1253 р. він коронується як «*rex Russiae*» («світліишим королем Русі») титулував Данила Романовича папа Інокентій IV)¹⁸². Прикметно, що і М. Стрийковський називає Галицько-Волинську Русь «Руським царством»¹⁸³.

Таким само виявом державно-політичних амбіцій була й розпочата у 30-х рр. XIII ст. Данилом Галицьким грандіозна розбудова міста Холма. Руська писемна традиція про початки Холма є невиразною. Галицько-волинський книжник лапідарно сповіщає про те, як під час ловів Данило уподобав

«мѣсто красно и лѣсно на горѣ, обходящу округъ его полю... и возлюбивъ мѣсто то и помысли да сожижеть

¹⁸⁰ Генсьорський А. І. Галицько-Волинський літопис (процес складання, редакції і редактори). — К., 1958. — С. 86-87.

¹⁸¹ Ипатьевская летопись // ПСРЛ. — Т. 2. — Стб. 807-808.

¹⁸² Большакова С. А. Папские послания галицкому князю как исторический источник // Древнейшие государства на территории СССР. Материалы и исследования. 1975 г. — М., 1976. — С. 122-129.

¹⁸³ Strykowski M. Kronika polska, litewska, zródzka i wszystkiej Rusi. — Т. I. — S. 224-225.

на ньмь градець малъ, обѣщаєся Богу и святому Ивану Златоусту да сотворить во имя его церковь»¹⁸⁴.

Це літописне повідомлення датується 1237 р. Саме цей рік М. С. Грушевський вважав датою заснування Холма¹⁸⁵. Такої ж точки зору дотримувався й І. П. Крип'якевич¹⁸⁶. Натомість М. Ф. Котляр, вказуючи на неповноту літописних свідчень щодо початків Холма відносить час його виникнення до другої половини 1236 або 1237 — першої половини 1238рр.¹⁸⁷ За матеріалами ж археологічних досліджень, здійснених останнім часом польськими археологами, сліди поселення на місці Холма простежуються ще в VI ст., яке в XI ст. набуває ознак міського центру¹⁸⁸. Свій перший «градець мал» Данило звів на важкодоступній горі, підступи до якої захищали річка Угорка і багністі потічки. Його стараннями холмська фортеця була розширена і зміцнена новими кам'яними укріпленнями.

Данило прагнув зробити із нього не тільки і не стільки першорядну фортецю — головний замок для захисту Забужжя, а й перетворити його на царствену столицю Русі. Високий соціальний статус і майбутнє призначення цього міста засвідчують також слова галицько-волинського книжника про те, що Холм «бысть созданъ Божиим веленьемъ»¹⁸⁹.

Запрошені Данилом іноземні майстри укріпили місто міцними фортифікаціями та звели у ньому чимало світських

¹⁸⁴ Ипатьевская летопись // ПСРЛ. — Т. 2. — Стб. 842-843.

¹⁸⁵ Грушевський М. Хронологія подій Галицько-Волинської літописи // Записки Наукового товариства імені Шевченка. — Т. 41. — Львів, 1901. — С. 19; *Його ж.* Історія України-Руси. — Т. 2. — С. 381.

¹⁸⁶ Крип'якевич І. Галицько-Волинське князівство. — Львів, 1999. — С. 40.

¹⁸⁷ Котляр Н. Ф. Формирование территории и возникновение городов Галицко-Волинской Руси IX-XIII вв. — К., 1985. — С. 154; *Його ж.* Галицько-Волинська Русь. — К., 1998. — С. 240.

¹⁸⁸ Див.: Баран О. Ранньомодерна книжна традиція про Холм XI століття // Ruthenica. — К., 2005. — Т. IV. — С. 98.

¹⁸⁹ Ипатьевская летопись // ПСРЛ. — Т. 2. — Стб. 843.

