

Володимир Ричка

ЦЕРЕМОНІАЛИ ТА ОБРЯДИ КНЯЖОГО ДВОРУ СЕРЕДНЬОВІЧНОГО КИЄВА

Органічною частиною побуту княжого двору Київської Русі була церемоніальність як важливий елемент символічної репрезентації князівської влади, що був наповнений глибокими конотаціями і знаковим змістом. Вона передбачала існування ритуалізованих норм поведінки князя, насамперед, під час громадських зібрань чи урочистостей у місті, на княжому дворі і в церкві, а також знакових символів у вигляді князівського престолу, одягу та іншої атрибутики¹. Церемоніали були суттєвим елементом політичної культури і практики Київської Русі.

Одним із головних церемоніальних обрядів на Русі була процедура утвердження верховного володаря держави у його правах – *посідання великокнязівського трону*. Цей ритуал інтронізації, здається, не був урегульований жодними правовими нормами, через що і не відбився належним чином у писемних джерелах. Тому й запропоновані раніше у науковій літературі його реконструкції є доволі гіпотетичними². Наявні літописні джерела дозволяють скласти лише загальне уявлення про обряд інаугурації київського князя.

Акт посідання великокнязівського столу складався, правдоподібно, з кількох самостійних ритуалів, об'єднаних у єдиному церемоніальному дійстві. Розпочиналося воно поблизу Золотих воріт, які в політико-ідеологічних уявленнях середньовічної Русі розглядалися як брама до всього християнського царства. Біблійна семіотика воріт розкривається зазвичай такими поняттями як «сила», «влада», «могутність» (Ис. 24: 12; Мтф. 16: 18). Окрім того, у біблійній символіці брама означувала кордони між двома світами – знаним і незаним, світлим і темним, землею і раєм, добрим і злим, *sacrum i profanum*³.

¹ Свердлов М.Б. Церемониальность как символ княжеской власти в Византии и на Руси в XI–XII веках // Ad fontem. У источника: Сб. ст. в честь С. М. Каштанова. М., 2005. С. 166.

² Див.: Poppe A. The Rise of Christian Russia. London, 1982. P. 351–352; *Idem*. The Entronement of the Prince in Kievan Rus' // The 17-th International Byzantine Congress. Abstracts and short papers. Washington, 1986. P. 272–274; Толочко А.П. Князь в Древней Руси: власть, собственность, идеология. К., 1992. С. 139–144.

³ Kobielski S. Bramy Niebiańskiej Jerozolimy w średniowiecznej egzegezie i malarstwie // Jerozolima w kulturze Europejskiej. Warszawa, 1997. S. 99–100.

Є певні підстави стверджувати, що саме тут, а не поблизу Лядських, Жидовських чи Угорських воріт відбувалися урочисті, за участю вищого духовенства зустрічі князів, з наступним посадженням їх на великокнязівський престол, тобто утвердження володаря 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 дѣдъ своих*»⁴. Характерним у цьому відношенні є також повідомлення *Київського літопису* під 1146 р. про вокняжіння у Києві Ізяслава Мстиславича: «... с великою славою и честью вѣѣха (Ізяслав – В.Р.) в Киевѣ, и выидоша противу ему множество народа, игумени съ черноризьци и попове всего города Киева в ризахъ»⁵. Щоправда, у цитованих текстах Золоті Ворота прямо не згадуються. Либонь, для їх укладачів це було самоочевидним.

Семіотика цього обряду криється в біблійній міфології («воротами сего города будут входить цари и князья, сидящие на престоле Давида, ездящие на колесницах и на конях, они и князья их, Иудеи и жители Иерусалима, и город сей будет обитаем вечно» (Иер. 17: 25)) і є дотичною до *adventus* імператорів⁶ в пізньоантичній традиції. Близькою аналогією київському ритуалові була середньовічна церемонія королівського в'їзду до Парижу, яка, на думку дослідників, символізувала єдність «політичного тіла» держави⁷. Зв'язок між церемонією урочистого в'їзду до міста й актом посідання трону демонструють й *adventus Regis* західноєвропейських середньовічних володарів⁸. Явлений мовою жестів й урочистої літургії, цей ритуал набуття/оформлення влади носив характер символічного діалогу князя з Богом і народом.

Кульмінаційною віхою церемонії посідання великокнязівського престолу була урочиста літургія у храмі св. Софії. Змальовуючи цей акт, давньоруські літописці, мабуть, не випадково звертають увагу на урочистий характер входу князя до храму св. Софії. Зазвичай, князівська процесія знадвору піднімалася по вежових сходах на хори собору, оздоблені мозаїчним орнаментом. Стіни веж були рясно прикрашені фресками світського жанру. Визначальними сюжетами цієї грандіозної композиції були, як показав С.О. Висоцький, типи тріумфальної імператорської іконографії: зображення константинопольського іподрому, сцена прийому візантійського імператора, а також цикл фресок на тему полювань і ловів⁹. За спостереженнями дослідника, фреско-

⁴ Ипатьевская летопись // ПСРЛ. Т. 2. Стб. 276.

