

¹⁰ Там же.— Стб. 150; Кучера М. П., Іванченко Л. І. Давньоруська оборонна лінія в Поросі // Археологія.— 1987.— Вип. 59.— С. 71.

¹¹ Грушевський М. С. Історія України-Руси.— К., 1992.— Т. 2.— С. 20, 21.

А. П. Моця, П. М. Покас

ЯБЛОНОВСКИЕ КУРГАНЫ: ХРОНОЛОГИЯ И ЭТНИЧЕСКАЯ ПРИНАДЛЕЖНОСТЬ НАСЕЛЕНИЯ

В работе представлены материалы новых исследований интересного археологического комплекса первых веков II тыс. н. э. в Поросье — курганного могильника около с. Яблоновка на Белоцерковщине. Вместе с предыдущими работами 70—80-х годов полученная в последнее время информация позволяет уточнить время функционирования поселения, жители которого оставили этот некрополь (XI—XIII вв.). А особенности погребального обряда, сопровождающего инвентаря, предварительная антропологическая характеристика позволяют усматривать в этом случае переселенцев из Приазовья или Предкавказья, которые, вероятно, попали на Русь в начале XI в.— во времена создания новой границы Киевской Руси.

А. P. Motsya, P. M. Pokas

YABLONOVKA BARROWS: CHRONOLOGY AND ETHNIC ATTRIBUTION OF POPULATION

New findings of the very interesting archaeological assemblage of the first centuries of the 2nd millennium A. D. in the Ros river area, namely, barrow cemetery near vil. Yablonovka, Belaya Tserkov region, are described in the paper. Recently obtained information added to previously known data of the 70s-80s permit determining more precisely the period of functioning of the settlement which inhabitants left the necropolis (the 11th-13th centuries). Certain peculiarities of the burial rite, accompanying grave goods, tentative anthropological characteristics permit supposing that they were migrants from the Azov Sea coast or fore-Caucasus who came to the Ros river banks at the beginning of the 11th cent., i. e. during formation of the new borders of the Kiev Rus.

ІДЕЯ КИЄВА — ДРУГОГО ЄРУСАЛИМА В ПОЛІТИКО-ІДЕОЛОГІЧНИХ КОНЦЕПЦІЯХ СЕРЕДНЬОВІЧНОЇ РУСИ

В. М. Ричка

У статті автор досліджує питання формування ідеї Київ — другий Єрусалим на підставі аналізу багатьох пам'яток писемності та культури українського середньовіччя.

Становлення й розвиток офіційної ідеології Київської Русі подібно до інших країн тогочасного середньовічного світу відбувалося у категоріальному руслі християнського світогляду. Старозаповітна традиція, відтак, була визначальною для давньоруських літописців і книжників. На її історичні зразки значною мірою

© В. М. РИЧКА, 1998

орієнтовано й тексти найдавніших літописних зведень¹. Священна історіософія Біблії диктувала староруським книжникам схему історичного процесу й була джерелом осягнення історії своєї країни, її місця і ролі у тогочасному християнському світі. Досліджуючи біблійні коріння свого народу, давньоруський літописець не випадково спрямовує пошуки аж до часу спорудження Вавилонської вежі². Це повинно було продемонструвати, що Русь аж ніяк не новітній об'єкт священної історії. Подібно до інших християнізованих народів — вона така ж давня за походженням, як і саме людство. Ідея рівності Русі в єдиній сім'ї народів, країни, що з глибокої давнини перебуває під особливим Божим керівництвом, як показав Г. Подкальський, визначала один з теологічно основоположних принципів старокиївського літописання³. Вельми симптоматичним у цьому відношенні є й уподібнення літописцями першого християнського володаря Київської Русі Володимира Святославича (980—1015 рр.) біблійному царю Соломону. Через старозаповітні антецеденти чи прототипи розкривалися й інші події та явища давньоруської історії.

Предметом особливо глибокої рефлексії у середньовічній Русі-Україні був образ Священного Града — Єрусалима. У системі координат світової історії, окреслених автором «Повісті временних літ» під 852 р., симптоматично вирізняється початок царювання Соломона (1020 р. до Р. Х.) і полонення Єрусалима (589 р. до Р. Х.) як один з найважливіших етапів плину історичного процесу⁴. У світовій релігійній ідеї Єрусалиму, як відомо, відводилось почесне місце. Адже саме тут, на теренах «підмур'я світу» розгортались основні події священної історії Старого і Нового Заповіту. Невипадково Містом Бога Живого називає Єрусалим апостол Павло у посланні до євреїв (ХІ, 22).