споруд та храмів. У 1240-х рр. з Угровська було перенесено єпископську кафедру¹⁹⁰, при якій виникає новий осередок південно-західноруського літописання¹⁹¹. Кафедральна церква Івана Златоуста була справжнім мистецьким шедевром:

«зданье же еѣ сиче быс комары с каждо угла преводь и стоянье ихъ на четьрехъ головахъ члвецкихъ изваяно отъ нѣкоего хытрѣчь. Окъна 3 украшена стеклы Римьскими. Входящи во олтарь стояста два столпа отъ цѣла камени и на нею комара и выспръ же вѣрхъ украшенъ звѣздами златыми на лазурѣ. Внутрьнии же еи помость бѣ слить отъ мѣди, и от олова чиста яко блестятся яко зерчалу. Двѣри же еи двоя украшены каменьемъ Галичкымъ бѣлымъ и зеленымъ Холмъскимъ. Тесанымъ узоры тѣ некимъ хытрѣчемъ Авдьемъ прилѣпы отъ всѣхъ шаровъ и злата. Напреди ихъ же бѣ издѣланъ Спас, а на полунощныхъ святыи Иван, якоже всимъ зрящимъ дивитися бѣ»¹⁹².

Не піддаючи сумніву історичну достовірність літописного опису холмських будівель зауважу, що лексика архітектурної термінології знаходить певну відповідність в перекладних описах Єрусалимського храму. Вона була почерпнута, як показав О. С. Орлов, із Біблії, *Хроніки* Малали та Амартола, Йосифа Флавія і *Александрій*¹⁹³. Оці ремінісценції галицького книжника-ерудита повинні були посилити історичну змістовність «народження» нової християнської столиці теологічно обґрунтованим чином.

¹⁹⁰ *Щапов Я. Н.* Государство и церковь Древней Руси X-XIII вв. — М., 1989. — С. 54, 202-203.

¹⁹¹ *Черепнин Л. В.* Летописец Даниила Галицкого // Исторические записки. — М., 1941. — Т. XII. — С. 231-232.

¹⁹² *Ипатьевская летопись* // ПСРЛ. — Т. 2. — Стб. 843-844.

¹⁹³ *Орлов А. С.* К вопросу об Ипатьевской летописи. — С. 109, 122-124.

З цією ж метою Данилом до Холма були зведені християнські святині. Зокрема, церкви стольного граду галицький князь — сповіщає літопис —

«украши же иконы еже принесе ис Києва, каменьемъ драгымъ и бисеромъ златымъ, и Спаса Пресвятое Богородицѣ иже ему сестра Федора и вда из монастыря Федора. Иконы же принед из Оуручехо. Оустретенье от отца его диву подобны... и колоколы принес ис Києва, другие ту солье»¹⁹⁴.

Вилучення Данилом двох намісних ікон із знаменитого київського монастиря св. Федора, який був закладений в 1128 р. князем Мстиславом, сином Володимира Мономаха, навряд чи можна пояснити загрозою монголо-татарського нападу на Київ¹⁹⁵. Після смерті старших родичів та сестри Феодори Данило вважав себе спадкоємним володільцем цього монастиря¹⁹⁶. Київське походження цих християнських реліквій — ікон та церковних дзвонів — повинно було надати респектабельності новозбудованому місту, вивищити його статус.

Після пожежі 1255 р. було відновлено церкви св. Івана та Трійці, збудовано нову церкву Богородиці, яка своєю красою не поступалась попереднім.

«Въ лѣто 6768. Созда же (Данило — В. Р.) церковь привелику во градѣ Холмѣ во имя пресвятыя приснодевья Мария величествомъ, красотою не менее соущихъ древних и украси ю пречюдными иконами. Принесе же чашу от земля Оугорьскыя, мрамора багряна, изваяноу чудноу, и змеевы главы бѣша окроуг ея, и постави ю пре

¹⁹⁴ Ипатьевская летопись // ПСРЛ. — Т. 2. — Стб. 844.

