

Національна Академія наук України
ІНСТИТУТ ІСТОРІЇ УКРАЇНИ

ІСТОРИЧНІ ЗОШИТИ

О. П. Толочко

РУСЬ:
ДЕРЖАВА І ОБРАЗ ДЕРЖАВИ

Київ 1994

Толочко Олексія Петрович — к. і. н., зав. відділом Інституту української археографії АН України

Відтворюється історичний образ Київської держави у сприйнятті тогочасної людини.

Розраховано на науковців, викладачів і студентів вузів, учнів, всіх, хто цікавиться питаннями історії середньовіччя.

Автори матеріалів, вміщених у препринтах, висловлюють особисту думку, що не обов'язково збігається з точкою зору редколегії.

Редколегія: *С. В. Кульчицький* (головний редактор), *В. Ф. Верстюк*, *О. Б. Головка*, *В. М. Даниленко*, *В. С. Коваль*, *О. І. Ганжа* (відповідальний секретар), *Н. А. Шип*, *І. С. Хміль*.

Літературний редактор *Л. О. Корнієнко*

Коректор *Л. В. Бузіашвілі*

Оригінал-макет підготував *О. І. Мостяєв*

Набір підготувала *І. М. Варганова*

У разі передруку матеріалів узгодження з редколегією обов'язкове.

Сучасне уявлення про державу сформоване картою. Карта стала фундаментальним елементом модерної цивілізації, поступово втративши орел наукового раритету або художнього витвору. Вона перетворилася на технічний засіб, на інтегральну частину машинної культури. Чим більше карти входили до людської повсякденності, тим міцніше формувався саме географічний (а точніше — територіальний) образ держави. Метафора карти стала модельючим принципом усвідомлення феномену держави, і масова свідомість являє собою повсякденну реалізацію цієї метафори. Обриси країни — то і є держава, сьогодні графічне зображення території є мало не таким же емблематичним, як герб і прапор. Кожному відомий цей перший порух свідомості, і для більшості така безпосередня рефлексія залишається останньою розумовою процедурою в усвідомленні феномену держави.

Не можна сказати, що подібна асоціативність обминула наукове мислення. Навпаки, територіальність стала чи не головним критерієм в усіх сучасних визначеннях держави. Здається, це єдина ознака, справді спільна для будь-якого методологічного напрямку чи історіографічної традиції.

З граничною безпосередністю висловив цей старий забобон Карл Ясперс. "Для того, щоб упевнитися в основах нашого існування, ми звертаємося до глобусу", — сказав філософ і почав конструювання гласної схеми світової історії, "дивлячись на глобус, що рухається в нашій руці"¹.

Однак уявімо собі людину, яка нічого не знає про існування карти, тим паче карти в сучасному розумінні. Звісна річ, для неї вона не моделює образу держави, і отже, територіальність не тільки не буде головною, але й скільки-небудь суттєвою її ознакою. Саме такими були усі наші попередники (аж до Нового

часу території держав не позначалися на картах), що не заважало їм відчувати себе громадянами Афін чи Риму, васалами французького короля чи підданими московського князя. Ці люди, треба гадати, не менше нашого цікавилися своєю державою, несли у своїй свідомості її певний (хоча, можливо, й не такий, як нам би того хотілося) образ. Легше за все було б у відповідності з відомим афоризмом не повірити своїм очам і оголосити їхні образи суб'єктивними, брехливими і не вартими уваги серйозної науки. І — закрити для себе розуміння. Минуле — принципово чуже нашому способу мислення. Відсутність уявлення про площинну територіальність держави як неосдмінну ознаку її існування призводила не тільки до формування відмінних від сучасних ідей держави, й до іншого способу поведінки людей, іншої політичної культури, а відтак — іншої форми держави.

Отже, теза, яку я спробую обґрунтувати у цій статті — історичний образ держави, у вигляді якого вона уявляється сучасникам, є такою ж онтологічною реальністю, як і сама ця держава. Гранично загострюючи, я б навіть наважився твердити, що образ держави — то і є її форма. Наші судження й спекуляції щодо нього є продуктами нашої культури, і їхня сила й доказовість закінчуються там, де закінчується сучасна досліднику манера мислення. І коли нам кажуть, наприклад, що Київська Русь є тілесною єдністю правлячого роду Рюриковичів, а державні відправлення — лише наслідком родинного життя, то це треба розуміти буквально: держава є формою буття однієї сім'ї і нічим іншим. Або якщо ми встановлюємо, що в певну епоху держава розумілася як *dominium* або *patrimonium*, то це означає лише одне: держава дійсно являє собою маєток, управляється як господарство, а стосунки влади й підданих є спілкуванням пана і слуги.

Щоб обґрунтувати ці, власне не такі вже й несподівані, міркування, варто навести кілька прикладів. Перш ніж перейти до безпосередньої теми статті, вважаю за доцільне спинитися на кількох історичних образах держави, які побутували в різні часи на території Європи, і тим довести, що тверде усвідомлення наукою об'єктивного характеру такого образу дає значно більше для розуміння природи державних утворень, ніж ті позаісторичні, почерпнуті із сучасного досвіду формальні критерії, якими вона лише зміцнює культурний бар'єр між собою й минулим.

Римська імперія (*Imperium Romanum*) тільки внаслідок новітньої міфологізації слова сприймається як назва держави чи території. *Imperium Romanum* не є, і ніколи не була реальною

територіальною величиною. Це є відношення, що означає панування римського народу над народом певної країни, у своїй цілості інкорпорованої до держави. Imperium Romanum, отже, є не країною і навіть не територією країни, а лише формою співіснування частин держави. Від Imperium треба в'їзніяти Римську республіку (Res publica populi romani), сукупність римських громадян, ідеальну форму їхнього об'єднання в єдине ціле, що ним є римська громадянська община. Ця остання початково співпадала з містом Римом, була Містом, але й згодом, вийшовши за межі міських стін і розповсюдившись спочатку до меж Італії, а тоді — Ойкумени, Res publica не мала певних кордонів, залишаючись усе тією ж міською общиною, містом Римом. Принципу територіального розмежування ні Res publica, ні Imperium не надавали ніякого значення, взаємно знаходячись у стані проникнення і дифузії. Не території, а громадянин і народ були покладені в основу правовідносин.

Res publica, звичайно, виказувала прагнення до розширення до меж Imperium, поступово перетворюючи її на свою подобу, тобто на Місто. За аналогію тут може служити пізніше співвідношення Держави і Церкви, з тенденцією останньої до співпадіння з Імперією, до перетворення державного тіла в тіло Христове. Справді, завдяки наданню едиктом Каракалі римського громадянства усім вільним жителям Імперії вона вперше співпала з Республікою, але одночасно перетворилася на одну велику громадянську общину — на Місто.

Римська держава, отже, завжди уявляла себе у вигляді Міста, міста, яке вийшло за емпіричні межі своїх стін, міста, яке не зв'язує себе жодними територіальними розпростореннями*.

Не знайдемо ми артикульованого територіального принципу й у феодальній державі європейського середньовіччя. Феодальна держава є продуктом домінуючого класу, і більше того, вона і є цим класом. Він організований на ґрунті безпосередньо персональних зв'язків, являє собою чисту ієрархію, в основі своїй не опосередковану пог. земельними стосунками. Останні виникають згодом і лише як наслідок встановлення вассальних зв'язків, які мисляться насамперед як взаємини вірності і покровительства. Феодальна держава, отже, не є окресленою територією, а є сукупністю персональних служб, тобто вона обіймає собою

* Цими спостереженнями я завдячую п. Георгію Казакову (Софійський університет) який любязно надав мені можливість ознайомитися із своєю працею "Теология на императорска власт във Византия (по дани от материала от IV—X век)".

певну кількість людей, чий жест і погляд спрямований до вершини ієрархії — монарха.

Видима сьогоднішньому погляду територіальність такої держави є фіктивною величиною. Вона виникає внаслідок організації людей і залежить від її форми і навіть просто від кількості втягнутих до неї осіб. Земля, територія в такій державі ще слідує за особистою долею людей, повторює перипетії встановлення й змін васальних прив'язаностей. Розриваючи васальний зв'язок із сеньйором, феодал відривав тим самим і свою землю. Кожному відомий дифузний стан монархії Капетингів і Плантагенетів, втрата Францією величезних територій внаслідок відмови англійського короля скласти омаж за континентальні володіння, а також і зворотнє перетікання земель до французької корони внаслідок розірвання васальної присяги Іоанну Безземельному континентальними баронами.

Територіальний принцип суверенітету з'являється досить пізно, лише в кінці XIII ст., а до того загальним правилом було переважання особистих стосунків над територіальними, відсутність державної територіальної влади і сучасного поняття про невідчуженість частин державної території. Однак і формування такого поняття, встановлення сеньйорій більшої стійкості відбувалося шляхом посилення все тих же особистих зв'язків². Отже, держава класичного феодалізму не мислиться сучасниками ні чим іншим, ніж певною кількістю людей, організованих у специфічний спосіб і зв'язаних між собою клятвою і вірністю.

І, нарешті, найбільш близький вітчизняній традиції приклад — козацька держава XVII ст. Метафора, навколо якої сформовано цю державу, лежить просто на поверхні — це Військо. Тобто Військо Запорозьке, яке претендує, подібно до міста Рима, на те, щоб вийти за свої емпіричні межі й організувати навколишній простір за своєю подобою, підкорити і перейменувати цей простір в ім'я своє. Легко переконатися, що "Військо Запорозьке" є самоназвою новоствореної в процесі війни держави, і що з Московським царством 1654 р. возз'єднується не "народ руський" (що означало б населення), не "Мала Русь" (що означало б територію і чого слід би було чекати), а "Військо Запорозьке" — не більше, не менше. Не знайшовши іншого організаційного принципу, суспільство повірилося війську і вирішило стати військом, відтак, генеральна старшина перетворилася на уряд, територія обернулася полками і сотнями, а піддані — на кавалеристів та піхоту. Неваді спроби, здійснені з обох боків — Польщі та Росії — прищепити новому утворенню ідею "Руського

князівства”, тільки підтверджують вкоріненість метафори, образу війська в українському середовищі*.

Подібних прикладів, що підтверджують існування образу держави, звичайно, можна було б навести безліч. Отже, є підстави стверджувати, що сформовані навколо метафори державні організми не піддаються критеріям глибокої науковості.

Насправді в цій науковості ми пожинаємо далекі наслідки непереможеного позитивізму. Ми вже не віримо Огюсту Конту, що суспільне життя можна розрахувати, як інженерові задачу, але в глибині душі переконані, що давнє твердження про наближення історії до стану справжньої науки відбуватиметься тим більше, чим більше вона абсорбуватиме методологію і спосіб мислення природничих наук, все ще справедливе. Вплив позитивізму, а також, очевидно, і надто довге перебування в лоні марксистської методології спричинилися до впровадження в історичне мислення багатьох метафор, які неконтрольовано керують нашим розумінням минулого. Вплив їх виявляється у схильності розглядати історичні феномени як певні матеріальні об'єкти. І, як наслідок, здійснювати з ними відповідні дослідні операції. Добре відомі з XIX ст. (і тоді, можливо, цілком вдалі) метафори держави: фізіологічна — “організм” та технократична — “машина”. Позбавлені свого колишнього (античного і середньовічного) релігійного і містичного смислу, ці метафори позитивізму справді дають змогу уловити феномен держави як певну цілісність, але одночасно позбавляють її (державу) культурного смислу, представляючи як злагоджену взаємодію складових частин механізму, колішат, гвинтів тощо. Звідси така сконцентрованість нашої науки на тих державних феноменах, які вона може уявити у вигляді матеріальних об'єктів: території, яка сприймається просто як географічний простір, а не сакральне середовище богів і людей; інститутів влади, які мисляться як репресивні установи, а не боговстановлені сутності; класів, які є “об'єктивною реальністю”, а не науковою фікцією. Звідси, погодьмося, така схильність до властивої природничим наукам ідеї класифікації держав на розряди й підвиди (усі європейські монархії, числєм легіон, здається, зміщаються в “ранньофеодальну”, “представницьку”, “абсолютну” і, мабуть, ш якусь).