⁵ Там само. Стб. 327.

⁶ 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.

⁷ Bryant L. La ceremonie de l'entree a Paris au Moyen Age // *Annales Economies, Societes, Civilisations*. 1986. № 3. P. 172–179.

⁸ 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; Dalewski Z. Władza – przestrzeń – ceremoniał (Miejsce i uroczystość inauguracji władcy w Polsce średniowiecznej do końca XIV w. Warszawa, 1996. S. 121–127.

⁹ Висоцький С.А. Светские фрески Софийского собора в Киеве. К., 1989. С. 125–164.

вий живопис веж Софійського собору був продовженням традицій розписів великокнязівських хоромів. Усе це наводить на думку, що за своїм функціональним призначенням ці приміщення храму використовувалися для проведення урочистих церемоній особливо важливої державно-політичної ваги, зокрема, тріумфального *сходження*, у буквальному розумінні слова, на трон (престол).

Великокнязівський стіл не раз згадується літописами в контексті урочистого в'їзду князя до міста та наступних відвідин ним кафедрального собору для поклоніння св. Богородиці та іншим святим. 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, игумени съ черноризци 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»¹⁰. Коли 1150 р., після втечі з Києва Юрія Долгорукого, князівський стіл зайняв його брат В'ячеслав Володимирович, кияни не хотіли прийняти його, «рекоша Ізяславу: “ты нашъ князь! Поѣди же къ святой Софьи, сяди на столѣ отца своего и дѣда своего”»¹¹. Про момент сидання на стіл згадується також у літописному фрагменті, що датується 1194 р., по смерті Святослава Всеволодовича у 1194 р. та його похованні у Кирилівському монастирі,

*«... поѣха Рюрикъ Кыевоу. Изидоша противоу емоу со кресты митрополитъ, игумени вси, и Кияни вси от мала и до велика с радостью великою. Рюрикъ же вшедь во святоую Софью и поклонився святому Спасу и святѣи Богородицѣ и сѣде на столѣ дѣда своего и отца своего славою и съ честью великою»*¹².

У своїх раніших міркуваннях ми ставили під сумнів реалістичне витлумачення літописного дієслова «сѣде», буквально – *сісти на трон*¹³. Так само і К. Гвозденко у своїй нещодавно опублікованій статті, присвяченій церемонії сходження князів на престол у домонгольській Русі, не бачить підстав для твердження про наявність у храмі св. Софії князівського престолу у його матеріальному втіленні. На її думку, літописні згадки про князя, що «сее на столе» під час його відвідин Софійського собору, не свідчать, що саме в храмі відбувалось посадження на трон: «Слова «сее на столе» скорее относятся ко всей церемонии в целом, завершающим элементом которой было занятие княжеского двора. Можно допустить, что в церкви с середины XII в. совершалось провозглашение претендента на власть князем»¹⁴. Визнаючи,

¹⁰ Ипатьевская летопись // ПСРЛ. Т. 2. Стб. 327.

¹¹ Там само. Стб. 397.

¹² Там само. Стб. 681.

¹³ Ричка В.М. «Київ – Другий Єрусалим» (з історії політичної думки та ідеології середньовічної Русі). К., 2005. С. 125.

¹⁴ Гвозденко К. Княжеская интронизация в Древней Руси: особенности обряда и проблема византийского влияния // Русь на перехресті світів (міжнародні впливи на формування

що схвалення і акламація були суттєвим елементом давньоруської церемонії інтронізації, дослідниця при цьому заперечує будь-яку її схожість з обрядом коронації візантійських імператорів.

Церемоніал коронації імператорів досить детально описано Константином Багрянородним. Вбравшись у мутаторії храму св. Софії у святковий «царський» одяг, імператор з запаленою свічкою у руці разом із патріархом піднімався на амвон. На цьому підвищенні, що здіймалося перед середньою частиною іконостаса, патріарх читав молитву над імператорською хламидою, після чого її одягали на імператора. Затим патріарх виголошував молитву над імператорською короною і власноруч, під вигуки народу: «*Слава у вишніх Богу і на землі мир!*», покладав її на імператора. Потому, сидячи на троні з короною на голові, імператор приймав поклоніння вищих візантійських сановників¹⁵. Беручи до уваги характерну для середньовічної практики *imitatio imperii* й ментальний контекст епохи з її прагненнями до матеріалізації духовних символів, можна підозрювати, що великокнязівський «стіл», або престол, був матеріальним предметом давньоруського політичного побуту, зримим символом великокнязівської влади.