¹⁹⁵ Пуцько В. Г. Літописне оповідання про місто Холм // Укр. іст. журн. — 1997. — № 1. — С. 118.

¹⁹⁶ Шапов Я. Н. Государство и церковь Древней Руси X-XIII вв. — С. 142.

двѣрми церковьными, нарѣцаемыми царскими. Створи же в ней крестилницу, крестити водоу на святое Богоявление»¹⁹⁷.

Піддаючи сумніву угорське чи західноєвропейське походження згаданої мармурової хрестильниці, дослідники убачають відповідні аналогії останній у тератологічних мотивах скандинавських християнських старожитностей¹⁹⁸. Втім, яким би не було походження привезеної Данилом з Угорщини мармурової хрестильниці, важливим є саме зміїний мотив її різьблення. Як уже зазначалося у попередніх розділах цієї книги, змії виступають невід'ємним компонентом середньовічної теології будь-якого царственного міста. Досить згадати привезену до Константинополя із Дельф статую із зображеннями змії, якій відводилась важлива роль у програмі сакрального будівництва Константина Великого¹⁹⁹.

Амбіції Данила, спрямовані на перетворення Холма на гідне столиці «Руського царства» місто, виявлялися й у пошуках відповідних геральдичних символів для нової столиці та інсигнії влади. Поблизу Холма Данило звів «столпъ... камень, а на нѣмъ орель камень изваянь. Высота же камени десяти лакоть с головами же и с подножьями 12 лакоть»²⁰⁰.

Історики минулого, коментуючи символіку цього образу, схильні були убачати у холмській скульптурі візантійську емблему двоголового орла, який буцімто був княжим гербом Данила²⁰¹. Однак, як доводить А. Л. Хорошкевич, двоголовий орел хоч і виступав у Візантії символом релігійної і світської

¹⁹⁷ Ипатьевская летопись // ПСРЛ. — Т. 2. — Стб. 845-846.

¹⁹⁸ Див.: Пуцько В. Г. Літописне оповідання про місто Холм. — С. 119.

¹⁹⁹ Краутхаймер Р. Три христианские столицы. Топография и политика. — С. 52.

²⁰⁰ Ипатьевская летопись // ПСРЛ. — Т. 2. — Стб. 845.

²⁰¹ Иловайский Д. И. Даниил Романович Галицкий и начало Холма // Памятники русской старины в западных губерниях, изд. П. Н. Батюшковым. — СПб., 1885. — Вып. 7. — С. 4; Solovjev A. Les emblemes heraldiques

влади, проте, на відміну від Священної Римської імперії, тут він не здобув геральдичного значення²⁰². Холмський кам'яний монумент зі скульптурним зображенням орла покликаний був, як уявляється, символічно засвідчити королівську гідність («*rex Russiae*») Данила Галицького.

«И вот, Я поставил тебя ныне укрепленным городом, и железным столбом, и медною стеною на всей этой земле, против царей Иуды, против князей его, против священников его и против народа земли сей. Они будут ратовать против тебя, но не превозмогут тебя; ибо Я с тобою, говорит Господь, чтобы избавлять тебя»
(Иер. 1:18-19).

У цьому відношенні привертають увагу спостереження Ю. А. Артамонова над князівською символікою в холмській архітектурі. З-поміж іншого дослідник звернув увагу на ту обставину, що літописець, говорячи про голови орла, вживає множину («головами»), а не двоїну («головама»)²⁰³. Це дало підстави І. М. Данилевському пов'язати холмського орла із семантикою образу двоголового орла в контексті старозавітного тексту біблійної 3-ї книги Ездри, у якій оповідається про видіння триголового орла, який був переможений левом. Смісл цього видіння пояснюється так:

de Byzance et les Slaves // Seminarium Kondakovianum. — Praha, 1935. — Т. VII. — Р. 119-164; Некрасов А. И. Очерки по истории древнерусского зодчества XI-XVII века. — М., 1936. — С. 136; Софроненко К. А. Общественно-политический строй Галицко-Вольнской Руси XI-XIII вв. — М., 1955. — С. 92.