У так званій промові філософа, вміщеній у «Повісті временних літ» під 986 р., Єрусалим постає містичним центром плину християнської історії, її відправною точкою. Тут після свого дивовижного воскресіння Ісус «явився учеником... рекъ имъ: «Идѣте во вся языки, и научите вся страны крестяще во имя отца и сына и святого духа». Пребысть с ними 40 дний, являясь имъ по воскресеньи. Егда исполнися 40 дний, повелѣ имъ ити в гору Елевоньскую. И иту явися имъ, благословивъ, я и рече имъ: «Сядѣте в градѣ Ерусалимѣ, дондеже послю обѣтованье отца моего». И се рекъ, възношашася на небо. Они же поклонишася ему. И възвратишася въ Ерусалимъ, и бяху воину в церкви. Егда кончашеся дние 5-десятьни, сниде духъ святыи на апостоли. Приимше обѣтованье святого духа, и разидошася по вселенѣи, учаше и крестяще водою»⁵. Орієнтація староруських книжників на біблійну традицію (досить виразна, у даному випадку) була невіддільно пов'язана з рецепцією візантійської політичної культури з її православним усвідомленням історичного процесу.

Імплантація уявлень про Єрусалим як Місто Боже відбувалася здебільшого через біблійні та патристичні тексти. При цьому слід взяти до уваги й неабияку обізнаність старокиївських книжників з візантійськими літературно-художніми та історичними творами й численними перекладами й оригінальними текстами. Реконструйована нещодавно В. М. Топоровим, ця своєрідна, дотепно названа ним «єврейська енциклопедія» — компендій знань про євреїв, їхню історію та релігійну культуру була вельми багатою як за чисельністю текстів, що її склали, так і за кількістю інформації⁶. До цього слід додати й паломництва (хай і не часті) руських ченців, оповіді яких про місто Боже, його історію та святині об'єктивно сприяли розпізнаванню образів «книжного» і реального Єрусалима.

Вельми промовистим у цьому відношенні є погляд, кинутий на нього за Києва в середині ХІ ст. першим руським за походженням митрополитом Іларіоном. Єрусалим для нього є не тільки і не стільки спіритуалістичним образом, скільки конкретною історичною й географічною реальністю — містом, де вперше проросли зерна християнства. Воно уявлялось Іларіону своєрідним огнищем християнства: «... прежде бо бѣ въ Іеросалимѣ единомъ кланятися»⁷. Проте іудеї, «избываюція пророкы каменіемъ» стали винуватцями своєї погибелі: «Римляне плѣниша Іерусалим и разбиша до основания его. Іудейство оттоле погыбе и законъ по семь яко вечерньѣи зарѣ погасе и расѣяни быша іудеи по странамъ». Відтоді істина й благодать засяяла над іншими народами: «не выливають бо по словеси Господню вина новааго оученія благодать въ мѣхы ветхы, обетьшавъши в иудестве ... нъ ново оученіе новы мѣхы, новы языки»⁸. Одним з новона-

вернених у християнство народів постає й народ Київської Русі, яка, зазначає Іларіон, з усіма християнами славить Бога, тоді як Іудея мовчить.

Царство Старого Заповіту втілюється у Царство Нового Заповіту. Християнська історія продовжує і відміння єврейську. Новим Єрусалимом для всіх православних християн відтепер є Константинополь — столиця могутньої Візантійської імперії й усієї світової християнської спільноти («the Byzantine commonwealth» за Дм. Оболенським). Оцю, засадничу для православного усвідомлення історичного процесу, парадигму безперервного *translatio* Іларіон тонко продовжує далі. Порівнюючи хрестителя Русі князя Володимира з першим християнським володарем Ромейської імперії, Константином, Іларіон наголошує, що він «св матерію своею Еленою крестъ от Іерусалима принесеше... ты же (Володимир — *Авт.*) св бабою твоею Ольгою крестъ от новаго Іерусалима — Константина града»⁹. Трохи пізніше, цю формулу блискуче розвине Яків Мніх у «Пам'яті і похвалі князеві Володимирові» ось цими лапідарними, але надзвичайно промовистими словами: «Оле чудо! Яко 2-и Іерусалим на земли явился Киев...»¹⁰.