На середньовічному Заході трон, що метафористично визначався як *solium regni* («трон королівства»), розміщувався в особливому, зазвичай, сакральному місці, як, наприклад, кам'яний трон Карла Великого у придворній капелі в Ахені, імперський трон у Госларі і трон Едуарда Сповідника в Вестмінстері¹⁶. У Візантії так званий *метаторіон*, або місце імператорського трону, знаходився в південно-східній частині константинопольського храму, що прилягала до південної стіни¹⁷. Тронним місцем київських князів, на нашу думку, слугували прикрашені мозаїками і фресками периферичні приміщення Софійського собору, на винятково великі розміри яких та притаманні їм «світсько-князівські функції» вказував А.М. Грабар¹⁸. Ці приміщення були багато декоровані зооморфними зображеннями, що породжували смислові асоціації з біблійним образом трону царя Соломона.

Вітчизняними джерелами не засвідчено наділення князя під час обряду інтронізації знаками великокнязівської гідності (меч, каблучка, корона тощо). Втім, це не свідчить про відсутність таких інсигній у давньоруських князів. Імовірно, їх публічне використання було настільки самоочевидним, що і не

Давньоруської держави) IX–XI ст.: Матеріали міжнародного польового археологічного семінару (Чернігів – Шестовиця, 20–23.07.2006 р.). Чернігів, 2006. С. 52–53.

¹⁵ *Острогорский Г.А.* Эволюция византийского обряда коронования // *Византия. Южные славяне и Древняя Русь. Западная Европа: искусство и культура / Сб. ст. в честь В. Н. Лазарева.* М., 1973. С. 55–56.

¹⁶ *Бак Я.* Инсигнии // *Словарь средневековой культуры.* М., 2003. С. 194.

¹⁷ *Mainstone R.J.* Hagia-Sophia: Architecture. Structure and Liturgy of Justinian's Great Church. London, 1988. P. 229–232.

¹⁸ Див.: *Грабар А.Н.* Светское изобразительное искусство домонгольской Руси и «Слово о полку Игореве» // *ТОДРЛ.* 1962. Т. XVIII. С. 247.

¹⁹ *Бак Я.* Инсигнии // *Словарь средневековой культуры.* С. 192.

викликало інтересу літописців. Не можна вважати серйозним аргументом їх відсутності й ту обставину, що вони не збереглися до наших днів. Так само до нас не дійшли й вельми численні інсигнії середньовічного Заходу. За визначенням Я. Бака, це було пов'язано з тим, що за часів середньовіччя впродовж тривалого часу «отсутствовала устойчивая формальная практика использования тех или иных предметов специально в качестве инсигний. Средневековые государи стремились по возможности увеличить число используемых или потенциальных инсигний, пополняли ими свои сокровищницы, рассматривали их в качестве ценностей, которые могли быть пущены в ход как объекты личных пожалований и разного рода дарений. Неудивительно, что древнейшие средневековые короны дошли до нас в составе и церковных ризниц, куда они попали в качестве даров государей соответственным церковным институциям»¹⁹.

Завершувався церемоніал княжої інтронізації грандіозною учтою за участю київських нобілів і якоїсь частини городян на *Великому дворі* Ярослава. Саме тут, 1146 р., «кыяне вси... цѣловавше крест»²⁰, присягали на вірність князю Ігорю. В 1150 р., Ізяслав, «поклонився святой Софьи и възъѣха на дворъ да Ярославль всимъ своимъ полкомъ и Киян с ним приде множество»²¹. Ці застільні зустрічі князя з народом покликані були легімітизувати його владу в очах усіх соціальних прошарків київської спільноти. Учта князя з народом була процедурою репрезентації його влади, своєрідним діалогом зі своїм народом.

У ментальних установках середньовіччя, коли історичне мислення було тісно пов'язане з інститутом королівського чи княжого двору, час містичним чином був сполучений з особою монарха. У період свого правління він, за спостереженнями А. Я. Гуревича, «воплощал время, царившее в пределах, на которые распространялась его сакральная власть ... время отнюдь не представляло собой некую этически нейтральную протяженность и обладало качественными параметрами, мистическим образом сопряженными с особой монарха. В некотором смысле время не только насыщало особу властителя своеобразной силой, но, в свою очередь, определялось его «харизмой»²².

І справді, з утвердженням князя на престолі починався новий відлік часу, сказати б, часу впорядкованого. Якісні параметри часу, упорядкованого харизмою володаря, виявляються у прив'язці самої церемонії інтронізації до певних календарних дат, оскільки в'їзд князя до міста символізував зміну року: «въезд в город – необходимый элемент в тех позднейших обрядовых

²⁰ Ипатьевская летопись // ПСРЛ. Т. 2. Стб. 321.