²⁰² Хорошкевич А. Л. Символы русской государственности. — М., 1993. — С. 21-22.

²⁰³ Артамонов Ю. А. Княжеская символика в архитектуре древнего Холма // Столичные и периферийные города Руси и России в средние века и раннее новое время (XI-XVIII вв.): тезисы докладов научной конференции (Москва, 3-5 декабря 1996 г.). — М., 1996. — С. 22.

«орел, которого ты видел восходящим от моря, есть царство, показанное в видении Даниилу, брату твоему... А что ты видел три головы покоящиеся, это означает, что в последние дни царства Всевышний воздвигнет три царства и покорит им многие другие, и они будут владычествовать над землею и обитателями ее с большим утеснением, нежели все прежде бывшие; поэтому они и названы головами орла, ибо они-то довершат беззакония его и положат конец ему. ...Лев, которого ты видел поднявшимся из леса и рыкающим, говорящим к орлу и обличающим его в неправдах его всеми словами его, которые ты слышал, это — Помазанник, сохраненный Всевышним к концу против них и нечестий их, Который обличит их и представит пред ними притеснения их. Он поставит их на суд живых и, обличив их, накажет их»

(3 Езд. 12:10-33).

Пов'язуючи образ триголового орла з «теорією третього царства», дослідник зауважує, що

«третья — средняя и самая большая — голова орла, согласно тексту Ездры, "внезапно исчезла" и "оставались две головы, которые... царствовали на земле и над ее обитателями" (3 Езд. 11:33-34). Таким образом, трехглавый орел Ездры мог изображаться и как двуглавый — с невидимой третьей головой»²⁰⁴.

Мистецтво було не єдиним виявом амбіцій Данила Галицького. Намагаючись вивищити статус власного князя, під пером літописця і зовнішній вигляд останнього набуває відповідної могутньому володарю царської гідності. Характерним у цьому відношенні є опис його вбрання, вміщений під

²⁰⁴ Данилевский И. Н. Сколько голов у двуглавого орла? // Норна у источника судьбы. Сборник статей в честь Елены Александровны Мельниковой. — М., 2001. — С. 95-105.

1252 р. На чолі руських полків, споряджених озброєнням «татарським», Данило їхав

«по обычаю Роуску: бѣ бо конь под нимъ дивлению подобень, и сѣдло от злата, жьжена, и стрѣлы и сабля златомъ оукрашена. Иными хитростьми, якоже дивитися: кожоухъ же оловира Грѣцького, и кроуживы златыми плоскими ошить, и сапозы зеленого хъза шити золотомъ»²⁰⁵.

Свого часу О. С. Орлов звернув увагу на те, що вбрання Данила виписане з реальними деталями, що виходять за межі трафарета давньоруських літописів. За спостереженнями дослідника, цей опис було запозичено давньоруським книжником із *Хроніки Малали*:

«В XVII книге Малалы по Еллинскому Летописцу описывается одежда Чафия, Лазско-Перского царя, которую даровал ему император Устин, как инсигнию власти: носил он “вънець Румескъ”, но белый “оскриль” имел “в багра место нашву злату плоску... сапозы же его беша от свояя ему страны червьени с бисеры, прьскимъ образомъ, тако же и пояс ему съ бисеры”».

При цьому вчений не виключав можливості, що

«на изображение Данила, кроме Чафия, налегли черты царя Дария Перского из Александрии, именно из рассказа о том, как, принимая Александра Македонского, “сediaше Даріи въ венци, иже бе съ каменіемъ, в ризе червлене, яже бе вавилоньскы тканя златымъ пряденом, и в багре царьстемъ, и в сапозехъ златыхъ, съ каменіемъ деланы по лысту его, скипетры обаполы его, плъци же тмами около его”. После беседы Дарий “дръжа за руку

²⁰⁵ Ипатьевская летопись // ПСРЛ. — Т. 2. — Стб. 814.