Уподібнення Києва Священному Граду — Єрусалиму простежується у багатьох пам'ятках писемності та культури українського середньовіччя. Проте необхідно зауважити, а це є моє принципове застереження, що у творах староруських книжників і мислителів Єрусалим постає головним чином як субститут Константинополя — на той час столиці православного світу. Візантійська ідеологія священної держави розкриває символ її столиці через аклімативну формулу «богохранимого града». Константинополь мислився як місто, створене з ініціативи самого Бога, який дарує йому свій вічний захист. Космогонічна інтерпретація Константинополя як загороджувальної стіни проти хаосу і розрухи визначається його географічно-просторовою центральністю. Він був пластичним центром, осередком оточуючої його культурної ойкумени. Ідея богоугодної середини простежується і в топографії візантійської столиці: у центрі міста велично здіймався храм св. Софії, який був джерелом випромінювання духовної енергії й водночас смисловою вказівкою на центр державної влади (за ромейським світоглядом, місце зосередження влади, тобто місцеперебування її носіїв, має онтологічний характер)¹¹. Невипадково й архітектурні особливості імператорського палацу, що мистівся неподалік Константинопольської Софії, за формою були наближені до храмових.

Рецепція християнської історіософії на Русі об'єктивно зумовлювала формування уявлень про Константинополь (у свою чергу пізніше екстрапольованих і на Київ) як центр історичного християнського світу — Новий Єрусалим, святе Царство Христа, що постійно пересувається й продовжує своє містичне існування доти, поки не скінчилася історія. Таке порівняння Константинополя з Єрусалимом було декларацією визнання вірності джерелам віри й водночас виявом самосвідомості давньоруської політичної та церковної еліти, її суверенного мислення¹². Матеріальним втіленням такої політичної ідейної концепції стало зовнішнє уподібнення Києва Константинополю сиріч Єрусалиму, грандіозне будівництво міста за часів Ярослава Володимировича. Як сповіщає «Повість временних літ» під 1037 р.: «Заложи Ярославъ городъ великий, у него же града суть Златая врата; заложи же и церковь святая Софья, митрополью, и посемь церковь на Золотых воротех святяя Богородица благовѣщенье, посемь святяго Георгия манастырь и святяя Ирины»¹³. Київські будівлі, споруджені за Ярослава, знаходять прозорі аналогії в архітектурі столиці східного християнства. Вони простежуються не тільки в співзвучності назв храмів та оборонних споруд, але й виявляються, як засвідчують матеріали спеціальних досліджень, у художньо-композиційних прийомах їхнього вирішення¹⁴. Це свідчить про серйозні претензії Києва на схожість з Константинополем.

Для теми нашого дослідження важливим є розкриття символічного навантаження сакральної архітектури і священної топографії столярного граду Київської Русі. Грандіозні оборонні споруди «міста Ярослава», що замикали його в одне гармонійне ціле, вінчали Золоті Ворота. Біблійна семіотика воріт розкривається зазвичай поняттям «сила», «влада», «могутність» (2М.: Вихід, XXIV, 12; Мт. XVI, 18). Однак цим не вичерпується, на мій погляд, онтологічний заряд, що крізь все українське середньовіччя несла в собі ідейна семантика Золотих Воріт

Києва. Співзвучність їх назви з головними воротами Константинополя й Єрусалима не була випадковою. Як уже зазначалося, Константинополь до здобуття його турками у 1453 р. залишався головним центром східного християнства і розглядався легітимним правонаступником Єрусалима. Його християнські святині такі, наприклад, як риза Богоматері та Єрусалимський Життєдайний Хрест створили незгасаючу у віках славу Царгорода. У цьому зв'язку важливо зазначити, що й один з бокових вівтарів храму Богородиці над Золотими Воротами Константинополя називався «Єрусалимом», радше Єрусалимською церквою. Саме в цьому храмі шукав прихистку візантійський імператор під час виправи русів на Царгород у 860 р.: «во храмѣ святыя Богородица юже нарицается Іерусалимом, внутрь дверий паде, юже нарицают Злату от дѣла»¹⁵. Назва цього храму вказує на зв'язок Константинопольської брами з Золотими Воротами Єрусалима, через які Ісус Христос увійшов до храму Божого і з якими апокрифічна традиція пов'язує багато важливих подій священної історії¹⁶. Отже, Золоті Ворота в Києві слід розглядати як закономірний результат багатовікової традиції створення на землі образу Небесного Єрусалима й, водночас, матеріальним втіленням, витвореної староруськими мислителями ідейної паралелі «Єрусалим — Константинополь — Київ».