²¹ Там само. Стб. 391; Порівн., вміщену під тим же роком звістку: «Изяславъ же въ Киевѣ сѣде на столѣ дѣда с честью великою... Изяславъ же отъ святоѣ Софьи поѣха и съ братьею на Ярославль дворъ и Оугры позва со собою на обѣд и Кыяне и ту обѣдавъ с ними на велицемъ дворѣ на Ярославли и пребыша оу велицѣхъ весельи» (ПСРЛ. Т. 2. Стб. 416).

²² Гуревич А.Я. «Время вывихнулось»: поругание умершего правителя // Одиссей: Человек в истории. М., 2003. С. 228.

системах, где во главе угла лежит образ смены времен года – нового венчания на царство. Новый год олицетворялся в новом солнце, т. е. в новом царе; этот новый царь въезжал в город в торжественной процессии и отправлялся в храм»²³. Невипадково й інтронізація князів на Русі, особливо київських, здійснювалася, зазвичай, у неділю. Так, за спостереженнями дослідників, Володимир Мономах зійшов на великокнязівський стіл у неділю 20 квітня 1113 р.; його попередник Святополк – також у неділю 24 квітня 1093 р.²⁴; князь Ростислав Мстиславич – у Великодню неділю 1160 р.:

«Поиде Ростиславъ сынъ Мстиславъ и Смоленска къ Киеву на столъ. И вниде в Киевъ месяца априля въ 12 день на воскресение, тогда бо бѣ Паска честная. И срътоша вси людие, и множество народа: прияше и людие с достохвалною честью. И сѣде на столъ дѣда своего и отца своего сий благовѣрный князь Ростиславъ. И бысть людемъ двоя радость: и въскресение Господне и княже сѣдение»²⁵.

Церемоніал посідання великокнязівського столу був, на нашу думку, відлунням візантійської імперської традиції, наповненої глибокими літургійними коннотаціями і семіотичними асоціаціями. Його найважливішими елементами і зоровими образами були: урочиста зустріч князя біля Золотих Воріт, богослужіння, церемонія сідання на великокнязівський стіл у храмі св. Софії та учта на княжому дворі. Ці етапи інтронізації в сукупності становили правовий акт набуття верховної влади.

Важливим церемоніальним ритуалом й атрибутом повсякденного життя княжого двору були «пири». Зі своїми співтрапезниками князь не тільки розважався, але й обговорював нагальні питання державної ваги («думая о строи земленемъ, и о ратехъ, и о оуставѣ земленѣм»). Бувало, що захмелілі («егда же подъпьяхуться») дружинники після князівського пригостання невдоволено гомоніли між собою, нарікаючи на князя. Якось, як свідчить «Повість временних літ» під 996 р., будучи добре напідпитку, дружина

«начьняхуть роптати на князь глаголюще: “зло есть нашим головам: да намъ ясти деревянными лъжицами, а не серебряными”. Се слышав Володимеръ повелѣ искovati лжицѣсребрены ясти дружинѣ, рече сице яко: “сребромъ и златом не имам налѣсти дружины, а дружиною налѣзу сребро и злато, якоже дѣдъ мой и отецъ мой доискася дружиною злата и сребра”. Бѣ бо Володимеръ любя дружину»²⁶.

А. Я. Гуревич, аналізуючи інститут дарування у ранньосередньовічних спільнотах, вказував на його внутрішній зміст, сповнений соціальної динаміки, релігійних і магічних функцій. Дослідник встановив, що у скандинавів епохи вікінгів, «складається взгляд на золото и серебро как на такой вид

²³ Фрейденберг О.М. Въезд в Иерусалим на осле (из евангельской мифологии). С. 498.

²⁴ Див.: Толочко А.П. Князь в Древней Руси. С. 143.

²⁵ Ипатьевская летопись // ПСРЛ. Т. 2. Стб. 504.

²⁶ Лаврентьевская летопись // ПСРЛ. Т. 1. Стб. 126.

богатства, в котром матеріалізуються счастье и благополучие человека и его семьи, рода. Тот, кто накопил много ценных металлов, по их представлени-ям, приобрел средство сохранения и приумножения удачи и счастья. При этом золото и серебро сами по себе, безотносительно к тому, в чьих руках они находятся, не содержат этих благ: они становятся сопричастными свойст-вами человека, который ими владеет, как бы «впитывают» благополучие их обладателя и его предков и удерживают в себе эти качества. Поэтому, сподвиж-ники и дружинники знатных людей и вождей домогались от них даров – золо-тых гривен, наручных и нашейных браслетов, мечей, надеясь получить таким путем частицу удачи и счастья, которыми были «богаты» предводители»²⁷.