У кожній державі, в її підвалинах, міститься тайна, ім'я якій — влада. Влада — це таїнство, природа якого незбагне на для

* На жаль, мені не вдалося, як у попередніх випадках, віднайти працю, якій можна було б приписати ці мої твердження.

нас, яка вислизає з наших рук і не збігається з матеріальними своїми втіленнями. Велику кількість зусиль було витрачено нашою історіографічною традицією, аби “матеріалізувати” феномен влади, представити її в економічному вираженні (значить, обчислюваному й вимірюваному), або ж оголосити її “позаконним примусом”, тобто голим насиллям (яке також асоціативно матеріальне: батоги, в'язниці, багнети).

Однак ми втрачаємо ґрунт під ногами, коли стикаємося з владою в її нерепресивному вигляді. Влада, як гріх, передбачає “двох” — того, кому підкоряються, і того, хто підкоряється. Вона, отже, є відносинами цих двох, зв'язком між ними, для нас невидимим, а для них міцним і нерозривним. Чому владу “визнають”? Чому владі “підкоряються” навіть без загрози безпосереднього покарання? Чому, нарешті, підкорення владі, зовні однотипне, в умовах різних культурних і правових традицій відбувається з різним обґрунтуванням? Чому, підємо далі, підкорення владі може сприйматися як культурна цінність, доблесть, святий обов'язок?

Чи не називаємо ми одним словом — “влада” — абсолютно різні типи взаємин між нап..ми “двома”? Влада як абстрактне поняття не існує. Іс..ують мільйони кождоденних індивідуальних актів визнання влади і реалізації влади. Звичайно, дослідження цих індивідуальних актів нам недоступне. Отже, найбільша міра узагальнення, яку можемо собі дозволити, — це “смысл” (бо “форми” вона, очевидно ж, мати не може) влади в межах однієї державної традиції. Відтак, ми змушені розглядати державу як традицію, як результат не геологічних утворень, не механічних процесів, не “прогресу” (отже, не руху “коліс історії”), а цілком певного культурного розвитку. Держава, на жаль, ще не стала, прийнятні в межах нашої історіографії, предметом культурної історії. Держава все ще не розглядається як наслідок або навіть мета величезних цивілізаційних зусиль, які роблять її унікальною і неповторною. Як, очевидно, унікальна сама та культура, частиною якої держава є.

Повторюю, держава не є “об'єктивною” реальністю, зовнішньою щодо культури даністю. Єдиним матеріальним вмістилищем держави є уми людей. Реалізацією держави в об'єктивному світі є поведінка людей, яка визначається масовими стереотипами свідомості, зр..чаєвими типами поведінки, правовою культурою, релігійними та стичними доктринами і силою інших речей, які в сукупності своїй і називаються культурою.

Якщо ми хочемо збагнути смисл держави, смисл влади, нам треба зрозуміти екзистенцію держави. Тобто — її самоусвідомлення, самовідчуття.

Мета цих заміток, таким чином, полягає у спробі пошуків внутрішньої ідеї давньоруської держави, спробі з'ясувати той образ держави, який неясно і, можл.во, невисловлено існував для кожного її члена — і князя, і монаха, і смерда. Впевнений, на цьому шляху нашу науку чекають найбільші результати, безвідносно до того, наскільки вдалою виявиться саме ця спроба.

* * *

Дебати щодо характеру і форми давньоруської держави (скористаємось назвою відомої статті) точаться практично стільки ж, скільки взагалі триває вивчення Давньої Русі. Навряд чи в нашій спеціальності є більш популярна тема. Ніхто, однак, не можуть задовольнити результати двохсотлітньої дискусії, і першою ознакою цього служить її періодична відновлюваність. Не буду тут торкатися суто історіографічних моментів цих суперечок, того, наприклад, що на них істотний вплив справляли політичні, суспільні та національні симпатії істориків. Зверну увагу на інше: весь спектр думок розподіляється між двома крайніми точками — ствердженням цілісності або ж повного розпаду держави. Довести перше, здається, не вдалося нікому, надто вже очевидним було протилежне — розпорошеність, розділеність в собі. Проте й констатація відсутності державної єдності і навіть заперечення існування держави як такої малопродуктивні, бо очевидно суперечать загальному настрою, тону та, власне, й букві наших джерел. Читання літопису не залишає сумнівів у тому, що для сучасників така держава існувала.

Цілком очевидні вихідні засади обох точок зору: ствердити безумовну цілісність необхідно було, бо в науці XIX ст. держава могла існувати лише в територіальному, бюрократичному, централізованому вигляді; заперечити — через неможливість відшукати в Русі усі необхідні прикмети такої держави новітнього часу.

Існує разом з тим і кілька спроб примирити протилежності, знайти таке визначення державної форми, яке б допускало одночасне існування обох тенденцій: розпаду і об'єднання. Добре відомі ідеї федеративного устрою Русі, або ж конфедерації загалом незалежних князівств. На жаль, це визначення не можна застосувати щодо епохи раннього середньовіччя.

Як не дивно, образ держави, те, чим вона себе мислила насправді, був відшуканий досить давно — в першій половині

XIX ст., завдяки різним варіаціям так званої родової теорії. Втім, спосіб обробки цілком справедливої в своїй основі думки, якого вона зазнала в межах родової теорії, викликав згодом реакцію відторгнення ідеї колективності відправлення влади князівським родом³. Родова теорія цікавилася, головним чином, з'ясуванням стосунків у середині родини як підставою для заняття 'столів, для неї було властиве переконання в тому, що "родовий побут" лише передувє власне державному началу, що держава з'являється тільки після зникнення родових взаємин.

Між тим, держава вже існувала. Сім'я — то і була "форма" держави. Рюриковичі, що одержали повноту влади в Східній Європі протягом другої половини X ст., були сакральним князівським родом, для якого влада є імманентною сутністю, а держава — єдиною можливим способом існування. Держава навіть не становить собою мету існування цього роду, вона є самим цим родом, вона безпосередньо ідентифікується з ним. Творення держави є і організацією життєвого простору для такої сім'ї, і одночасно ніби побічним наслідком життєдіяльності*. Харизматичний рід, чисєю колективною власністю вважається влада, містичним чином з'єднаний із ввіреною його опіці землею, в обох давньоруських значеннях цього слова — і "грунт", і "народ"⁴.

Ізольований від решти суспільства і самою своєю сутністю, і достатньою кількістю зовнішніх знаків (князь, наприклад, ніколи не називається "муж", тільки "князь"; він не чоловік і не жінка, він "князь" — більше, ніж людина), князівський рід мислиться як містична єдність, буквально як єдина тілесна сутність, нероздільне сімейне тіло, якому має відповідати єдине державне тіло (що це не просто слова, а точні поняття, спробую обгрунтувати нижче).

Коли було осліплено Василька (як відомо, ножем), це тілесне ушкодження одного князя було розцінене як колективна кривда, враження спільного тіла, що висловив Володимир Всеволодович: "Ввержень в ны (тобто "в нас усіх". — О.Т.) ножь"; а згодом і спільна заява Володимира, Олега і Давида: "Что се зло створил еси в Русьѣи земли, и ввергль еси ножь вны?"⁵ Коли Олег Святославич став винуватцем смерті Мономахового сина Ізяслава, виявилось, що він був спільним дитям: "Оубиша дѣтя мое и твое"⁶. Так само й у середині XII ст. племінники вважалися спільними дітьми дядьків, стріїв; як сказав Володимирко про

* Аналогією може слугувати бджолиний рій, метою існування якого ми вважаємо віск і мед, в той час як для самих бджіл це лише засоби існування.

Ізяслава Мстиславича: “Сыновець в а ю (тобто Юрія та Вячеслава Володимировичів. — О.Т.) Святослав (помилково замість „Ізяслав,, — О.Т.), аяк от ваю роженъ, передь вами не творится правъ”⁷.

Оскільки княжий рід мислиться як нероздільне тіло й злагода в родині є ознакою здоров'я цього тіла, та протилежне — розбрат, отже, розділення єдності, усвідомлюється як “хвороба”, “пагуба”. “Болезню” називає князівські усобиці автор “Слова о полку Ігоревім”. Такий стан є в певному сенсі ненормальністю, каліцтвом, і в цьому лише контексті стає зрозумілою ідея літописця, коли він раніше, під 1065 роком починає описувати знамення: “В си же времена бысть дѣтиишъ вверженъ в — Сѣтомль, егоже дѣтища виволокоша рыболове въ неводъ, сгоже позоровахомъ до вечера, и пакы ввергоша и в воду. Бяише сице: на лица емоу срамнии оудове, иного не лѣзъ сказати срама ради”⁸. Незбагненна увага киян і літописця до цієї незначної події стає цілком зрозумілою, коли пригадаємо, що саме мав віщувати цей приклад: тілесної ненормальності: “Се же проявляше не на добро, по сему бо быша оусобици много”⁹, тобто жакхливе “уродство” провіщало, що невдовзі, 1068 року, станеться з “тілом” князівської родини, з Руссю.

Єдність княжого роду означає єдність землі, держави. Цей зв'язок притому усвідомлюється як автоматичний, не опосередкований нічим. Втрата родової єдності рівнозначна “згубі” землі, втраті єдності державної. Єдність ця, проте, розуміється не емпірично, а метафізично — як панування в роді певного порядку, який джерела називають “любов”, або ж “братство”. Князів, відтак, може бути багато, їм може бути виділено велику кількість уділів, але видимого для нас розпаду держави не відбувається, вона все ще сприймається як єдина, бо скріплена “любов'ю”. Роздробленість на “волості”, що є одночасно і невідвратною реалізацією від народження даного князя права на “княжіння” (бо єдиний спосіб життя для князя — це князування), і способом забезпечення його життя, “жизню”, не сприймається як занепад держави, її розвал. Це, швидше, її нормальний стан, так само, як і монолітність за умов відсутності дорослого віку князів у роді.

Роздробленість Русі марно було б шукати лише в XI чи, приміром, XII століттях. Це її початковий стан — відтоді, відколи Рюриковичі почали здійснювати своє колективне панування. Спроби концентрації влади в єдиних руках суспільною свідомістю беззастережно засуджуються, “самовлас я”, “єдиновластя” допускається тільки як тимчасовий стан за умови відсутності співправителів. “Не преступати предела братня” — заповідь з прозорими біблійними алюзіями, кілька разів повторена літо-