Церква Богородиці Благовіщення на Золотих Воротях освячувала дорогу до головного храму середньовічної Русі-України — святої Софії. Вона була своєрідним згустком політико-ідеологічних уявлень давньоруського суспільства й, насамперед, про верховенство великокнязівської влади, а відтак і главенство Києва як її природного вмістилища. У Візантії вже від часів володарювання Юстиніана (527—565 рр.) ідеї софійності відводилась головна роль в обґрунтуванні теократичної концепції імператорської влади як імітації влади Бога¹⁷. Подібно до Юстиніана будівничий Софії Київської — князь Ярослав Володимирович теж прагнув цим грандіозним храмом утвердити міць своєї влади та велич держави і її столиці, рівноправної, радше рівночасної Царгороду. Ці прагнення володаря київського трону не залишалися поза увагою сучасників. Їхню увагу це найбільше місто тогочасної Русі вражало могутністю оборонних укріплень, пишністю монументальних споруд, зокрема, храму святої Софії. Староруські літописці називали його красою або принадою світу, а західні хроністи, що вельми прикметно, — суперником Константинополя («aemula scerptri Constantinopolitani»).

Християнство пов'язало образ Софії з ідеалом соборності, централізованої сакральної держави. Аналізуючи зміст імені Софії «Премудрості Божої», відомий знавець історії духовної культури С. С. Аверінцев зробив таке спостереження: «У комплексі ідей Старого Заповіту Премудрість певним чином пов'язана з думкою про священну державу, про богохраниме царство: недарма головні «софілогічні» книги — книга Премудрості Соломонової і книга Притч Соломонових — пов'язані з шановним іменем наймудрішого з царів. Священна держава з її єдиномисленими підданими і правильними устоями людського співжиття є ще одним образом впорядкованого людського космосу, загороджувальної стіни проти хаосу»¹⁸. Іларіон у своєму «Слові про закон і благодать» не випадково порівнює Ярослава з Соломоном: «Акы Соломонъ Давидова иже Дом Божий великыи святыи его Прѣмудрости създа на святость и освящение граду...»¹⁹. Будівничий Єрусалимського храму був зразком середньовічного державця, «наймудрішим із царів». Саме тому й київський князь Ярослав увійшов в аннали історії під іменем Ярослава Мудрого.

Ідея «Дому Мудрості» також ясно висловлена грецьким написом в апсиді Софії Київської, запозиченим, як зауважив Дж. Мейсндорфф²⁰ з другої Книги Псалмів:

«...місто Боже,
найсвятіше із місць пробування
Всевишнього.
Бог серед нього, — нехай не
хитається,
Бог pomoже йому, коли ранок
Настане» (Пс. 46).

Адресовані царем Давидом Єрусалимському храму слова Псалму тепер ніби передаровуються Софійському собору й Києву.

Таким чином, архітектурно-художній образ Софії Київської являв світу розгорнуту християнську символіку офіційної ідеології теократизму великокнязівської влади. Поєднанням божественного начала і державної влади підкреслювалась їх єдиносущність. Ідеологія священної держави, розкриваючи символ єдності влади і віри через ідею священного міста (Києва) і храму (святої Софії), моделювала образ Небесного Єрусалима. Історичну змістовність цієї метафори посилювала топоніміка Києва. Так, гора Хоревиця, що передає давню біблійну назву центральної частини Сінайської гряди²¹, символізує зустріч біблійного Мойсея з Богом, котрий вручив Закон Ізраїлю (5 М. IV, 10—15; V, 2) й запліднив його душу благодаттю Живої Води (2 М. XVII, 6). Міфологічний пласт (такий, що пов'язаний з міфологемами священної історії) міської топоніміки середньовічного Києва ще недостатньо досліджений. Однак, як уявляється, він був вельми насичений зрозумілими сучасникам образами й символами, що формували уявлення про найголовніше місто Русі як своєрідну ікону — земну ікону біблійного Єрусалима. Топографія Святої Землі, й Єрусалима зокрема, визначала, слід гадати, ідеї містобудування та архітектурно-художнього оздоблення середньовічного Києва.