Таку ж соціальну функцію відіграло багатство у середньовічній Русі. На думку І. М. Данилевського, вона полягала в набуванні і підвищенні осо-бистого престижу шляхом передачі свого майна іншим людям. При цьому тоді «для человека ценность имела не сама вещь, а тот человек, который ею владел, и акт передачи ее новому хозяину, как таковой. Вместе с даримой вещью к нему переходила часть удачи, богатства дарителя (с-счастье!). Одно-временно устанавливались отношения личной зависимости того, кто полу-чал подарок, от того, кто его сделал»²⁸.

Важливою складовою церемоніалу двору були придворні розваги. Одним із улюблених занять князя було полювання. Мені вже доводилось писати про соціальну значущість князівських ловів у Київській Русі²⁹. Тут зауважу лише, що ловецтво належало до найдавніших воєнно-сакральних ритуалів княжо-го двору. Князівські лови як імператив вищих норм ідеальної поведінки правлячої еліти, давали публічне обґрунтування і підтвердження її високого соціального статусу. Середньовічне суспільство було, як відомо, спільнотою відносно жорстких статусних позицій та стабільних станових категорій, що передбачали обов'язковий для його представників спосіб життя та лінію по-ведінки. Усвідомлення своєї престижної соціальної ролі зумовлювало підви-щений інтерес князів до власного образу в очах оточуючого їх соціуму. Тому їм доводилось постійно підтверджувати й публічно демонструвати вправність у ловецтві.

Не менш соціально значущими були у повсякденному житті княжого дво-ру й двірські церемонії, що обіймали сферу приватного життя князівської родини від народження й до самої смерті. Своєрідним вступом до грома-дянського життя новонародженого члена княжого дому Рюриковичів були *пострижини*, які здійснювалися на третьому чи навіть другому році життя

²⁷ Гуревич А.Я. Проблемы генезиса феодализма в Западной Европе. М., 1970. С. 72–73; Про це ширше див.: Гуревич А.Я. Дары. Обмен дарами // Словарь средневековой культуры. М., 2003. С. 129–134.

²⁸ Данилевский И.Н. Древняя Русь глазами современников и потомков (IX–XII вв.). М., 1999. С. 122.

²⁹ Див.: Ричка В. Князівські лови як соціальний феномен Київської Русі // СОЦІУМ. Альманах соціальної історії. К., 2002. Вип. 1. С. 13–21.

княжича. Наприклад, під 1192 р. Лаврентіївський літопис сповіщає про пострижини у Суздалі князем Всеволодом свого сина Георгія: *«Быша постригы у великаго князя Всеволода, сына Георгева, внука Володимеря Мономаха, сыну его Георгеви в градѣ Суждали. Того дни и на конь его всади, и бысть радость велика в градѣ Суждали»*³⁰. Через два роки потому у Володимирі Всеволод, *«створи пострѣгы сыну своему Ярославу, и на конь его всади во день святого Симеона, сродника Господня. И бысть радость велика в Володимерѣ»*³¹. Зазвичай, цей обряд відбувався за участю місцевого єпископа у кафедральному храмі. Наприклад, 1230 р., *«князь Михайль створи постригы сынови своему Ростиславу в Новѣградѣ у святѣи Софѣи, и уя власть владыка Спиридонъ»*³².

Обряд пострижин існував також у Візантії. У давніх германців він супроводжувався оперізуванням хлопчиків. У середньовічній Русі, як засвідчують наведені літописні повідомлення, пострижини княжича супроводжувалися його першим посадженням на коня. Завершувалася церемонія загальноміським святом й учтою на княжому дворі.

Такою ж ритуалізованою церемонією було й *весілля* у княжій родині. Наприклад, 1187 р. київський князь Рюрик Ростиславич послав своїх сватів до володимиро-суздальського князя Всеволода Юрійовича, просячи його доньку Верхуславу за свого сина Ростислава. Всеволод не відмовив сватам,

*«и тако многи дары давъ, и отпусти и в Русь с великою любовью за князя Ростислава, посла же с нею сестричича своего Якова с женою, и ины бояры с женами. Приведоша же ю в Бѣльгородъ на Офросѣньинъ день, а заутра Богослова, а вѣнчана у святыхъ Апостолъ, у деревянной церкви блаженнымъ епископомъ Максимомъ. Створи же Рюрикъ Ростиславу велми силноу свадьбу, ака же несть бывала в Руси»*³³.

Рано чи пізно, до княжого дому приходила смерть. Князівський поховальний обряд, як один із найважливіших сімейних обрядів, був у той же час і обрядом політичним. Його специфічною особливістю було поєднання загальних уявлень сучасників про природу і характер влади та конкретних деталей політичної культури спільноти³⁴. Тіло покійного князя, *«оувиша и оксамитомъ со круживом, якоже достоить царямъ»*, клали на поховальні ноші або на сани й під церковний спів духовенства та плач-голосіння мирян доправляли до патронального храму. Так, тіло Володимира Святославича, який помер у своїй заміській резиденції на Берестовому 15 липня 1015 р., *«възложьше и на сани, везьше, поставиша и въ святѣи Богородици, юже бѣ*

³⁰ Лаврентьевская летопись // ПСРЛ. Т. 1. Стб. 409.