писом (1054, 1073 рр.), свідчить, що таке становище не сприйма-лося як трагедія. Так звана "феодална роздробленість" XII—XIII ст., яку багато дослідників вважають яскравим прикладом державної деструкції, навряд чи сприймалася такою із середини цих віків. Вона виникає безпосередньо з практики уділів X—XI ст. і, хоч реально збільшує кількість "княжінь", це не призводить до зникнення єдиного тіла. Держава єдина, доки єдиний рід. Стосунки в ньому, справді, послаблюються через прогресуючу розгалуженість і втрату солідарності між окремими гілками (які поступово починають усвідомлювати себе окремими родами), але Русь все ще мислиться як колективна спадщина. Саме в цій якості вона й протиставлена іншим державам, цим, здається, лише і визначаються її межі. Як сказав Ізяслав Мстиславич — "Мнѣ отчины въ Оугрехъ нѣтуть, ни в Ляхохъ, токмо въ Руской земли"¹⁰. "Отчина" — сама по собі означає колективний спадок, але наведена фраза ще двічі, 1174 та 1195 рр., розшифровується Ольговичами: "Я (Святослав Ольгович. — О.Т.) не Оугринь, ни Ляхъ, но единого дѣда есмы внуци"; "Мы есмы не Оугре, ни Ляхове, но единого дѣда есмы внуци"¹¹. У джерелах ми не відшукаємо бодай нятяку на те, що держава розпадається разом з дроблінням княжих уділів, навіть у XIII ст. Єдність "землі" забезпечена єдністю роду, в свідомості сучасників вона осмислюється зовсім неадекватно нашому раціоналістичному розумінню. "Земля" може зазнавати "погублення" тільки у випадку втрати "любви", цього християнського еквіваленту нам невідомого і не висловленого вербально поняття князівських взаємин. Внаслідок прямого отождіння "роду" і "землі", "погубління" сприймається не як наслідок князівських усобиць, тобто не як матеріальна шкода або лихо, а безпосередньо — як хвороба тіла, його недуга, ослаблення, втрата життєвої сили. Приблизно, як це висловлено в "Слові о полку Ігоревім": "Тогда, при Олзь Гориславичи съяшется и растяшется усобицами, погибашеть жизнь Дажьдожа внука в княжихъ крамолахъ"¹². В устах Ярослава ця ідея мала звучати приблизно так: "Сынове мои, имѣте в собѣ любовь, понеже вы есте братья единого отца и матери. Да аще будете в любви межю собою, Богъ будеть в вас и покорить вы противныя подъ вы, и будете мирно живуще, аще ли будете ненавидно живуще, в расприх и которающесе, то погыбнете самі и погубите землю отецъ своихъ и дѣдъ своихъ, но пребывайте мирно, послушающе брат брата"¹³. І тотожно у вустах його онуків: "Почто губим Русьскую Землю, сами на ся котору

деюше? Да нынѣ отсель имемся въ единомъ сердце и блюдемъ Русскыя земли. (І це при тому, що —) Кождо да держить отчину свою"¹⁴, а також митрополита: "Молимся, княже, тобѣ и братома твоима, не мѡзѣте погубити Русскыя земли. Аше бо възмете рать межю собою, погани имуть радоватися, и возмутъ землю нашу, иже бѣша стяжали отци ваши и дѣди ваши трудомъ великимъ храборствомъ, побарающа по Русскыи земли, ины земли приискываху, а вы хочете погубити землю Русскую"¹⁵.

Через сто років, у заповіті Всеволода Юрійовича, вже дешо простіше, вірніше по-православному, звучать ті ж ідеї братства, єдності й непромовленої любові: "Ты имѣ буди въ отца мѣсто, и имѣи я, яко же азѣ имѣхъ я, и не мѡзѣте ратитися сами между собою. Но аше на вась встанеть кто иныхъ князи то вы вси съвокупившеся на нихъ будите, и буди вамъ Господь помощникъ, и святая Богородиця"¹⁶.

"Любов" означає панування "миру", "пагуба" — стан "раті". Але "рать" і "мир" — це не просто війна, а її відсутність, це певні стани всесвіту: космос і хаос. "Миръ стоить до рати, а рать до мира"¹⁷, або ж у інверсивному порядку: "Рать стоить до миру, а мир стоить до рати". Залежність цих світопорядків від князівської родини добре відчувалася ще у середині XII ст. Це добре ілюструє опис усобиці між Ізяславом Мстиславичем та Юрієм і Вячеславом Володимировичами (1150 р.) з дуже характерною лексикою: Володимир Василькович, "братолюбиемъ свѣтятся, миролюбиемъ величаяся, не хотя никому зла, того дѣля межю ими (не іками. — О.Т.) ста, хотя ѣ оуладити". Ізяслав Мстиславич заради примирення просить "увести його у любов" до Юрія, "молящеся о миру". Андрій Юрійович, "суцю бо ему милостиву на свои родѣ, паче же на крестыяны, и нача молитися, отцю, глаголя...: примири сыновца к собѣ, не губи отцины своея, мир стоить (до раті, рать стоить до миру. — О.Т.). Гляголя ему, отце, господине, помяни слово писаное: се кель добро, еже жити братьѣ вкупѣ"¹⁸. Уся семіотика наведеного пасажу, як видно, побудована навколо ключових понять князівського співіснування — "любові", "миру", "пагуби", "раті".

Єдність, "братство" княжого дому мають бути періодично явлені і засвідчені в емпіричному знанні, "совокуплений" сінті як маніфестації її тілесної нероздільності. Звідси практика князівських з'їздів, "снемів", які мають унаочити, "втїлити" те, що Мономах висловив, як "єднання в єдине серце" на Любецькому з'їзді. Оскільки таке зібрання "по месту", разом, саме по собі демонструє "землі", в буквальному смислі "мир",

упорядкованість, лад. І саме тому тільки в такому єднанні приймаються найважливіші для всієї держави рішення, бо вони можливі тільки у стані “ладу” і водночас творять цей “лад”, не кажучи про те, що для них необхідна колективна санкція.

“Снем” є “показуванням” оточенню “любви” між князями. Вона також безпосередньо сприяє добробуту держави: “Земля Руская расплодилася и розмогла въ братолюбьи князии”¹⁹.

Звертаючи увагу на постійність лексикою, якою описуються фундаментальні поняття князівської родини, я не хотів би, щоб склалося враження, що вона є автентичною. Тобто, зовсім не обов'язково, щоб самі князі використовували ці ж слова, доведись їм давати власноручно звіт про свої взаємини. Навпаки, ми маємо справу із свого роду “перекладом”, здійсненим літописцем на доступну ченцеві “мову”. Якщо існують “княжі” та “хресні” імена князя, то це свого роду спроба книжника-ченця представити князя в іпостасі його “не-княжого” імені, максимально християнізувати його постать і його думки. Літописці важко і часом не досить вдало добирають слова для позначення уявлень і понять, явно не цілком християнських. Наше завдання, отже, здійснити зворотній переклад, і, якщо ми ніколи, можливо, не дізнаємось, як звучало для князя поняття, скажімо “любви”, то, принаймні можемо спробувати зрозуміти його смисл.

Техніку “перекладу” в загальних рисах уявити не важко. Якщо необхідність єдності автор літописної статті про вбивство Бориса і Гліба²⁰, згодом Володимир Мономах²¹, а ще пізніше один з укладачів київського літопису²² однакостайно оформляють фразою “Коль добро и коль красно, еже жити братома вкупу”, то ми знаємо, що це буквально цитування першого вірша 132 псалма: “Се убо коль добро и коль красно, еже жити братии вкупе”.

Звичайно ж і саме ключове слово “любви” літописець почерпнув з Нового Завіту і, відтак, це поняття для нього моделюється як один з головних христологічних символів, і він постійно вкладає в уста князів євангельські цитати, наприклад: “Бога люблю, а брата ненавижда, ложь еси, аще Бога любиши, люби брата”²³ (1 Йо. IV, 20—21). Таких прикладів (а взято спеціально лише той, про який йшлося на попередніх сторінках, П49 р.), коли традиційні уявлення обгортаються в клішовані християнські формули, звичайно ж, можна було б навести безліч. Нижче побачимо, як шляхом елементарного змонтування найбільш розхожих біблійних цитат складаються князівські панегірики й вірцеві образи княжого життя й поведінки.

Однак зустрічаються й складніші випадки. Скажімо, фраза, якою літописець зміг висловити ідею сакральності особи князя — “Естьством бо земным подобень есть всякому челоуьку цесарь, властью же сана — яко Богъ” (Лаврентіївський літопис під 1175 р.)²⁴, як досить давно встановив І. І. Шевченко, є витягом з твору ранньовізантійського автора Агапіта, зверненого до імператора Юстиніана²⁵. Однак навряд, щоб давньоруський книжник розумів дійсний візантійський смисл сентенції, його безпосереднім джерелом, очевидно, був збірник висловлювань типу “Пчели”²⁶, а приписав він цей вислов апостола Павлу (“и паку Павелъ апостоль глаголетъ”).

Інший приклад. Як продемонстрував С. Френклін, у літописно-му тексті Ярославового заповіту (1054 р.) використано запозичення з 28-го запитання Анастасія Синаїта (через посередництво тексту типу “Изборника 1073 р.” або “Єлинського літописця”). Мова йде про ідею (ще раз засвідчену статтею 1073 р.) про боговстановленість і непорушність розділення землі, “братнього жеребу”. Характерні²⁷, однак, висновок дослідника щодо способу подачі цієї ідеї в літопису: “Київський літописець знайшов Анастасієв опис розділення земель особливо придатним для свого часу. Втім, залучаючи авторитет візантійського джерела, він суттєво руйнує його початковий смисл. Для Анастасія значення цієї історії семітів та хамітів було теологічне. Для київського літописця — політичне, бо вона надавала божественну санкцію системі наступництва, заснованій на розділеності спадщини. Така інтерпретація навряд чи спала б на думку чи була б прийнятною для Анастасія або візантійських сучасників літописця, і це добре ілюструє спосіб, в який кияни могли використати візантійський матеріал для виразно невізантійських застосувань. Літописець просто інтерпретував своє джерело в світлі власного досвіду”²⁷.

Таким чином, кожний раз в подібного роду цілком християнських за формою сентенціях ми змушені підозрювати якийсь інший, не зовсім тотожний оригінальному смисл. Кожний раз ми натрапляємо на певне зміщення смислу християнських (ветхозавітних, євангельських, патристичних) ідей у бік так званих традиційних уявлень, а традиційних — у бік християнських (бо словесне перекодування не проходить безслідно для розуміння смислу). З'являється якась нова якість, вибудовується їх певний нероздільний комплекс і, боюсь, відділити їх уже практично неможливо. Та й навряд чи потрібно. Яку б значну спадщину дохристиянських уявлень не зберегла Русь у новому житті, на кінець XI ст. вона вже цілком обробила їх — словесно

і понятійно, у вигляді, коли й не цілком візантійському, то зовні схожому: у плетиві цитат і запозичень. І на відміну від свого пращура Святослава Ігоревича, який, можливо, назвав би “братську любов” якимось іншим словосполученням, його нащадки Святополк Ізяславич та Володимир Всеволодович, очевидно, вже не могли зрозуміти, що в цьому понятті від заповіту батьків, а що — від Сина Божого, який є любов.

І, забігаю и дещо вперед, — якщо ми погодимось, що держава в давньоруській свідомості структурувалася антропоморфно — як тіло князя, який є її головою, то ми знаємо, що це цілком в руслі для індоєвропейської традиції. Проте що в ній лишилося традиційного, а що стало аналогією образу церкви як тіла Христового Христа як її голови? Або — коли дізнаємося, що своє панування Рюриковичі розглядали як “причастя”, тілесний акт жертви тіла й крові, то ми підозрюємо, що літописець тут припустився свого роду словесної обмовки, lapsus calami, але чи зовсім несвідомо? Чи не намагався він таким чином передати суть ідеї, так би мовити, “через інше”, подібне? І якщо так, то що в цьому “Євхаристичному розумінні” держави від старого тілесного ототожнення володаря з землею, а що — від літургії?

“Но мы на пре, лежащее возвратимся”. Рюриковичі відчували себе однією сім’єю, і вони справді такою є. Навіть у середині XII ст., коли дедалі сильнішими стають почуття спільності місцевих династій, з’являються “Ольгове плем’я”, “Володимирове плем’я, князі все ще не забувають, що вони “одного діда онуки”. Сім’я для них, отже, реальність, але водночас і єдина відома модель співжиття, символ і образ держави. Не дарма ж спроби усунення чернігівських князів від Києва здійснюються єдином можливим шляхом — витісненням їх із спільної сім’ї, запереченням спорідненості з ними.