Ідея божественного походження київської князівської династії своєрідно відбилася і в настінних розписах Софії Київської. Символічною є, наприклад, ктиторська фреска з зображенням родини Ярослава Мудрого. Розташована півколом на трьох стінах у західній частині центрального нефу собору, вона виразно перегукується з мозаїчним панно «Євхаристія», розташованим навпроти, на фризі вівтарної апсиди. Ця фреска увічнила князівський дім Ярослава. Водночас вона є земним аналогом Євхаристії, княжого «причастя» — колективного повсякденного панування Рюриковичів над Руссю²², й, додам — символом апостольської місії правлячої династії. Невипадково староруські книжники прямо наголошували на тому, що батько фундатора Софійського собору у Києві, князь Володимир Святославич, «бысть апостол в князих»²³. Обґрунтуванню апостольського походження київської великокнязівської династії мав служити й апокрифічний переказ про відвідини апостолом Андрієм гір Київських. Вміщений у недовіданій частині «Повісті временних літ», цей переказ витворився, як встановлено дослідниками, у другій половині XI ст. Пророцтво апостола Андрія про те, що «на сихъ горахъ восияеть благодать Божья: **имать град великъ быти** (підкреслено нами — *Авт.*) и церкви многи Богъ воздвигнути **имать**»²⁴, повинно було, на думку давньоруських книжників, не тільки підняти престиж та значення хрестителя Русі, який постає тут виконавцем призначеної апостолом місії, а й сприяти подальшому утвердженню статусу Києва, аналогічно до інших столиць вселенського християнства.

Ідеологічні орієнтації давньоруської політичної та церковної еліти в утвердженні Києва як Civitas Celestis, подібного Єрусалиму, виявлялись і в особливому пошануванні тут Божої Матері. В ексегетичній лінії, яку в V ст. започаткував у східному християнстві Єфрем Сирін, Богоматір осмислювалась як центральний образ у Спасенному плані Бога. Відповідно до візантійської традиції, у якій Богородиця виступає заступницею Царгорода — Константинополя, староруські книжники обґрунтовували ідею патронату Богородиці над Києвом. Так, у «Слові про закон і благодать» митрополит Іларіон, ушлявляючи діяння Ярослава наголошує на тому, що той Київ, «величїством яко вѣнцємъ обложиль, прѣдал люди... и градъ святѣи всеславнїи скорѣи на помощьъ хрстіанамъ святѣи Богородици, еи же и церковь на великихъ вратѣхъ създа во имя первааго градьского праздника — Святааго Благовѣщенїа, да еже цѣлованїе Архангелъ дасть Девици будеть и граду сему. К онои бо: «радуися, обрадована! Господь с Тобою» (Лк. 1, 28), к граду же: «радуися благавѣрнии граде! Господь с Тобою!»²⁵. Принагідно зауважу, що використання у давньоруській літературній традиції візантійської імператорської формули «богохранимого града» стосовно Києва теж започаткував митрополит Іларіон.

Богоматір, як оповідається в одній з новел Києво-Печерського патерика, навіть плекала наміри назавжди «переселитися» до Києва: «Хощу церковь възградити себѣ в Руси, в Киеве. Прииду же и сама видѣте церкви и в неи хощу

жити»²⁶. Унаочненою паралеллю цим рядкам є монументальна постать Діви Марії, що гордо й велично здіймається у позі «оранти» над зображенням сцени «причастя апостолів» у Софійському соборі. Вона мислилася як піклувальниця про столийний град Київської Русі, ототожнюючись з ідеєю божественної чистоти і святості. Оцю ідею заступництва відбиває вміщена в «Повісті временних літ» під 1096 р. «Молитва», що приписується Володимирі Мономаху: «Премудрости наставниче и смыслу давче, несмысленным казателю и нишим заступниче! «... Град свой (Київ — *Авт.*) сохрани, дѣвице, мати чистая, иже о тебѣ вѣрно царствуетъ, да тобою крѣпится и тобѣ ся надѣеть, побѣжать вся брани, испро-мѣтаетъ противныя и творить послушанье»²⁷.

Візантійська за походженням ідея Богородиці Заступниці тотожна відомій на Русі починаючи з XIII ст. ідеї Покрову Богородиці. Питання про шляхи її становлення та іконографію культу знайшли висвітлення у науковій літературі останнього часу²⁸. Вшанування Богородиці Заступниці, що поширилося у Києві з середини XI ст. відіграло визначальну роль у формуванні образу міфологізованої столиці вселенського православ'я. Через те, що більшість київських храмів були присвячені Божій Матері столиця Русі перетворювалась на бого-обраний і богохраманий град.