³¹ Ипатьевская летопись // ПСРЛ. Т. 2. Стб. 674.

³² Новгородская Первая летопись старшего и младшего изводов / Под ред. с предисл. А. Н. Насонова. М.; Л., 1850. С. 276.

³³ Ипатьевская летопись // ПСРЛ. Т. 2. Стб. 658.

³⁴ Див.: Бойцов М.А. Погребение: 3. Погребения государей // Словарь средневековой культуры. С. 369.

*сздасть самъ»*³⁵. По смерті Ярослава Мудрого, яка наступила в 1054 р. у Вишгороді, старший його син Всеволод, «спрята тѣло отца своего, възложише на сани везоша к Києву». Сани з тілом Ярослава до місця поховання у збудованому ним Софійському соборі супроводжувала урочиста процесія: «*Попове поюще обычныя пѣсни, плакашася по немь людье»*³⁶. Після підступного вбивства київського князя Ізяслава Ярославича на Нежатиній ниві восени 1078 р.,

*«вземше тѣло его, привезоша и в лодьи и поставиша противу Городьцю. Изиде противу ему весь городъ Киев, и възложивше тѣло его на сани, повезоша и съ пѣсньми попове и черноризци, понесоша и в град. И не бѣ лзѣ слышати пѣнья во плачи велицѣ и вопли: плака бо ся по немь весь град Киевъ»*³⁷.

Князівська влада у риторичі давньоруських книжників, що супроводжувала опис князівського поховання, виразно вивищується, набуваючи царственних рис. За великим київським князем Ізяславом Мстиславичем, який помер у 1154 р., «*плакася вся Русская земля, и вси Черни Клобуци, яко по цари и господинѣ своемъ, наипаче же яко по отци»*³⁸. Свій вічний спочинок Ізяслав знайшов ув церкві св. Федора – «*в отни ему манастири»*. У вміщеному в *Ипатієвському літописі* під 1180 р. повідомленні про смерть смоленського князя Романа Ростиславича плач його удови описується такими словами: «*царю мой благый, кроткий, смиренный, правдивый, во истину тебе наречено имя Роман, всю добродѣтель сыи подобень ему»*³⁹. Уживання титулу *цар* до померлого князя засвідчує й напис-графіті Софії Київської, що сповіщав про смерть Ярослава Мудрого: «*В 6562 (1054 р.) мсяца феввари 20 усълене царя нашего»*⁴⁰.

Церемоніал поховання князя був сповнений архаїчної символіки. Одним із траурних символів був устромлений в землю біля княжого гробу спис⁴¹. За гробом князя йшла його вірна дружина, якій належало нести княже знамено-стяг та вести неосідланого скакуна. Наприклад, 1171р. під час перенесення тіла князя Володимира Андрійовича із Дорогобужа для поховання у Києві ігумен Полікарп звернувся до вишгородського князя Давида Ростиславича з такими словами: «*Княже, се дружина его не ѣдутъ с нимъ, а пусти своеѣ дружины нѣсколько: нѣ кто ни конь доведа, ни стяга донеса»*. На що Давид мовив: «*того стягъ и честь съ душею ищъла»*⁴².

³⁵ Лаврентьевская летопись // ПСРЛ. Т. 1. Стб. 130.

³⁶ Там само. Стб. 162.

³⁷ Там само. Стб. 202.

³⁸ Ипатьевская летопись // ПСРЛ. Т. 2. Стб. 469.

³⁹ Там само. Стб. 617. Порівн.: плач-голосіння вдови володимиро-волинського князя Володимира Васильовича, який помер у 1289 р. Див.: Там само. Стб. 918.

⁴⁰ *Высоцкий С.А.* Древнерусские надписи Софии Киевской. С. 39–41.

⁴¹ Див.: Ипатьевская летопись // ПСРЛ. Т. 2. Стб. 464. Ширше про культову і магичну функцію списа у воєнно-політичних звичаях східних слов'ян і деяких інших індогерманських народів див.: *Чижевський Д.* Магічне метання списа // *Діалог культур*. К., 1999. С. 295–307.

⁴² Ипатьевская летопись // ПСРЛ. Т. 2. Стб. 547–548.