Загальновідома і, здається, добре досліджена термінологія порохунків серед Рюриковичів, “родинна термінологія”, яку в різні часи вважали то за найміцніше свідчення патріархальності стосунків (С. М. Соловйов), то просто за спосіб висловлювання васальних відносин між князями, коли слова “брат”, “син”, “отець” вже повністю втратили своє початкове значення і є не більш як знеосібленими ярликами статусу (В. Т. Пашуто), то як доказ “переплетення” в княжих стосунках васалітету й родових стосунків (С. В. Юшков). Усі три точки зору, однак, здаються дещо спрощеними. Сім’яна термінологія — не просто termini technici, це поняття, сповнені глибокого символічного значення для членів родини. Це є свідчення повсякчасного відновлення,

реставрації ідеального стану сім'ї, такого стану, в якому вона найбільш стабільна, найкраще виконує свої функції — утримання спадку і його передачі, тобто стану, коли сім'я ввірена опіці батька, "старішого", а решта членів — сини, "молодші". Коли хтось бере ім'я батька, він насправді стає ним, "в отця место", тут немає місця цинізму й двозначності. У такий момент справді відбувається "переосуществленис", сім'я містичним чином перероджується, стає іншою, новою родиною.

Для сім'ї, яка культивує свою особність і ізолюваність, звичайно, багато значить питання належності до неї, тобто походження, народження. Оскільки князь має право на відправлення влади, реалізації своєї сутності (не дуальної, за Е. Канторичем та М. Чернявським, не розділеної на людину і володаря, а цілісної, нероздільної) від народження, "княжіння" є для нього нормальним станом, його земною місією. Якщо ж так трапляється, що право на княжіння в той чи інший спосіб заперчується, то виявляється, що негаразд з народженням. Ярослав Мудрий вважав заноручкою майбутнього вдалого панування своїх синів ту обставину, що вони є "братья единого отца и матери"²⁸. Що мав на увазі Ярослав? Очевидно, прецедент "окаянного" Святополка, брата і братовбивці, але, як відомо тепер, народженого не тільки не цілком у законному шлюбі, але й "от двою отцю", що літописець супроводив виразним коментарем: "от грѣховнаго бо корени золь плодь бывасть"²⁹.

Однак, чи справді таким було його народження, чи його неблагодійні справи "скоригували" походження? Адже біблійним прецедентом, крім Каїна, вважався Авімелех, син Гедсона від наложниці, що повбивав своїх зведених братів (Суд. IX, 1—5). Ця паралель спеціально підкреслена літописцем: "Се же Святополкъ новий Авимелехъ, иже ся бѣ родиль прелюбодѣянья, иже избѣ братью свою"³⁰. Всеслав Брячиславич, якого вважали "немиловивим на кровопролиття", також виявився сумнівного народження: "егоже мати роди от вълхванья"³¹.

Відомо, що Мономах всіляко підкреслював своє "благородче" походження³², і його син Ярополк, цілком позитивний персонаж, також є "благовѣрнаго князя корень, благовѣрная отрасль"³³.

М. Ф. Котляр нещодавно дуже гонко підмітив одну характерну особливість літопису: з того часу, як на історичну сцену виходять князі, їх ім'я стає синонімом підвладного колективу, і літописець, наприклад, занотовує "иде Аскольд (Олег, Ігор, Святослав тощо) на греки", а не "идоша поляне на греки", як могло б бути сказано в недавньому минулому³⁴. Звичайно, важко

обґрунтувати твердження, що ці реалії стосуються саме IX, приміром, століття, але те, що так вважав сам літописець, безсумнівно. Для нього князь є тотожним ввіреній йому землі, а княжий рід у цілому — “Руській землі”. По суті, в літопису ми натрапляємо на тверде переконання в тому, що “Руська земля” персоніфікована в образі династії, Рюриковичі — це і є “Руська земля”. Не слід вважати це літературним прийомом. Між князем і землею, яка є його прямим тілесним продовженням, існують невидимі нам, але дуже відчутні для сучасників зв’язки, які сприймаються цілком матеріально. Ми можемо зрозуміти цей зв’язок тільки в його юридичному чи економічному вираженні, але так вже влаштоване наше мислення. Спробуємо прислухатися до того, що нам кажуть сучасники, і ми буквально побачимо ці токи, які струмлять між князівським домом і землею. Давньоруські книжники навчилися висловлювати це у християнській образності, але ми вже знаємо, що за нею завжди треба розуміти щось інше, щось “інше”.

М. Чернявський звернув увагу на образ князя, який у “Житії Олександра Невського” називається сонцем, що обігріває підданих і світить їм. Сонце тут, на його думку, є скоріше імперським символом, ніж образом святості, воно є знаком слави, а не смиренності”³⁵. Однак за цим символом вгадується і якийсь інший план. Мотив сонця, а вірніше — світла, що сходить від князя до людей, надто часто зустрічається в літературі, щоб вважати його одиничним запозиченням візантійського кліше. Його знаходимо вже в літописній статті про убивство Бориса і Гліба, де світло є символом зв’язку страстотерпців із землею; через світло, через сяйво здійснюється заступництво, покровительство князів щодо землі: “Пребывающа в радости бесконечныи, во свѣтъ неизреченьнѣмъ, подающа цѣлебныя дары Русьстѣи земли... и еста Заступника Русьстѣи земли и свѣтилника сияюща и молящася воину къ Владыцѣ о своихъ людех. Радуитася, Борисе и Гльбе богомудрая, яко потока точита от клядзяз воды живоносныя, ицѣлєныя истѣкають вѣрнымъ людемъ на ицѣлєние. Радуитася, лукаваго змя поправши, лоуча свѣтозарна явистася, яко свѣтилъ озаряюща всю землю Русьскую, всегда тму отгоняща... Радуитася, Божьими свѣтлостьми явѣ блистаеми, всего мира обиходита... свѣтилника предобрая, заступника теплая... блаженными лучами ражизаема воину, добляя страстьника душа просвѣщающа вѣрнымъ людем. Възвисила бо еста в люди³⁶ свѣтоносная любви

небесная, тѣмъ красныхъ всѣхъ наслѣдоваста въ небеснѣмъ житии славу и раискую пищу, и свѣтъ”³⁷.

Світло княже, отже, подібне до божественного світла, по суті є його еманациєю. Князь є транслятором цього божественного світла до людей. Воно, як відомо, є атрибутом Христа, отже, князь в певному смислі є надлюдиною, напівбогом.

Таку ж образність знаходимо і в описі Іпатіївським літописом убивства Андрія Юрійовича Боголюбського: “Не постави бо Богъ прѣкраснаго солнца на единомъ мѣстѣ, а довольюща и отлуду, и всю вселенную освѣтяца, но створи ему оустокъ, и полдне, и западъ. И тако оугодника своего, Андрѣя князя, не приведе сго к собѣ тоуне”³⁸.

Можна заперечити, що названі князі — святі, мученики і до них у літописця особливе ставлення. Проте, як вірно зауважив свого часу М. Чернявський, у давньоруській свідомості між святими і несвятими князями, по суті, немає ніякої різниці³⁹; князь, так би мовити, святий вже через те, що він — князь. Справді, символіку світла і сонця зустрічаємо й у неканонізованих князів. Класично відоме порівняння Мономаха, який “просвѣти Рускую землю, акты солнце луча пушца я”⁴⁰ І, до речі, знову характерна обмовка — Мономаха нижче названо “святим і добрим князем”⁴¹.

Аналогічний символ використано й у панегірику Ростиславу Мстиславичу, який ніколи не потрапив до числа святих: “Нынѣ же, господине, оуже не можемъ тебѣ оузрѣти, оуже бо солнце наше заиде, во обидѣ всимъ остахомъ”⁴² Тотожний текст зустрічаємо і в панегірику Володимира Васильковича⁴³. “Братолюбьемъ светяся” Данило Романович, а його онук Мстислав — “правдолюбьемъ светяся”⁴⁴.

Дуже наочно це струміння світла від князя (який завжди в певному смислі є небожителем) до людей, “землі”, представлене в чудесах, що супроводжують смерть Андрія Володимировича: “Егда же несяхоуть и къ гробу, прѣдивно знамение бысть на небеси: быша три солнца съяюче межи собою, а столпи трие стояще от земля до небеси”⁴⁵. Додамо, що подібні знамення, що, як правило, є ознакою святості, застосовані й щодо й неканонізованого Андрія.

Однак, що “світ” є не просто агіографічним шаблоном, виводимо з “Моління Даниила Заточника”, де це поняття тотожне “милості” князя: “Вижу, господине, вся челоуьки, яко солнцем, грѣми милостию твоею”⁴⁶ “Світло є традиційним уявленням про містичний зв'язок князя і підданих,

як це видно із "Слова о полку Ігоревім, (пам'ятці, яку важко запідозрити в ортодоксії), де князь міфологізується як сонце.

Князь є буквально джерелом добра (саме тому князі "добрі"), як у тому ж "Молінні Даниїла": "Вси напитаються от обилия дому твоего, аки потоком пиши твоея"⁴⁷. Цей процес перстікання, сходження благодаті від особи князя був осмислений не тільки як "милість", а й чисто по-християнськи — як "милостиня", вимога якої для князя є ритуальною: від "Повчання" Мономаха до літописних панегириків князям, де "милостиня" є свідченням "благовірності". Однак "милостиня" може набувати й дуже дивних форм, як, наприклад, безпосереднє "показування" милості, що знаходить вияв у посмертних ритуальних роздачах князівського "добра" народу, — здається, майже обов'язкового і неодноразово згаданого літописами акту. Очевидно, мають певну рацію ті дослідники, які трактують подібні роздачі як свідчення традиційного комплексу вірувань про залежність добробуту колективу від особи володаря.

Саме таким є князь в уявленні Заточника: "Сего радя, княже, притесох ко обычси твоеи любви и нестранимси милости, бежа убожества... Обрати тучю милости твоея на землю скудости моея, да возвеселюся о царь своем, яко обретаю корысть многу злата, воспою, яко напоен вина"⁴⁸. І далі: "Яви ми зраць лица твоего, яко гласъ твои сладокъ, и уста твоя мед истачають, и образ твои красен; послания твоя яко рай с плодом; руце твои исполнены яко от злата аравииска; ланиты твоя яко сосуд араматы; гортань твои яко крин, капля миро, милость твою; очи твои яко источникъ воды живы; чрезъ твое яко стогъ пшеничень, иже многи напитаю..."⁴⁹. Такого роду приклади сприйняття милості князя як насичення підданих, джерелом якого є тіло князя, можна було б навести й більше. Важливо притому, що князь постає не тільки як реальний, емпіричний годувальник. Він водночас є й містичним джерелом благодаті, а афоризми Заточника наслідують формули реалізації метафори знання як їжі, поїдання книги (добрі книги — "сладость", еретичні — наповнюють тіло отрутою), врешті молитви як "духовної їжі", "насичення Божих слівс"⁵⁰. Кирило Туровський широко використовував образ годування церквою (яка є тілом Христовим) пастви, де "їжею" є віра й проповідь, і саме таким чином відбувається вселення Бога в людську плоть.

Це означає, що спосіб сприйняття княжого патронату щодо "землі" аналогічний патронату Христа щодо церкви. Так оброблюється ця ідея. Проте сягає вона, очевидно, ще дохристиянських вірувань, уявлення про те, що доля князя пов'язана з

долею держави і, отже, князь і земля становлять нероздільну тілесну сутність, “земля” є безпосереднім продовженням тіла володаря. Вище я відзначав, що князівська родина розглядала себе як єдину тілесну сутність. Це відчуття досягало такої напруженості, що подекуди проявлялося у антропоморфізації держави, уявленні її як тіла.

Вперше зустрічаємо цю концепцію в літописній статті 1015 р. про (що дуже важливо) у б и в с т в о Бориса і Гліба: “Аще бо кая земля оуправится пред Богомъ, поставляеть ей цесаря или князя праведна, любяща судъ и правду, и властеля оустраяеть... Аще бо князи правдиви бывають в земли, то многа отдаются согрѣшенъя земли, аще ли зли и лукави бывають, то болше зло наводитъ Богъ на землю, понеже то (князь — О.Т.) глава есть земли. Тако бо Исаия рече: Согрѣшиша от главы и до ногъ, еже есть от цесаря и до простыхъ людию”⁵¹. А.М.Насонов вважає, що ця фраза запозичена з вишгородського Паремійника⁵². Справді, вона присутня там під 1271 р.⁵³ Я не знаю джерела, за яким літописець (чи автор паремійного читання) цитує Ісаю, принаймні з канонічним текстом (Іс. 1, 6) ця фраза має мало спільного.