Відверте уподібнення його Священному Граду — Єрусалиму простежується й у відомому вислові київського літописця середини XI ст., вкладеному в уста князя-язичника Олега. Утвердившись 882 р. (за хронологією «Повісті временних літ») у Києві, він буцім-то промовив: «Се буди мати градомъ русьскимъ»²⁹. Ці слова, що давно стали хрестоматійними, науковці здебільшого трактують буквально: мовляв, то звичайна калька з грецької; переклад слова «метрополіс» використано літописцем на означення столиці, якою проголосив Київ новгородський узурпатор Олег*. Насправді ж перед нами біблійна алюзія. Її запозичив літописець, що був, безперечно, людиною духовного сану і вельми освіченою, з грецької хроніки Георгія Амартола. У цьому творі словосполученням «мати міст» названо Єрусалим. Традиція найменування його «матір'ю міст» збереглась у середньовічній апокрифічній літературі російської Півночі. Так, у «Повісті про царя Волота Волотовича», відомої за списками XV ст., наприклад, стверджується, що «Первои град всѣм градом мати славныи град Иерусалим: от того града Иерусалима пошло миро и благоухание слаткое и благованное, да от того пошло и во всю землю: Иерусалим всѣм градом мати. А церковь иерусалимская всѣм церквам мати»³⁰. Подібне порівняння знаходимо і в Посланні митрополита Феодосія мешканцям Пскова і Новгороду «О милостыне на искупление св. Гроба от неверных», яке теж датується XV ст. (1464 р.): «Сион есть всем церквам глава и мати,— підкреслював митрополит,— суши всему православию»³¹. Славнозвісний парафраз київського книжника середини XI ст., як уявляється, був покликаний до життя ідеологічними проблемами, зокрема, потребою облагородити святість столийного граду Русі, утвердити його столичність і рівноправне партнерство у сім'ї християнських народів світу.

Уявлення про Київ — другий Єрусалим зберігалися у політичній культурі та ідеології Східної Європи і в епоху державної деструкції Київської Русі. Тоді правителі її північно-східного регіону прагнули успадкувати святість і авторитет «матері міст руських», необхідні для обґрунтування незалежного існування держави, що народжувалась. Характерною у цьому відношенні була церковно-політична боротьба, яку в 60-х р. XII ст. розгорнув володимиро-суздальський князь Андрій Боголюбський. Утвердившись 1149—1150 рр. на Київщині, Андрій не вдовольнився наданим йому Вишгородом і пішов князувати в Суздальські землі. З Вишгорода він вивіз місцеву святиню — ікону Священної Божої Матері: «Том же лѣтѣ (1155 р. — *Авт.*) иде Андрѣй отъ отца своего в Суждаль, безъ отнѣ волѣ; и взя из Вышегорода икону святоѣ Богородици, юже принесоша с Пирогощею ись Царяграда в единомъ корабли, и въскова на ню более 30 гривень золота, проче серебра, і проче камени дорогого и великого жемчуга; украсивъ постави ю въ церкви своей святоѣ Богородици Володимири»³². Ця

* Мені відома лише одна праця, присвячена міфологемі «місто-мати»: *Топоров В. Н.* Заметки по реконструкции текста. IV. Текст города-девы и города-блудницы в мифологическом аспекте // Исследования по структуре текста.— М., 1987.— С. 121—132.

ікона відіграла велику роль у боротьбі Північно-Східної Русі за київську ідеологічну спадщину. Ще за часів Боголюбського (як гадає Я. Пеленський, у період між 1146 та 1168 рр.)³³ у Ростово-Суздальській землі була написана спеціальна повість — «Сказание о чудесах Владимирской иконы Божьей Матери», де виправдовувався вчинок Андрія Боголюбського. У ній стверджується, що іконі бучімо «не подобалося» перебування у Київській землі, через те, що остання втратила своє священство православ'я, яке тепер перейшло до міста Володимира³⁴. У цьому зв'язку слід згадати ще про один літературний твір — «Слово о царе Дарияне (Адорияне)», виникнення якого датується XII ст. У ньому йдеться про те, як у старожитні часи один цар, маючи надто високу думку про себе, звелів «боярам своим звати ся Богом, и не восхотяща бояре его звати Богом. И отвеща царю: «мниши в сердце своем, яко не было Бога прежде тебя. Аще призовем тя вышним царем в царех, егда же примеши вышний Ерусалим и святая святых». Он же причинився и собрав воя многи и шед взя Ерусалим и возвратися вспять»³⁵. Після чого з аналогічною вимогою цар звернувся до трьох «філософів», які, однак, під різним приводом відмовилися назвати його Богом. Підтримую думку тих дослідників, які співвідносять символічні елементи цього твору з політичною діяльністю Андрія Боголюбського³⁶, спрямовану на розширення своїх владних повноважень у межах, які відкривала перспектива встановлення ідеологічної супрематії Володимира над Києвом-Єрусалимом.