Александра и веде его въ полату свою. И се же знамение добро имяше Александр, за руку приведенъ отъ врага. И пришед во внутрь полаты своя, абие възлеже пръвее Александр на вечери Даръеви"»²⁰⁶.

З такою гостинністю Дарія поєднується завершення літописної оповіді 1252 р. про виправу Данила. Похваливши руський «обычай» Данила, угорський король

«просися у него въ станъ, зане зной бѣ велик дне того. Он же яи за за роукоу и веде его въ полатоу свою, и самъ совлочашеть его и облачашеть и въ порты своя; и такую честь творяшеть ему, и прииде въ домъ свой»²⁰⁷.

Похвальна характеристика Данила під 1224 р. («бе бо дерзь и храбор от головы и до ногу не бе в нем порока») запозичена із оповіді про Авессалома із Другої книги Царств («*Не было во всем Израиле мужчины столь красивого, как Авессалом, и столько хвалимого, как он; от подошвы ног до верха головы его не было у него недостатка*» (2 Царств, 14:25)) Еллінським Літописцем²⁰⁸.

Незважаючи на зусилля Данила Галицького та його спадкоємців зберегти державно-політичну та культурно-релігійну ідентичність «королівства Русі», його процвітання було ефемерним. Оцей, за образним висловом О. Є. Преснякова,

«особый галицкий мирок остался навеки провинцией, хотя, как казалось на заре его истории, по условиям богатых природных данных и широких, разнообразных международных отношений мог бы стать очагом самостоятельной исторической деятельности, расширяя

²⁰⁶ Орлов А. С. К вопросу об Ипатьевской летописи. — С. 105-106.

²⁰⁷ Ипатьевская летопись // ПСРЛ. — Т. 2. — Стб. 814-815.

²⁰⁸ Орлов А. С. Лекции по истории древней русской литературы. — М., 1916. — С. 74.

ее базу на Волынь, Подолию и Киевщину, во главе всей Украины. На деле Галицкая Русь поглощена развитием польского шляхетского землевладения и торгово-промышленной жизни польского и немецко-еврейского мещанства, а политически она — опорный пункт для польского наступления к Черноморью»²⁰⁹.

²⁰⁹ Пресняков А. Упадок Киева и исторический путь Украины // Российский исторический иллюстрированный журнал «Родина». — 1998. — № 8. — С. 56.

Епілог

«Странный этот город Киев... С тех пор, как я здесь, я все ишу, где город; но до сих пор ничего не обрела, кроме двух крепостей и предместий; все эти разрозненные части зовутся Киевом и заставляют думать о минувшем величии этой древней столицы».

Оці цитації із листів, написаних у Києві 1787 р. Катериною II, я запозичив із нарису Олексія Толочка «Кієво-Руська спадщина в історичній думці України початку ХІХ ст.», вміщеному у фундаментальному тритомнику нарисів «Українські проекти в Російській імперії». Для Катерини II, так само, як і для багатьох її сучасників, тодішній Київ був «російським Єрусалимом», об'єктом поклоніння святим місцям:

«Якими б не були мотиви мандрівника його подорожі Малоросією, під'їжджаючи до Києва, він починав уявляти себе паломником, відчувати в душі релігійний захват від скорих відвідин православних святинь Києва. До релігійного почуття додавалися і переживання живописного пейзажу. Як правило, мандрівники під'їжджали до Києва з лівого берега, і велична картина "золотоверхого" міста, що відкривалася їхнім очам, налаштовувала прямо-таки на містичний лад. Жодний із мандрівників не пропустив нагоди вилити на сторінки свого подорожнього журналу екзальтовані враження від споглядання "с вечностью спорящей твердыни России" (фон Гун), "священного города" (Глаголев)»¹.