Приблизно в такому ж вигляді вона повторена у Лаврентіївському (і близьких до нього) літописі під 1177 р.: “Богъ дасть власть, смуже хочеть. Поставляеть бо цесаря и князя Вышнии. Аще кая земля оуправится пред Богомъ, поставляеть ей князя праведна, любяща суд и правду. Аще бо князи правдиви бывають, то многа отдѣтся согрѣшенъя земли той, да поне то есть глава земли”⁵⁴. Тут літописець безумовно цитує свого попередника, а не Паремійник, де фраза звучить так: “Аще бо князи правдиви бывають въ земли, то многа отдаются съгрѣшенъя, аще ли лоукави бывають, ть болше зло навѣдитъ Богъ на землю тоу, понеже глава то есть земли”⁵⁵.

У наведених витягах антропоморфна концепція держави представлена з граничною безпосередністю. І хоча вона вже цілком, так би мовити, християнська, в ній відчуються головні мотиви традиційних уявлень: залежність долі землі від особи князя, бо князь є головою цього тіла.

Нагадаю, що “земля” — це і “грунт”, і одночасно — люди. У такому вигляді антропоморфну концепцію “землі” знаходимо у “Молінні Даниїла Заточника”: “Тьло крепится жилами, а мы (тобто — “земля”. — О.Т.), княже, твоею державою”. Або ще конкретніше: “Кораблѣ глава кормникъ, а ты, княже, людем своимъ. Видѣх полци без добра князя и рекох: великъ звѣр, а главы не имѣеть. Женамъ глава муж, а мужем князь, а князем Бог”⁵⁶.

Присутня (і в дуже схожому словесному вигляді) така концепція й у “Слові о полку Ігоревім”: “Тяжко ти головы кромѣ плечю, зло ти тѣлу кромѣ головы, — Русской земли безъ Игоря”⁵⁷.

Цікаво, що те саме місце з пророка Ісаї, що і у статтях, 1015 та 1177 рр., цитує автор Галицько-Волинського літопису, підсумовуючи чудесне спасіння князя Данила Романовича у битві на Калці: “От главы и до ногу его не бѣ на нем порока”⁵⁸. Та у Галицько-Волинському літописі це не поодинокий випадок. Двічі “честною главою” названо тут Володимира Васильковича⁵⁹. Щоправда, в даному разі літописець просто повторює “Слово про закон і благодать” митрополита Іларіона, де ці слова звернені до Володимира Святославича⁶⁰.

“Добляя главо наше. земли”, — звертається до Володимира Мономаха на початку XII ст. митрополит Никифор⁶¹, який, попри своє грецьке походження, добре умів адаптувати візантійські формули до руської дійсності⁶².

Надто часто, щоб бути випадковим, використання антропоморфної ідеї держави, причому в пам’ятках найрізноманітнішого типу, спонукає до розгляду її як однієї з фундаментальних категорій державної ідеології. Держава мислиться, як вертикально розташоване тіло, де князь є головою, земля — тулубом, піддані — ногами. Вертикальність — дуже важлива категорія. У візантійській образності вертикальне розташування людського тіла забезпечувало йому роль посередника між вічною і священною (небесною) та тлінною й земною частиною простору. Відтак, тіло одержує свої “небесну” й “земну” частини: голова й тулуб (“троушь”) співвідносяться, як душа і тіло⁶³. Вертикальність людського тіла, завершеного головою, (зауважу, що голова одержує назву “верхъ”) є свідченням зверненості до небесного, божественного, як писав Іоан Екзарх: “Твоя голова глядить на небо, твої очі спрямовані до чогось возвишеного”⁶⁴.

Отже, найпильнішої уваги заслуговує символіка голови в давньоруських текстах, і спеціально — в контексті княжого життя. Голова є не тільки вмістилищем мозку, вона є осередком життя. “Положити главу” — значить померти, загинути⁶⁵, “промишляти про голову” — дбати про життя⁶⁶, “блюсти голови” — остерігатися за життя⁶⁷, “добути головою” — ризикувати життям⁶⁸, “мати дві голови” — не боятися смерті⁶⁹. Голова є життям тіла, як князь є життєвою силою землі.

Не дарма ж ієрархічні стосунки сприймаються у жестовому вираженні, “показуються” як тілесні порухи. Визнання васальної залежності, підкорення маніфестується у “поклоні”, тобто схи-

лянні “голови”, приниженні себе, применшенні видимого зросту. Бо ієрархія структурується вертикально: “старші” є “великими”, “вищими”; “молодші” — “меншими”, “нижчими”. Сильний князь, як правило, описується, як людина “паче иных возрастом”⁷⁰, тобто вища.

Відносини рівності, братства, які наступають внаслідок вселення “любові” (яка, подібно до “слави” або “честі” сприймається, як майже матеріальна субстанція) закріплюються “цілуванням”⁷¹.

Голова (князь) визначає поведінку тіла (землі). Їх тілесна єдність знаходить вираз у переконанні, що доля держави безпосередньо наслідують долю князя, його тіла. Тілесне ушкодження князя, таким чином, дорівнює кривді землі. Ця дуже поширена в Європі ідея в давньоруських текстах фіксується в описах двобоїв напередодні битви. Дуже показовий зміст двобою князя Мстислава Володимировича з Редедю: “И рече Редедю къ Мстиславу: что ради губишь дружину жежи собою, но сыдевь ся сама бороть. Да аще одолешши ты, возмеши имьнне мое, и жену мою, и дѣти моѣ, и землю мою. Аще ли азъ одолѣю, то възму твоє все”⁷².

В аналогічному двобої (яким пояснюється заснування Переяслава) князя Володимира замінив невідомий кожум'як⁷³. Однак те, що такий ритуал справді мав місце (в якихось своїх проявах) ще у XI ст., безсумнівно. Двобій починався з виклику, який здійснювався у вигляді ритуальної “брани”, що мала на меті глузування над тілом володаря: “И воєвода нача Святополчь, ѣзда възль берегь, оукаряти Новгородць, глаголя: что приидосте с хромцемь сим?”⁷⁴ Або два роки по тому, перед битвою Ярослава з Болеславом і Святополком: “И бѣ оу Ярослава кормилецъ и воєвода, имснемь Буда, нача оукаряти Болеслава, глаголя: да то ти прободемь трѣскою черево твоє тольстое; бѣ бо Болеславъ великъ и тяжекъ”⁷⁵. Нагадаю також у цьому контексті вислів з Галицько-Волинського літопису, звернений до Данила Романовича: “Ты еси, король, голова всимъ полкомъ”⁷⁶.

Смерть князя, отже, знищенню його тіла, літопис надає величезного, виняткового, значення. Для нашої теми списи таких смертей є винятково благодатним матеріалом. Княжа смерть є катастрофою, порушенням світопорядку, більше, ніж просто людською трагедією. Але якщо свідомість допускає ще в якійсь мірі думку про смерть воїна (“смерть на раті”, між іншим, “не дивує” Мономаха), то смерть насильницька, а ще, не дай Боже, від руки не князя, річ нечувана. Різниця між ними суттєва —

смерть у бою відбувається в стані “раті”, хаосу, коли не діють нормальні закони; смерть підступна, від найманого убивці, є смертю серед “миру”, “тиші” і має на меті “погубити” лад, порядок, перетворити його в “рать”.

Розглядаючи проблему “княжої святості”, М. Чернявський відзначив її дуже важливу особливість: починаючи з Бориса і Гліба, перших руських князів-святих, усі уславлені князі є “страстотерпцями”. Тобто — вони вмирають не “за Христа”, але “у Христі”, імітуючи Христа та його страсті⁷⁷. Такими ж були Ігор Ольгович та Андрій Юрійович Боголюбський. “Князі-святі були страстотерпцями, — пише М. Чернявський, — бо вони вмерли за те, чим були, як Христос мусив умерти за те, чим він був, аби здобути спасіння”⁷⁸. З цього списку, як правило, виключають Михайла Всеволодовича Чернігівського, бо в його житті є мотив смерті за віру. Втім, насправді він також прийняв муку “за те, чим був”, через княжіння.

Разом з тим, до числа канонізованих потрапили й князі, які умерли власною смертю: Ростислав Новгородський та Олександр Ярославич Невський. Додамо сюди й Мстислава Володимировича та Ростислава Мстиславича. “На диво мало різниці інколи робилося між князями, визнаними за святих в той чи інший спосіб, і невизнаними”⁷⁹. Справді, значить є щось в самій особі князя, що робить його смерть, байдуже мученицьку, чи ні, подібною до смерті Христа. Відтак, практично кожний князь, канонізований чи ні, є імітатором, наслідувачем Христа.

До розуміння цього наближуємось, коли дізнаємось про самовідчуття князя, усвідомлення ним своєї земної місії. Ростислав Юрійович сказав Ізяславу Мстиславичу: “За Рускоюю землю хочю страдати и подль тебе ѣздити”⁸⁰. Так само сказав новгородцям Мстислав Ростиславич “Не могуу ити изъ отчины своєє и со братьєєю своєю розоитися. Прилежно бо тїцається, хотя страдати от всего сердца за отчиною своєю” і трохи нижче: “всегда бо тосняється оумрети за Роускоюю землю”⁸¹. При чому “страдання” розглядається князем як “исполнение отчества”, тобто виконання “долгу”, зановіту предків.

“Добрыи страдалець за Рускую землю”, — так названо у некролозі Володимира Мономаха⁸². Найсильніше бажання Ростислава Мстиславича, відзначене літописцем — “хотѣль бых поревновати, якоже и вси правовѣрнии цесари пострадаша и прияша възмъдие от Госнода Бога своего, якоже и святии мученици кровь свою проляша”⁸³. Літопис фіксує усвідомлення княжої смерті як прийняття мук святим. Один з найяскравіших

прикладів — смерть Ізяслава Ярославича: “Любве бо ради сниде Господь на землю и распятыся за ны грѣшныя, вземъ грѣхы наша, пригвозди на крестѣ, давъ намъ крестъ свои на прогнанье ненависти бжовское; любве ради мученици прольятца крови своя, любве ради сии князь прольа кровь свою за брата своего, совершая заповѣдь Господню”⁸⁴. Мученицька смерть може навіть бути представлена як ідеал завершення княжого життя. Так сталося з Ярополком Ізяславичем: “Моляше Бога всегда, глаголя: Господи, Боже мои, прими молитву мою и дажь ми смерт., яко двѣма братама моима, Борису и Гльбу, от чюжо ружу... Егоже прошенья не лиши его Благыи Богъ, въсприя благая она, ихже око не видѣ, ни оухо не слыша, ни на сердце челоуьку не взиде, еже оуготова Богъ любящимиъ его”⁸⁵.

“Стражданням” названо життя (отже, житіє) Давида Ростиславича, а століттям пізніше — Володимира Васильковича⁸⁶.

Усвідомлення князівського життя як “страждання” претворює його в житіє. Князь не просто править людьми, він страждає за них і його смерть є жертвою, спокутуванням гріхів землі. Саме тому в панегіриках багатьом князям знаходимо формули, властиві житійному жанрові.

Звідки така ідея?

Своє колективне панування княжий рід розглядає, як “причастя”, вкладаючи в це поняття смисл тілесного акту, за значенням аналогічного церковному таїнству — причащення святих дарів⁸⁷. “Причастя” — це долучення князя до “землі”, отже, до спільного тіла шляхом виділення йому частини (“части”). Панування Рюриковичів над Руссю постає, таким чином, як повсякденна Євхаристія.