Перенесення ікони Священної Божої Матері до Володимира було складовою частиною широкомасштабної програми Андрія Боголюбського. Вона передбачала зведення у стольному граді Ростово-Суздальського князівства нових церков, оборонних споруд, у тому числі й Золотих Воріт, що були символом царственного граду. Останні були побудовані за зразком київських у 1146 р. й присвячені, що вельми симптоматично, як і київські, Богоматері³⁷.

Політичні й ідеологічні амбіції Андрія Юрійовича відбиває некролог князю, вміщений в Іпатіївському літописі під 1175 р.: «Сый благовѣрный и христьлюбивый князь Андрѣй... уподобися царю Соломону, яко домъ Господу Богу и церковь преславу святыя Богородица Рожества, посредѣ города, камену, созда въ Боголюбомъ, и удиви ю паче всихъ церквий подобна тоѣ Святая Святыхъ, юже бѣ Соломонъ царь премудрый создалъ... И доспѣ церковь камену сборную святыя Богородица, пречудну велми... устроеньемъ подобна быста удивлению Соломоновѣ Святая Святыхъ»³⁸. Відтак, за задумом Андрія Боголюбського, Володимир мав стати Новим Єрусалимом, краса і велич якого мала затьмарити авторитет і святість Києва.

Як показав свого часу М. М. Воронін, боголюбивий князь активно, щоправда, безуспішно, домагався створення осібної митрополії, або хоча б автокефальної єпископії, яка б безпосередньо підпорядковувалась Константинопольському патріарху³⁹. У визначенні кінцевої мети цієї боротьби гадаю, важко погодитися з М. М. Вороніним, який стверджував, що ця боротьба була засобом для досягнення церковної незалежності не Володимира від Києва, а всієї Русі від Константинополя. Спроба влаштування у Володимирі на Клязьмі автокефальної митрополії, на мій погляд, була ужита Андрієм Боголюбським з метою протиставити її київській, що було викликано посиленням процесів державної деструкції.

Андрій Боголюбський звернувся до константинопольського патріарха з проханням поставити митрополита до Володимира. До наших днів це послання не збереглося, маємо до своєї диспозиції лише лист-відповідь патріарха Луки Хрисоверга. У ньому, зокрема, зазначається: «Сказывает же нам писанье твое, иже град Владимир из основания воздвиг еси велик со многом человекъ, в ней же церкви многи создал еси, не хочещи же его быти под правдами епископы ростовския и суздальския, но обновити е митрополиею... а аже отъяти таковой град (Володимир — *Авт.*) от правды епископы ростовския и суздальския и быти ему митрополиею, не мощно то есть... — едина епископыа была издавна и един епископ во всей земле той, ставим же по временом священным митрополитом всеа Руси»⁴⁰. Церковна організація, що склалася впродовж кількох століть на давньоруських землях віддавна розглядалася константинопольським патріархом як непорушна цілісність. Київські митрополити виступали послідовними прихильниками єдності церковної організації усієї Русі. Ось чому й не

увінчалась успіхом спроба влаштувати у Володимирі-на-Клязьмі автокефальний релігійно-політичний центр, навколо якого могли об'єднатися землі Північно-Східної Русі у суверенне державне утворення.

Пізніше, політичні успіхи московських правителів XIV—XV ст. надихнули тамтешніх книжників на створення циклу легенд про переміщення центру вселенського християнства з обох упалих Римів до нового третього Рима, в Московську державу. Продовжуючи давню релігійно-політичну традицію, започатковану київськими мислителями, вони надихалися дещо відмінною від своїх попередників містичною функцією. Московські книжники проголосили Русь — Росію, «Новим Ізраїлем», Сіоном, царством, яке «Владика Христос уподобил ветхой державе противу Иерусалиму, страной обетованной»⁴¹.