Улюблений кінь покійного князя, а також предмети вжитку володаря після поховання передавалися як пожертва до храму, в якому здійснювався обряд поховання і відбувалася заупокійна служба. Цей звичай своєрідно відбився в оповіді *Києво-Печерського патерика* про боярина Варлаама, батько якого був «*пръвый у князя* (Ізяслава Ярославича Київського – В.Р.) *в болярехъ*». Коли хлопець твердо вирішив назавжди залишити батьківський дім, аби стати ченцем Печерського монастиря, він

«одѣався въ одежу свѣтлу и славу, и тако всѣдъ на конь, поеха къ старцю (ігумену Антонію – В.Р.), и отроци бѣша окрестъ его едуще и другыя коня въ утвари ведуще пред ним, и тако въ славѣ велицѣ приеха къ печерѣ отецъ тѣх. Онѣмъ же изшедшим и поклонившимся ему, яко есть лѣпо велможам, он же пакы поклонися имъ до земля, потомъ же снемъ съ себе одежу болярскую и положи ю пред старцемъ, и також коня, суща въ ютвари, и постави пред нимъ, глаголя: “се вся, отче, красънаа прельсть мира сего суть, и якоже хоцещи, тако сътвори о них, азъ бо уже вся си прѣзрѣх и хошу мних быти и с вами жити в печерѣ сей, и к тому не имам възвратитися в дом свой”»⁴³.

Як бачимо, добровільне прощання з «цим» світом уподібнюється до поховального ритуалу.

На спомин душі померлого князя його близькі та рідні роздавали щедрі пожертви храмам та монастирям, а також всім нужденним. По смерті київського князя Святополка Ізяславича в 1113 р., «*княгини же (жена) его много раздали богатство монастыремъ, и попомъ, и убогымъ, яко дивитися всѣмъ (людемъ) человекомъ яко такая милости никтоже может створити*»⁴⁴. Ростислав Мстиславич, поховавши 1154 р. київського князя В'ячеслава Володимировича у храмі св. Софії, «*ѣха на Ярославль двор и съзва мужа отца своего Вячеславлі, и тивуны, и ключники и каза нести имѣнье отца своего передъ ся, и порты, и золото, и серебро. И снесъ все, и нача раздавати по манастьремъ, и по церквамъ, и по затвором, и нищим и тако раздаея*»⁴⁵. Тяжко хворий Володимир Василькович, відчуваючи наближення смерті, власноруч,

«розда убогым имѣние свое: все золото и серебро, и камене дорогое, и поясы золотыи отца своего, и сербряные, и свое иже бяше по отци своемъ стяжал все розда: и блюда велика сребрянаа, и кубькы золотые и серебряные самъ пердъ своими очима поби и поля в гривны, и мониста великая золотая бабы своей и матери своей все поля и розъсла милостынню по всеи земли, и стада роздая убогым людемъ у кого то конии нѣтоуть... Милостыня и дивныя щедроты ко убогым творяше, и к сиротамъ, и к болящимъ, и ко вдовичамъ, и к ѣ жадным, и ко всимъ»⁴⁶.

⁴³ Києво-Печерський патерик / Вступ, текст, примітки Д. Абрамовича [Репринтне видання] К., 1991. С. 32–33.

⁴⁴ Ипатьевская летопись // ПСРЛ. Т. 2. Стб. 275.

⁴⁵ Там само. Стб. 473.

⁴⁶ Там само. Стб. 914–915.

Основний зміст цих масових дарувань полягав у тому, аби якомога певніше забезпечити спасіння душі померлого князя та його незриму присутність у «цьому» світі. Адже смерть князя сприймалася як смерть мученика: «Князь умирает мучеником, потому, что изначально вступает на страстной путь своего княжения... Идея княжеского страдания та же – идея искупительной жертвы, страдания за «землю Русскую», и смерть в данном случае есть только квинтэссенция жизненной ситуации. Уходя из мира живых, князь становится предстоятелем пред Христом и защитником, *святые князья исполняют ту же функцию после смерти, что и при жизни – защиту и заботу вверенных им подданных и земли*»⁴⁷.

Смерть носіїв вищої сакральної і земної влади в добу середньовіччя сприймалася як завершення певного проміжку часу й настання тимчасового хаосу, катастрофічний розрив плину часу: «Власть государя предполагала и власть над временем, а потому его смерть порождала невыносимую ситуацию, когда время оказывалось разорванным и аннигилированным»⁴⁸. Зі смертю володаря як носія сакральних функцій, що забезпечували рівновагу і благополуччя в житті суспільства, наступає хаос і безладдя – не дотримуються закони, громадський порядок й елементарні засади соціуму.