Євхаристія є таїнство годування присутніх на літургії хлібом і вином, яке здійснюється в пам’ять про останню трапезу Христа із своїми учнями, коли він переломив хліб і роздав вино, які чудесним чином претворилися в плоть і кров Сина Божого (Мт. XXVI, 17—35; Мк. XIV, 12—31; Лк. XXII, 17—38). Таїнство причастя символізує хрестну жертву Спасителя й робить усіх його учасників причасниками тіла Христового, тобто Церкви. Бо Церква є тіло Христове (1 Кр. XII, 12; Єф. 1, 12), Христос — її голова (Єф. 1, 22—23; 5, 23; Кл. 1, 18). Але одночасно, подібно до Руської землі, Церква є й єдиною родиною (Мт. XII, 49—50; Ді. 1, 15 і наст.), яка скріплена тілесною жертвою.

Приймаючи “причастя”, одержуючи частину (“часть”) загального тіла, князь вступає на страсний шлях бо Тайна вечеря є

прологом до Розп'яття), який має неосмінно завершитися для нього жертвою.

Можемо впевнено твердити, що Євхаристія для князів, як і для всякої давньоруської людини, поставала в своєму літургічному образі. Святе письмо на Русі читали мало, і, як можна судити з аналізу цитувань, тексти священного писання сприймалися у їх службовому вигляді⁸⁸. Літургія є дійством, яке імітує, показує Христові страсті, роблячи усіх присутніх і спостерігачами, і учасниками, “причасниками” страстей. Чино-послідування літургії, отже, є ідеальною моделлю, якій на земному рівні має відповідати княже долучення до влади.

Відтак, під час просфори з першої просфори вирізається Агнець на честь Христа (свято Пасхи супроводжувалося ритуальним закланням і поїданням пасхального агняця, що став образом жерти Спасителя), і ми знаємо, що “Агнець” є княжим епітетом в момент смерті, вжитим, наприклад, Мономахом до свого сина Ізяслава⁸⁹, літописом — до Андрія Боголюбського⁹⁰. Решта “частей” — на честь Богоматері, пророків, апостолів, мучеників, святителів, а також усіх живих і мертвих. Цікаво, що саме таким “причасником” вважають себе і князі: “Причастника мя створи молитвами пресвятыя твоея матери, пророкъ и апостоль, и моученикъ, и всихъ преподобныхъ святыхъ отецъ”; і трохи нижче: “приложися ко отцемъ своимъ и дѣдомъ своимъ” (усі ті ж неканонізовані Давид та Володимир)⁹¹.

Престол на якому відбувається перетворення хліба й вина в тіло й кров, і якому відповідає княжий стіл, під час літургії набуває значення від вертепу до Голгофи (місця народження й смерті Христа, крайні точки страстей), визначаючи тим самим і княжий шлях від природженості владарювання до фінальної жертви (бо князь одержує стіл і народженням своїм і вдруге — “причастям”).

Такий символізм княжого причащення добре усвідомлювався. Сам термін вперше зустрічаємо стосовно Ізяслава Ярославича: “Аще будеть нам причастье в Русскыи земли, то объма, аще лишена будѣвъ, то оба: зъ слою главу свою за тя”. І в описі його смерті мотив жертви тілом і кров'є дуже рельєфний: “Любве бо ради сниде Господь на землю и распятыся за ны грѣшныя, вземъ грѣхы наша на крестѣ... Любве же ради сии князь проля кровъ свою за брата своего, совершая заповѣдь Господню”⁹². Запрошений на обід до Святослава Ярославича, Феодосій (маючи на увазі долю того ж Ізяслава) сказав: “Не имамъ ити на трапезу вельзавелину и причаститися брашна того, испълнь суща крѣви и убийства”⁹³. Як причащенням

досягається тілесна єдність Церкви, так і “причастям” досягається те, що “братя суши по плъти” (Житіє Феодосія) стають “за єдин брат”, досягають найвищого ступеня тілесної тотожності.

Держава, отже, розділяється на “часті” для усіх членів роду подібно до тіла, роблячи усіх їх причасниками цього тіла. Дуже примітно тому, що перший за християнських часів розподіл держави Володимиром Святославичем, (отже, з точки зору літописця, нормативний випадок), було зроблено саме на дванадцять частин — рівно стільки, скільки апостолів були присутніми на символічній жертві під час Тайної вечері.

Іконографічно Євхаристія є зображенням дванадцяти апостолів, що по шестеро з кожного боку прямують до Христа. Євхаристія вміщується в апсиді храму. Дуже цікаво, що дзеркальною до Євхаристії у Київській Софії є так звана “ктиторська фреска” центрального нефу, яка є наочним “показуванням” княжого причастя, земним аналогом Євхаристії. Вона побудована за тим же принципом: дванадцять членів князівської родини прямують до Христа⁹⁴.

Князь, справді є *Imago Christi*, він народжується для аналогічної місії: страстей і жертви.

Якщо таке розуміння місії князя, майже священної від природи особи, чий шлях є “стражданням”, а смерть — “мучеництвом”, справедливе, можемо по-новому подивитися на ідею заступництва, патронату княжого роду над землею. Князь за призначенням майже с ятий, байдуже, канонізований, чи ні. Він, отже, виконує тотожну функцію: предствоятельство перед вищими силами за підданих і землю.

Л. В. Комарович відзначив дуже своєрідну і, на його погляд, не цілком християнську ідею молитви померлих князів за своїх живих родичів⁹⁵. Справді, літопис містить достатньо прикладів, що підтверджують таку думку. Деякі з них варто навести. Так, під 1126 р., в описі перемоги Ярополка Володимировича над половцями читаємо: “И поможе ему Богъ и отца его молитва”⁹⁶. Молитва Мономаха допомагає й Андрію Юрійовичу під час двобою під стінами Києва 1149 року: “Тъм же пособиемъ Божиим, и силоу хрестьною, и молитвою дѣда своего въѣха переже всихъ въ противныя”⁹⁷. Така ж молитва рятує Андрія й кількома роками пізніше: “И възвратися Андрѣи опята неврежень, съхранень Богомъ и молитвою родителей своихъ”; “Божьемъ заступлением и молитвою родителей своихъ охранень бѣ”⁹⁸. 1193 р. молитва предків зберігає вже княже життя, а княжий двір (щоправда, такого роду майно відоме як “жизнь”) від пожежі: “Княжь дворъ Богомъ... и дѣда

его (Всеволода Юрійовича, — *О.Т.*) и отца его молитвою святою избавлень бысть от пожара”⁹⁹. Молитва померлих може замирити князів, як 1217 р. “Но паки Богъ и крестъ честный, и молитва отца ихъ (Константина, Юрія та Ярослава Всеволодовичів. — *О.Т.*) и дѣдня введе я в великую любовь”¹⁰⁰.

У цих молитвах впадають в око кілька особливостей. Молитва князя-предка практично дорівнює молитві святого-заступника (наприклад, Бориса і Гліба), вона й називається “святою”. По-друге, зійшли зі світу князі постають як дійові учасники життя, власне, їх молитва сплітається з молитвою живих: “Схранень (Василько Костянтинович. — *О.Т.*) Богомъ и силою креста честнаго, и молитвою отца своего Костянтина и стрья своего Георгия”¹⁰¹.

Таке враження, що княжий рід не обмежує себе лише живими, явними представниками, включаючи до числа своїх членів і предків. Хіба не прагненням увести в коло християнської княжої сім’ї язичників Олега і Ярополка Святославичів пояснюється хрещення їхніх кісток — явно нехристиянський ритуал? Чи не є така дія спробою відновлення цілісності родини, яка лише у своїй сукупності може існувати і виконувати функції заступництва?

Княжий рід, отже, існує не лише емпірично, він є метафізичною цілісністю. Як нинішні часи є свого роду повторенням минулого, так і князі живі є відновленням, “оживанням” померлих предків. Так, Ізяслав Мстиславич почув про себе: “Ты наш князь, ты наш Володимиръ, ты наш Мьстиславъ”¹⁰². Що випадок цей не поодинокий і не лише для Києва характерний, довідуємося з Радзивілівського літопису: “Приидоша новгородци к великому князю Всеволоду, рекучи: “Господине, ты еси Володимиръ, ты Юрьгии, ты Всеволод”¹⁰³. Або, як у Літописці Переяславля Суздальського: “Ты наш господинъ, ты Всеволодъ (переяславці Ярославу Всеволодовичу — *О.Т.*)”¹⁰⁴.

Княжий рід немов би знаходиться поза звичайними вимірами, він існує у вічності. У точному смислі, треба гадати, Руссю править не якийсь певний князь, навіть не сукупність живих родичів, а розверста в часову перспективу (так само, як і в минуле) нескінченна череда поколінь. Як нагадував Мономаху митрополит Никифор: “Вам же долешними править в роды и роды”¹⁰⁵.

Стосовно княжого роду, отже, межа між реальним і трансцендентним, між життям і смертю, між буленим і святим є досить прозорою, а перехід з одного стану в інший простий і ледве чи не неминучий. Справді, коли заступництво за землю,

державу належить усій сукупності поколінь династії — минулим, нинішнім і майбутнім, то княжа святість є майже автоматичним наслідком приналежності до такого сакрального роду.

Невідворотно наближаємось до питання про джерела і міру оригінальності розглядуваної концепції. Не секрет, що в тогочасній Європі вона була добре розробленою і висловлювалася майже в таких само поняттях¹⁰⁶. З європейською думкою Русь, однак, практично не була знайома, натомість широко користувалася текстами візантійського походження. Проте серед “візантійських” запозичень цієї ідеї не знаходимо, що переконує в тому, що коли й існували візантійські взірці описаним вище уявленням, Русь їх не знала, або ж залишила поза увагою.

Справді, нечисленні випадки спеціальної уваги до природи князівської влади в літописі не мають практично нічого спільного з фундаментальними уявленнями, це просто ритуальні заповнення у християнських чеснотах князя. Здається, у цьому питанні Русь взагалі залишалася глухою до візантійських настанов і повчань. Згадаймо, яку роль і складну, як Русь початку XII ст., картину змальовує перед Мономахом митрополит Никифор¹⁰⁷. І що засвоює найбільший серед князів “візантієць” Мономах? “Не лікуватися”, “молитися”, “трудитися на полюванні і війні”, приязно ставитися до “гостей”, — ось приблизно всі князівські обов'язки, викладені у “Повчанні” і супроводжені банальним монтажем з цитат з Василя Великого та Псалтирі. Звичайно, Никифор і не пропонував жодної з ідей, що нас цікавлять, а Володимир Всеволодович був занепокоєний швидше створенням образу вірцевого християнина, ніж написанням княжого “Зерцала”, але все ж приклад засвоєння візантійського “уроку” дуже повчальний. На жаль, це єдиний випадок, коли можна буквально експериментально встановити обсяг адаптації візантійської науки на прикладі однієї особи. Проте загальне правило, схоже, не дуже відрізнялося від такої моделі.

Здається, єдиним джерелом, яке можна трактувати як близьке до князівського “зерцала”, є літописні панегирики, здебільшого померлим князям. Принаймні, ці тексти мають на меті створити образ ідеального князя, щоправда, лише в тій мірі, як він уявлявся людям книжної культури. Було б несправедливим однозначно сказати, що ці тексти позбавлені серйозного змісту, але все ж, очевидно, ідеал монастицизму наклав на них виразну печать. Ці панегирики є досить стандартними і головним чином прославляють дві іпостасі князя: князя-воїна, страшного

окружним народам, і князя-християнина, який логічно завершує життя в чернечому образі¹⁰⁸.

Здається, лише один раз у літописанні з'являється виразна спроба викласти програму князівської влади: текст під 1206 р., вкладений в уста Всеволода Юрійовича при відправленні до Новгороду сина Костянтина. В ньому напрощуд мало нових ідей: боговстановленість влади, яка обґрунтовується майже випадковим добором біблійних цитат, князь як творець справедливості й суду, нарешті, принцип старійшинства, що, правда, досить своєрідно висловлений¹⁰⁹.