¹ Верстюк В. Ф., Горобець В. М., Толочко О. П. Україна і Росія в історичній ретроспективі // Українські проекти в Російській імперії: Нариси в трьох томах. — К., 2004. — Т. 1. — С. 320.

Такими ж бентежними від знайомства із Києвом першої третини ХХ ст. були враження юного героя гайдарівської повісті «Доля барабанника»:

«З гуркотом мчали ми по високим залізним мостом. Широка лазурова ріка, якою пливли великі білі й блакитні пароплави, линула під ногами. Пахло смолою, рибою й водоростями. Ячали білогруді сірі чайки — птахи, бачені мною вперше в житті.

Високий квітучий берег стрімким урвищем збігав до ріки. Він гомонів своїм листям, таким зеленим і соковитим, що, скидалося, стрибни в нього з гори — без усякого парашута, а просто так, широко розкинувши руки — і не пропадеши, не розіб'єшися, а пірнеш у цей шумний густий потік і, розкидаючи, мов бризки, смарагдову піну листя, вигулькнеш знов нагору, під проміння ласкавого сонця.

А на горі, над урвищем, громадились білі будинки, видавалось — палаци і байти, величні і світлі. І поки ми під'їжджали, вони розвертались неквапом, ставали впівоберта, один по одному визираючи через могутні камінні плечі, й виблискували блакитним склом, сріблом та золотом.

— Що це?—мов у півсні, запитав я, показуючи правихцею на вікно.

— А, оце? Все це називається містом Києвом».

Звісно, релігійно-містичні почуття, про які йшлося вище, радянському піонеру були соціально далекими, відтак і Київ не міг викликати у читача асоціацій зі «священним градом». Однак ця гайдарівська замальовка, то

«останнє "зажиттєве" художнє описання великого урбаністичного пейзажу, нагромадженого протягом тисячоліть. По декількох роках він зазнає воєнної наруги, по декількох десятиліттях — уже безповоротно й навіки — нищівної навали бюрократичної естетики, її

фальшивого класицизму, її бюрократичного пафосу кількості, силкування під корінь звести все зросте природним чином — і природне, і історичне»².

У суспільній пам'яті ХІХ ст. спогади, чи, радше, *пригадування* про колишню велич і славу Києва — давню столицю Русі — маніфестуються зазвичай метафорою «російський Єрусалим». Цей «крилатий вислів» вперше, здається, з'являється у рескрипті 26-го серпня 1856 р. імператора Олександра ІІ київському митрополиту. У багаторазово тиражованому виданні М. Сементовського «*Киев, его святыни, древности, достопамятности и сведения, необходимые для его почитателей и путешественников*» взяті за епіграф слова імператора «*Киев — Иерусалим земли Русской*»³, визначають загальний тон авторського повісткування. Як бачимо, витворена середньовічними книжниками-історіографами міфологема *Київ — Другий Єрусалим* набуває відтепер нового ідеологічного змісту.

У тогочасній суспільній свідомості старий Київ — велична столиця Давньоруської держави — залишився в далекій минувшині й був лише «спогадом» великого міста. Його секулярне відкриття, або, сказати б, *anamnesis* відбувалося по теплому сліду релігійно-антикварних паломництв ХІХ ст. З відкриттям старокиївських старожитностей, проведенням перших, нехай і аматорських, археологічних розкопок в російській і українській думці постає нове сприйняття історії міста, а звідси й осягнення «міфу Києва» як початку і співвідношення національних історій — Росії та України.

² Скуратівський В. Київ крізь віки // Скуратівський В. Історія і культура. — К., 1996. — С. 96-97.

³ Сементовский Н. Киев, его святыни, древности, достопамятности и сведения, необходимые для его почитателей и путешественников. — К., 1881. — С. 2.