Подібні ексцеси, проаналізовані нещодавно М. А. Бойцовим⁴⁹ на матеріалах західноєвропейського середньовіччя, зустрічалися й у Київській Русі. Серед відомих прикладів пограбування померлих володарів дослідник згадує й події, які відбулися після вбивства у 1175 р. владими́ро-суздальського князя Андрія Боголюбського. Ще не встигли крилошани з тамтешнім ігуменом Арсенієм відспівати князя, як

*«горожанѣ же Боголюбци рограбиша домѣ княжѣ и дѣлатели (запрошеніх Андрієм іноземних майстрів – В.Р.), иже бяху пришли к дѣлу золото и серебро, порты и паволокы, имѣние, ему же не бѣ числа. И много зла створиша в волости его: посадниковѣ и тивуновѣ дома пограбиша, а самѣхъ и дѣскиѣ его и мечники избиха, а дома ихъ пограбиша не вѣдуще глаголемо: “иде же законъ ту и обидѣ много”. Грабители же и исъ сель приходяче грядяху. Тако же и Володимѣри. Оли же поча ходити Микулиця со святою Богородицею в ризах по городу, тож почаша не грабитѣ»*⁵⁰.

Всупереч усталеній історіографічній традиції, в рамках якої ці події трактувалися як вияв соціального невдоволення народних мас, М. А. Бойцов вбачає в них скоріше реакцію на смерть володаря: «в “выступлении народных масс” при известии о смерти князя не стоит усматривать негативную оценку ими “качества” его правления – они нападали на “детских и мечников” ско-

⁴⁷ Толочко А. Похвала или Житие? (Между текстологией и идеологией княжеских панегириков в древнерусском летописании) // *Paleoslavica*. 1999/VII. P. 36–37.

⁴⁸ Гуревич А.Я. «Время вывихнулось»: поругание умершего правителя. С. 235.

⁴⁹ Див.: Бойцов М.А. Ограбление мертвых государей как всеобщее увлечение // *Казус*. 2002. Индивидуальное и уникальное в истории. М., 2002. Вып. 4. С. 137–201.

⁵⁰ Ипатьевская летопись // ПСРЛ. Т. 2. Стб. 592.

рее всего не из “социального протеста” или же, по крайней мере, не только из него. И горожане, и деревенские жители отправляются грабить палаты князя в Боголюбове, его двор и дворы его людей во Владимире, как только осознают, что “власти нет”. Жертвами оказываются “люди князя”, не включенные в местные, укорененные сообщества: его личнозависимые “министерялы», но также и “иноземцы”, находившиеся под прямым покровительством Андрея. В данном случае пострадали западноевропейские мастера, возводившие резиденцию в Боголюбове и знаменитые владимирские белокаменные храмы»⁵¹.

Так само під час заворушень у Києві 1113 р., спричинених смертю князя Святополка Ізяславича, кияни *«разыграбиша дворъ Путятинъ, тысячького, идоша на Жиды и разграбиша я»*⁵². У середні віки слово «Жиди/Жидове» не мало чітко окресленого значення й того смислового навантаження, що воно несе в собі нині. Тоді цим словом, здебільшого, означувалося все еретичне, неправославне, заборонене⁵³. Однак побутувало воно й у вузькому значенні, адже існування у стольному граді Русі єврейської громади, що локалізується дослідниками у північно-західній частині так званого «міста Ярослава», є незаперечним фактом. Багаті оселі жидів-лихварів викликали заздрість у київського плебсу, який у період безвладдя піддався спокусі безкарно збагатитися чужим коштом. У переломний для влади момент київські «мостиві мужі» змушені були звернутися до Володимира Мономаха, який сидів тоді на князівському столі у Переяславі, з проханням посісти великокнязівський престол у Києві: *«Поиди, княже, Киеву; аще ли не поидеши, то вѣси, яко много зло уздвигнется, то ти не Путятинъ дворъ, ни соцькихъ, но и Жиды грабити, и паки ти поидуть на ятровь твою и на бояры, и на манастырѣ, и будеши отвѣтъ имѣль, княже, оже ти манастырѣ разыграбятъ»*⁵⁴.

Лише після того, як Володимир Мономах прибув до Києва, у місті вгамувалися пристрасті. Утвердження на великокнязівському престолі нового володаря відновлювало звичний плин часу, а з ним – порядок і спокій у житті спільноти.

Таким чином, церемоніальні кодекси репрезентації верховної влади в Київській Русі були вельми різноманітні, а їхнє функціонування – доволі ефективне. Дослідження форм організації церемоніалів та ритуалів, за допомогою яких представляла себе влада, відкриває перспективу глибшого осягнення її змісту.

⁵¹ Бойцов М.А. Ограбление мертвых государей как всеобщее увлечение. С. 178.

⁵² Ипатьевская летопись // ПСРЛ. Т. 2. Стб. 275.

⁵³ Див.: Булашев Г. Український народ у своїх легендах, релігійних поглядах та віруваннях (Космологічні українські народні погляди та вірування). К., 1992. С. 49.

⁵⁴ Ипатьевская летопись // ПСРЛ. Т. 2. Стб. 276.