Отже, саме в текстах, де можна було б найбільше сподіватися зустріти "візантинізм", ми не знаходимо ідей, що нас цікавлять. Вони, мабуть, повністю відповідають тому князівському образowi, який намалював Мономах - який, очевидно, був книжним стандартом, але зовсім не нормою життя. Таким чином, хоча християнство на Русі взагалі є продуктом візантійського походження і будь-яка християнська ідея в цьому сенсі може розглядатися як результат візантійського впливу, мусимо визнати, що розуміння державної влади як евхаристії — суто руське за походженням.

Можливо, однак, відчуття унікальності цієї ідеї зменшиться, якщо взяти до уваги, що в Каролінгський період, коли панували дуже схожі на руські уявлення про колективність і сімейність кс'юлівської влади, яка є власністю роду¹¹⁰, зустрічаємо образ розп'ятого Христа як символ імператорської влади, а також дуже популярну в цей період тему евхаристії, можливо, пов'язану з культом влади¹¹¹. Однак в нас немає твердої впевненості в тотожності цих поглядів з давньоруськими.

* * *

Замість висновків з попереднього огляду, які здаються мені цілком очевидними, хотів би просто повторити деякі його головні ідеї.

Підходячи до Русі з мірками, запозиченими з книжок, що стосуються інших державних традицій і епох, ми приречені на повне нерозуміння природи держави. Як тільки ж пробуємо дослухатися голосу епохи, внутрішнього відчуття Русі, натрапляємо на цілком впевнено і недвозначно висловлювану ідею: держава Русь є формою співжиття однієї родини, яка є й історичним власником цієї держави, й емпіричним її уособленням, й, що найголовніше, ідеальною формою буття цієї держави. Отже, підвалини, на яких вона будується й функціонує, сформовані саме навколо метафори родини¹¹². Якщо мені

запропонували б дати визначення форми цієї держави, то, враховуючи уявлення про неї як про нероздільне тіло, Русь Х—ХІІІ ст. можна було б назвати "корпорацією". Це визначення буде точним, однак, лише коли пам'ятатимемо про безпосередній, етимологічний смисл цього слова.

¹ Ясперс К. Истоки истории и ее цель // Ясперс К. Смысл и назначение истории. — М., 1991. — С. 50.

² З вітчизняної літератури можу вказати на дві праці, де детально розвинуті ці ідеї: Павлов-Сильвански" Н.П. Феодализм в России. — М., 1988; Гуревич А.Я. Проблемы генезиса феодализма в Европе. — М., 1970.

³ Ідея колективного владарювання, не надто популярна впродовж останніх десятиліть, все ж пробивала собі дорогу, наприклад, у вигляді теорії "колективного созеренітету", вперше запропонованої В.Т.Пашутом (див: Древнерусское государство и его международное значение. — М., 1965). Важливою для цієї теми є стаття О.В.Назаренка (*Назаренко А.В. Родовой созеренитет Рюриковичей над Русью (X—XI вв.) // Древнейшие государства на территории СССР. 1985 год. — М., 1986. — С. 149—157*). Автор розглядає колективну владу роду в термінах юридичного порядку і на ширшому порівняльному матеріалі. Єдиний докір, який можна було б зробити йому, це схильність розглядати такого роду стосунки як "патриархальні", "недержавні".

⁴ На жаль, єдиною працею з цієї теми досі залишається давня, блискача за замислом, але абсолютно незадовільна за доказовим апаратом стаття В.Л.Комаровича (*Комарович В.Л. Культ рода и земли в княжеской среде XI—XIII вв. // ТОДРЛ. — М.; Л., 1960. — Т.16. — С. 84—104*).

⁵ ПСРЛ. — Т.1. — Стр. 262.

⁶ Там само. — Стр. 253. Інколи ця фраза трактується як доказ того, що Олег був хрестиним батьком Ізяслава, але жодних інших підтвержень цей погляд не має.

⁷ ПСРЛ. — Т. 2. — Стр. 392.

⁸ ПСРЛ. — Т. 1. — Стр. 164.

⁹ Там само.

¹⁰ ПСРЛ. — Т. 2. — Стр. 405.

¹¹ Там само. — Стр. 578, 689.

¹² Слово о полку Игореве. — М., 1978. — С. 21.

¹³ ПСРЛ. — Т. 1. — Стр. 161.

¹⁴ Там само. — Стр. 256—257.

¹⁵ Там само. — С. т. 263—264. "Словці" у двох останніх прикладах, звичайно, величина перемінна.

¹⁶ ПСРЛ. — Т. 38. — С. 164.

¹⁷ ПСРЛ. — Т. 2. — Стп. 364.

¹⁸ Там само. — Стп. 391—392.

¹⁹ Там само. — Стп. 392. Сюди ж, очевидно, треба віднести вкладену літописцем в уста древлян фразу, що "Іхні князі добрі суть, і розпасли землю древлянську".

²⁰ ПСРЛ. — Т. 1. — Стп. 136.

²¹ Там само. — Стп. 252.

²² Там само. — Т. 2. — Стп. 392.

²³ Там само. — Т. 2. — Стп. 393.

²⁴ Там само. — Т. 1. — Стп. 370.

²⁵ *Sevcenko I. A neglected Byzantine Source of Moscovite Political Ideology // Harvard Slavic Studies. — Vol. 2 — 1954. — P. 141—179; Reprint Sevcenko I. Byzantium and the Slavs. — Cambridge, MA; Napoli, 1991.*

²⁶ *Ibid.* — P. 51—53.

²⁷ *Franzlin S. Some Apocryphal Sources of Kievan Russian Historyography // Oxford Slavonic Papers. New Series. — 1982. — Vol. 15. — P. 11.*

²⁸ ПСРЛ. — Т. 1. — Стп. 161.

²⁹ Там само. — Стп. 78.

³⁰ Ця аналогія, до речі, значно ближча до історії Бориса й Гліба, як за початковою ідеєю (бажання самовластя), так і за колізіями сюжету. Близькість відчувалася так гостро, що літописець, уподібнюючи Авімелеха Святополку, навіть скоригував кількість убитих Авімелехом братів — з семидесяти до двох (ПСРЛ. — Т. 1. — Стп. 146).

³¹ Там само. — Стп. 155.

³² *Липинський Г. Г., Яшин В. Л. Некоторые проблемы русско-византийских отношений в XI—XV вв. // История СССР. — 1970, № 4. — С. 48—50.*

³³ Там само. — Т. 1. — Стп. 295—296; Т. 2. — Стп. 290.

³⁴ *Котляр М. Ф. Утворення Давньоруської держави. — К., 1993. — С. 24.*

³⁵ *Cherniavsky M. Tsar and People. Studies in Russian Myths. — N. — Y., 1969. — P. 22.*

³⁶ "В люди" — з Радзивілівського та Академічного списків, у Лаврентіївському — точніше до оригіналу: "возвысила ваю", тобто Бориса і Гліба. Але така заміна дуже промовиста — не божественне світло підносить мучеників, а княже світло підданих. Тут, як і в більшості інших випадків, мимовільна обмовка відкриває завісу над неявию присутнім способом мислення.

³⁷ ПСРЛ. — Т. 1. — Стп. 137—138.

³⁸ ПСРЛ. — Т. 2. — Стп. 594.

³⁹ *Cherniavsky M. Op. cit. — P. 30.*

⁴⁰ ПСРЛ. — Т. 2. — Стп. 289.

⁴¹ Там само.

- ⁴¹ Там само.
- ⁴² ПСРЛ.—Т.2.—Стп.610.
- ⁴³ Там само.—Стп.920.
- ⁴⁴ Там само.—Стп.862, 933. Дуже характерні описки роблять переписувачі—“святяся”. Поняття “світла” безпосередньо пов’язане з поняттям святості, власне, с атрибутом святості, яка є видима як світло.
- ⁴⁵ Там само.—Стп.309; ПСРЛ.—Т.1.—Стп.309.
- ⁴⁶ Слово Данила Заточника по редакціям XII и XIII вв. и их переделкам.—Л., 1932.
- ⁴⁷ Там само.
- ⁴⁸ Там само.
- ⁴⁹ Там само. Загальному висновкові не суперечить, очевидно, і явна спроба Данила наслідувати деякі пасажі з “Пісні пісней”.
- ⁵⁰ Див, напр: *Калугин В.В.* “Кънигы”: отношение древнерусских писателей к книге // Древнерусская литература. Изображение общества.—М., 1991.—С.95; *Бондарь С.В.* Философско-мировоззренческое содержание “Изборников” 1073 и 1076 годов.—К., 1990.—С.79, 138.
- ⁵¹ ПСРЛ.—Т.1.—Стп.139—140.
- ⁵² *Насонов А.Н.* История русского летописания. XI—нач.XVIII в.—М., 1969.—С.165.
- ⁵³ Словарь древнерусского языка (XI—XIV вв.).—Т.2.—М., 1989.—С.319.
- ⁵⁴ ПСРЛ.—Т.1.—Стп.381.
- ⁵⁵ Словарь.—С.319.
- ⁵⁶ Слово Данила Заточника.—С.45. Фраза “много вои без добра воеводы—велик зьерь, но главы не иматъ” присутня в “Пчелі”. У Заточника її вважають пізнішою інтерполяцією.
- ⁵⁷ Иррическая песнь о походе удельного князя Новагород-Северского Игоря Святославича.—М., 1800.—С.44.
- ⁵⁸ ПСРЛ.—Т.2.—Стп.744. Важливо, що цією ж цитатою з Ісаї у “Житті Федора Стратилата” пояснюється органічність, взаємопов’язаність частин тіла: “Да аще постраждатъ единъ оудъ, то с нимъ постраждутъ вси оуди, елико от главы, даже и до ногу” (Словарь.—С.319).
- ⁵⁹ ПСРЛ.—Т.2.—Стп.924.
- ⁶⁰ *Молдован А.И.* “Слово о законе и благодати” Илариона.—К., 1984.
- ⁶¹ *Калайдович К.* Памятники русской слезосности XII века.—М., 1821.
- ⁶² *Чичуров И.С.* Политическая идеология средневековья. Византия и Русь.—М., 1990.
- ⁶³ *Георгиев М.* Анатоомо-физиологични поняття и представи в старобългарската книжнина (I. Конфигурация на човешкото „ло“) // Старобългаристика. 1990, №2.—С.27—28.

⁶⁴ *Георгиев М.* Анатомо-физиологички понятия и представи в старобългарската книжинна (I. Конфигурация на човешкото тяло) // Старобългаристика. — 1990, №2. — С. 28.

⁶⁵ ПСРЛ. — Т. 1. — Стп. 403, 203, 266; ПСРЛ. — Т. 2. — Стп. 410.

⁶⁶ Там само. — Стп. 257.

⁶⁷ Там само. — Стп. 260, 263.

⁶⁸ Там само. — Т. 2. — Стп. 380.

⁶⁹ Там само. — Стп. 276.

⁷⁰ Як, наприклад, Олександр Невський.

⁷¹ ПСРЛ. — Т. 1; ПСРЛ. — Т. 2.

⁷² ПСРЛ. — Т. 1. — Стп. 146—147.

⁷³ Там само. — Стп. 122—133.

⁷⁴ Там само. — Стп. 142.

⁷⁵ Там само. — Стп. 143.

⁷⁶ Там само. — Т. 2. — Стп. 831.

⁷⁷ *Cherniavsky M.* Op. cit. — P. 7—8.

⁷⁸ Ibid. — P. 10.

⁷⁹ Ibid. — P. 30.