Постановка питання про право східнослов'янських народів на старокиївську спадщину, таким чином, є закономірним вислідом новочасного способу історичного мислення, коли інтерпретація історії є головним джерелом реконструкції біографії націй, обґрунтування їх *«історичних прав»*. Як зауважує американський вчений Бенедикт Андерсон, потребу наративного викладу походження того чи іншого народу, коріння його культурно-національної ідентичності породжує *«усвідомлення включеності в секулярний, серійний час з усіма припущеннями його безперервності, але із "забуттям" досвіду цієї безперервності — продуктом розривів кінця XVIII ст.»*⁴.

Ось чому боротьба за «київську спадщину» була «боротьбою історіографій» (російської та української). Перелицювання середньовічної міфологеми *Київ — Другий Єрусалим* на модерну формулу *Київ — Іерусалим землі Русскої*, було складовою ідеологічної обробки та пристосування до власних потреб київської історичної традиції, її осмислення в контексті власної, російської історії. Вона покликана була засвідчити спадкоємний зв'язок Київської Русі і Московського царства, а відтак і Росії, продемонструвати споконвічну присутність останньої у княжому Києві та його історії.

Здійснена у цій книжці спроба співвіднесення історичної свідомості (української і російської) на поворотах різних історичних епох із київським минулим, сподіваюсь, буде сприяти з'ясуванню конкретних шляхів та механізму континуїтету, або претікання Київської Русі, цієї величезної навіть для просторів Східної Європи «імперії Рюриковичів» в Русь-Україну, в Русь-Росію та подальшому осягненню східнослов'янської єдності і східнослов'янської ж роз'єднаності, спроможностей інтерпретації національно-культурної автентичності східнослов'янських народів.

⁴ Андерсон Б. Уявлені спільноти. Міркування щодо походження й поширення націоналізму. — К., 2001. — С. 251.

Скорочення

| | | |
|-------------------|---|---|
| Визант. временник | — | Византийский временник. М. |
| Вопр. истории | — | Вопросы истории. М. |
| ДГ | — | Древнейшие государства на территории СССР: Материалы и исследования (від 1994 р. — Древнейшие государства Восточной Европы). М. |
| ЗНТШ | — | Записки Наукового товариства імені Шевченка. Львів. |
| Известия ОРЯС | — | Известия Отделения русского языка и словесности АН. СПб.; Пг.; Л. |
| НБУВ | — | Національна бібліотека України ім. В. Г. Вернадского |
| НПЛ | — | Новгородская Первая летопись старшего и младшего изводов / Под ред. и с предисл. А. Н. Насонова. — М.; Л., 1950 |
| ПСРЛ | — | Полное собрание русских летописей. СПб.; М. |
| РДАДА | — | Російський державний архів давніх актів |
| РИБ | — | Русская историческая библиотека. СПб. |
| Сб. ОРЯС | — | Сборник статей Отделения русского языка и словесности АН. СПб.; Пг.; Л. |
| ТОДРЛ | — | Труды Отдела древнерусской литературы Института русской литературы (Пушкинский дом). М.; Л.; СПб. |
| Укр. іст. журн. | — | Український історичний журнал. К. |
| ЧОИДР | — | Чтения в Обществе истории и древностей российских при Московском университете. М. |

Наукове видання

Володимир РИЧКА

«КИЇВ — ДРУГИЙ ЄРУСАЛИМ»
(з історії політичної думки та ідеології середньовічної Русі)

В оформленні обкладинки використано репродукцію картини Рене Магріта «Le Chateau de Pyrenees», 1959, що зберігається у музеї сучасного мистецтва в Єрусалимі, Ізраїль

Редагування й коректура
В. Григор'єв

Оригінал-макет підготував
О. Мостяєв

Підписано до друку 27.09.2005. Формат 60x84 1/16
Ум. друк арк 14.18. Обл.від.арк. 12.76.
Тираж 300. Зам. 99. 2005. Ціна договірна
Поліграф, д-ця Ін-ту історії України НАН України
Київ-1, Грушевського, 4