⁸⁰ ПСРЛ. — Т. 2. — Стп. 367. “Страждати”, це, звичайно, не тільки виконувати мученицький подвиг. І. І. Срезневський як одне з головних значень цього слова фіксує “працювати, трудитися”, але треба враховувати відбите тут особливе (можливо, літературне) розуміння праці не як конструктивної діяльності, а тілесної муки, страждання фізичного, що власне, зближує таку “роботу” з умертвінням плоті (не даремно образи печерських отців у “Патерику” подано у безчерестанній фізичній праці, “ручном делании”). “Страждати”, крім того, означає й “терпіти”, “бідувати” (*Срезневский И. И.* Материалы для словаря древнерусского языка. — Т. 3. — СПб., 1903. — Стп. 531—532). Розділення цього поняття на близько десятка значень у словнику Срезневського є результатом систематизаційних зусиль дослідника; у давнину, звичайно, воно було більш цілісним, а може, й навіть ще нерозчленованим.

⁸¹ Там само. — Стп. 607.

⁸² Там само. — Стп. 289.

⁸³ Там само. — Стп. 530.

⁸⁴ Там само. — Т. 1. — Стп. 203—204.

⁸⁵ Там само. — Стп. 207.

⁸⁶ Там само. — Т. 2. — Стп. 705, 917. Опис смерті Володимира побудовано завдяки буквальним запозиченням з літописних статей 1147 р. (Ігор Ольгович), 1175 р. (Андрій Юрійович), 1180 р. (Мстислав Ростиславич), 1198 р. (Давид Ростиславич). Дуже багатозначні цитування, якщо згадати, що літописний текст про смерть Володимира є начерком його життя, бо тіло князя виявилось нетлінним, отже — святим.

⁸⁷ Випадки вживання літописом терміну “причастя” надто відомі, щоб наводити їх у тексті, але згадати у примітці, очевидно, треба. Уперше “причастя” згадується у статті 1078 р., коли Ізяслав Ярославич говорить брату: “Аще будеть нама причастье в Руськѣи земли, то объма, аще лишена будевь, то оба” (ПСРЛ.—Т.1.—Стп.200). Вдруге зустрічаємо термін в середині XII ст. в устах Юрія Володимировича: “Тако ли мнѣ нѣту причастья (у Іпат.—“части”.—О.Т.) в земли Руськѣи, и моим дѣтемъ?” (ПСРЛ.—Т.1.—Стп.321; ПСРЛ.—Т.2.—Стп.374). Ще через півстоліття це поняття фігурує в конфлікті Рюрика Ростиславича та Всеволода Юрійовича: “Мнѣ (Всеволоду.—О.Т.) еси части не оучинилъ в Роуской земль, но раздалъ еси инѣмъ, моложьшимъ, братѣи своеси, даже мнѣ в неи части нѣтъ. Да то ты, а то Киевъ и Роуская область, а кому еси в неи часть даль, с тем же еи и блюди и стережи” (ПСРЛ.—Т.2.—Стп.883). “И в Роуской земль части просилъ еси у мене (Всеволод у Рюрика.—О.Т.)” (ПСРЛ.—Т.2.—Стп.761). Під 1213 р. Галицько-Волинський літопис вкладає цей термін в уста Лешка: “Не хочю части в Галичи, но даи его зяти моемоу” (Там само.—Стп.733).

Принаймні один раз термін з'являється в Новгородському першому літописі: “Того же лета (1214.—О.Т.) прислѣ да внуци Ростислави въ Новьгородъ къ Мьстиславу Мьстиславицю: “се не творить намъ Всеволодъ Святославиць части въ Русьской земли; а поиди, поимѣмъ своеси отцины” (Новгородская первая летопись старшего и младшего изводов.—М.; Л.—1950.—С.53, 251). “Брата моя есте 2 князя повесили вы въ Галици, яко злодѣя и положили есте укоръ на всѣхъ; и нѣту вамъ части въ Русской земли”.

Варто також навести і семантичні поля, пов'язані з терміном “причастье”, “часть”. “Пр частье”, як свідчить І.І.Срезневський, може бути “присднанням, прилученням”, “співвідношенням, зв'язком”, “долею, жеребом”, “спадщиною, спадком”, а також, звичайно, і таїнством (Срезневский И.И. Материалы для словаря древне-русского языка по письменным памятникам.—Т.2.—СПб., 1895.—Стп.1490—1491).

“Причястити”—це одночасно і “зробити учасником”, і “одержати”, і “успадкувати”, “оволодіти”, і “залучити” (Там само.—Стп.1491—1492). “Причястникъ”—“учасник”, “товариш”, спадкосемець” (Там само.—Стп.1492).

Слід, однак, зазначити, що метод І.І.Срезневського—скоріше позитивістичне тлумачення з точки зору сучасної свідомості, ніж спроба зрозуміти первісний смисл слова. Оскільки ж у кінці кожного списку значень І.І.Срезневський зазначає й “прилучення святих таїн”, треба гадати, у всіх переносних значеннях зв'язок з цим основним смислом зберігався.

⁸⁸ Див., напр: *Калугин В.В.* “Къниги”: отношение древнерусских писателей к книге // *Древнерусская литература. Изображение общества.*—М., 1991.—С.91; *Franklin S.* Booklearning and Bookmen in Kievan Rus: A Study of an Idea // *Harvard Ukrainian Studias.*—Vol.12—13—Cambridge, MA.—1988—89.—P.832—833.

⁸⁹ ПСРЛ.—Т.1.—Стп.253.

⁹⁰ Там само.—Т.2.—Стп.589.

⁹¹ Там само.— Стп. 507, 917.

⁹² Там само.— Т. I.— Стп. 203—204.

⁹³ Житие Феодосия // ПЛДР. XI—поч. XII века.— М., 1978.— С. 218.

⁹⁴ Дванадцять фігур “ктиторської фрески”—це за будь-яких варіантів реконструкції (див: Высоцкий В. А. Светские фрески Софийского собора в Киеве.— К., 1989.— С. 63—112). Знаменна штучність числа дванадцять у обох випадках (Володимирової та Ярославової родини). Як відомо, Володимир мав насправді тринадцятьох синів (див: *Vashtgarten N.de Genealogies of marriages occidentaux de Rurikides du X au XIII siecles.*— Roma, 1927.— Tabl.1), Ярослав—сім, і, отже, необхідна цифра досягається тут додаванням дочок, дружини, батька й баби (залежно від трактування зображень).

Необхідно також пам'ятати, що “ктиторська фреска”, очевидно, є не цілком ктиторською. Як відзначено вже досить давно, візантійська іконографія не знає багатофігурних ктиторських зображень. (Див: *Высоцкий Л. А.* Указ. соч.— С. 110). Євхаристичний момент у зображенні князівської родини, можливо, додатково підкреслений зображенням великих свічок, що несуть деякі члени сім'ї. У візантійському імператорському церемоніалі це пов'язано з великодніми виходами до Константинопольської Софії (див: *Беляев Д. Ф.* Byzantina.— Т. 2.— СПб., 1892.— С. 166—167, 241; *Высоцкий В. А.* (Указ. соч.— С. 102—103).

⁹⁵ Комарович Л. В. Назв. праця.

⁹⁶ ПСРЛ.— Т. 2.— Стп. 290.

⁹⁷ Там само.— Стп. 390; ПСРЛ.— Т. I.— Стп. 324.

⁹⁸ Там само.— Стп. 431—432, 438.

⁹⁹ ПСРЛ.— Т. I.— Стп. 409.

¹⁰⁰ Там само.— Стп. 440.

¹⁰¹ Там само.— Т. I.— Стп. 447. Додамо сюди і випадок з Літописця Перяславля Суздальського: “Буди вамъ Господь помощникъ, и святая Богородица, И молитва дѣда вашего Георгия, и прадеда Володимира, и потомъ и азъ благославлю вы (Всеволод Юрійович дітям,— О.Т.)” (ПСРЛ.— Т. 38.— С. 164).

¹⁰² ПСРЛ.— Т. 2.— Стп. 370.

¹⁰³ Там само.— Т. 38.— С. 160.

¹⁰⁴ Там само.— С. 164.

¹⁰⁵ *Калайдович К. Ф.* Памятники Российской словесности.— М., 1821.

¹⁰⁶ *Барз М. А.* Эпохи и идеи: Становление историзма.— М., 1987.— С. 136—139; *Ле Гофф Ж.* Цивилизация средневекового Запада.— М., 1992.— С. 239—247.

¹⁰⁷ Див, напр: *Чичуров И. С.* Указ. соч.

¹⁰⁸ Ярополк Ізяславич: “Бяше блаженны съ князь тихъ, хротъкъ, смьренъ и братолюбивъ, десятину дая святѣи Богородици от всего своего имьня по вся лѣта, и моляше Бога всегда.” (ПСРЛ.— Т. I.— Стп. 207).

Володимир Мономах: "Егоже слухъ произиде по всимъ странамъ, наипаче же бѣ страшень поганымъ; братолюбець і нищелюбець, и добрый страдалецъ за Рускую землю" (ПСРЛ.— Т. 2.— Стп. 289).

Гліб Юрійович: "Бѣ князь братолюбець, къ кому любо крестъ цѣловашеть, то не ступашеть его и до смерти; бѣше же кротокъ, благонравень, манатырь любя, чѣрницькѣи чинъ честяше, нищя добръ набдяше" (Там само.— Стп. 563).

Мстислав Ростиславич, який, звичайно ж, також був "страшен поганымъ": "И тако плакавшесе над нимъ все множество Новгородское, и силнии, и хоудии, и нищии, и оубозьи, и чернорисць: бѣ бо милостивъ на вся нищя" (Там само.— Стп. 610).

Давид Ростиславич: "Съи же благовѣрныи князь Давыдъ возрастомъ бѣ среднии, образомъ льпъ, всею добродѣделью оукрашеть, благонравень, христоролюбивъ, любовь имѣя ко всимъ, ово же правляшеть души своєи и переже милостыни прележашеть, манастири набдя, и черныци оутѣивая, и вси игумены с любовью приймаю, взимаю оу нихъ благословенне, и мирскыя церкви набня, и весь святительскѣи чинъ достоиню честью честя. Бѣ бо крѣпокъ на рати, всегда бо тосняшеться на великия дѣла, злата и сребра не сбираеть, но дасть дружицѣ. Бѣ бо любя дружиноу, а злыя кажня, якоже подобаетъ: цесаремъ творити, самъ бо сяковъ обычае имѣеть по вся дни ходя ко церкви святаго архистратига Божия Михаила, юже бѣ самъ создалъ..." (Там само.— Стп. 703).

Всеслод Юрійович: "Много мужествовавъ и дерзость имѣвъ на бранех показавъ, украшень всеми добрыми нравы, злыи казня, а добромысленныи милуя: князь бо не туне мечъ носить, в мечь злодѣем, а в похвалу добротворящим. Сего имени токмо трепетаху вся страны, и по всєи земли изиде слухъ его, и вся зломысль: его вда Богъ под руцѣ его, понеже не возношашесе, ни величашесе о собѣ, но на Бога все възлагаше всю свою надежу, и Богъ покаряше под нозѣ его вся врагы его, ибо созда церковь прекрасну на дворѣ своем, святаго мученика Дмитрия... Имѣя пристію страхъ Божии в сердци своем, подавая требующимъ милостыню, судя суд истинень и нелицемѣрень..., любя же помногу черноризцьскыи и поповскыи чинъ..." (Там само.— Стп. 436—437). Спеціально треба відзначити, що всупереч дійсності, за якої постриг князями не вважався за добрий вчинок, літописці відзначають його як одну з головних подій життя, до якої князь прагне, як, наприклад, Ростислав Мстиславич або Давид Ростиславич (див: ПСРЛ.— Т. 2.— Стп. 529—531).

¹⁰⁹ ПСРЛ.— Т. 1.— Стп. 421—422.

¹¹⁰ Назаренко А. В. Указ соч.— С. 150—152.

¹¹¹ Ця тема була розкрита у доповіді Ж. К. Шмідта "Середньовічне зображення як предмет історичного дослідження", прочитаній 7 жовтня 1993 р. у Києво-Могилянській Академії.

¹¹² Деякі принципи функціонування такої держави викладені у Толочко А. П. Князь в Древней Руси: власть, собственность, идеология.— К., 1992.