У другій половині XV ст., після завоювання османами Балкан і падіння Константинополя, Московська Русь залишилась останньою незалежною країною православного світу. Ці політичні реалії й покликали до життя ідею її духовної першості, а відтак і бажання наслідувати теологію універсальної держави-імперії. Київська середньовічна держава з її ідейною спадщиною раннього руського християнства була тим джерелом, з якого імплантувались уявлення та ідеї московської патримоніальної концепції всевладдя царя й вибудовувалась у цьому новому історичному вимірі політична паралель «Єрусалим — Рим — Москва».

Примітки

¹ Raba J. The Biblical Tradition in the Old Russian Chronicles // Forschungen zur Osteuropäischen Geschichte.— 1992, Band. 46.— S. 9—20.

² Див.: *Повесть временных лет* /Под ред. и с предисл. В. П. Адриановой-Перетц.— М.—Л., 1950.— Ч. 1.— С. 10, 11 (Далі — ПВЛ).

³ Podskalsky G. Christentum und theologische Literatur in der Kiever Rus' (988—1237) — 988—1988 mille annis a baptismo S. Vladimiri eiusque populi exactis in memoriam.— München: Beck, 1982.— S. 215.

⁴ Див.: ПВЛ.— Ч. 1.— С. 17.

⁵ Там же.— С. 72, 73.

⁶ Топоров В. Н. Святость и святые в русской духовной культуре.— Том 1. Первый век христианства на Руси.— М., 1995.— С. 350—357.

⁷ Тут і далі текст «Слова про закон і благодать» митрополита Іларіона подано за вид.: Молдаван А. М. «Слово о законе и благодати» Илариона.— К., 1984.— С. 83.

⁸ Там же.— С. 87, 88.

⁹ Там же.— С. 97.

¹⁰ Цит. за вид.: Зимин А. А. Память и похвала Иакова Мниха и житие князя Владимира по древнейшему списку // Краткие сообщения Института славяноведения АН СССР.— 1963.— Вып. 37.— С. 74.

¹¹ Казаков Г. Sacrum imperium (къ телогията на императорската власт въ Византия) // Mediaevalia Ucrainica: Ментальність та історія ідей.— К., 1992.— Т. 1.— С. 7, 8.

¹² Poppe A. Przyjecie chrześcijaństwa na Rusi w opiniach XI wieku // Teologia i kultura duchowa Starej Rusi.— Lublin, 1993.— S. 100, 101.

¹³ ПВЛ.— Ч. 1.— С. 102.

¹⁴ Раннопорт П. А. О роли византийского влияния в развитии древнерусской архитектуры // Византийский временник, 1984.— Т. 45.— С. 185—191.

¹⁵ *Лопарев Хр.* Старое свидетельство о Положении ризы Богородицы во Влахернах в новом толковании применительно к нашествию Русских на Византию в 860 году // Византийский временник.— 1895.— Т. 2.— Вып. 3.— С. 620.

¹⁶ *Philipp W.* Die religiöse Bergündung der altrussischen Hauptstadt // Festschrift für Max Vasmer zum 70. Geburtstag.— Berlin, 1956.— S. 376, 377.

¹⁷ *Курбатов Г. Л.* Политическая теория в ранней Византии: Идеология имперской власти и аристократическая оппозиция // Культура Византии (IV — первая половина VII в.).— М., 1984.— С. 113.

¹⁸ *Аверинцев С. С.* К уяснению смысла надписи над конхой центральной апсиды Софии Киевской // Древнерусское искусство. Художественная культура домонгольской Руси.— М., 1972.— С. 36.

¹⁹ *Молдаван А. М.* Указ. соч.— С. 97.

²⁰ *Мейндорфф И. Ф.* Тема «Премудрости» в восточноевропейской культуре и ее наследие // Литература и искусство в системе культуры.— М., 1988.— С. 245.

²¹ Див.: *Кримський С.* Під сигнатурою Софії // Філософська і соціологічна думка.— 1995.— № 5—6.— С. 239.

²² *Толочко О.* Образ держави і культ володаря в Давній Русі // Mediaevalia Ucrainica: Ментальність та історія ідей.— К., 1994.— Т. III.— С. 39—42.

²³ *Память и похвала Иакова Мниха и житие князя Владимира по древнейшему списку.— С. 6—8;* Характерним у цьому відношенні є також повідомлення Києво-Печерського патерика: «видѣхом свѣт вѣры апостолом нашим, посланным от Бога, князем Владимиром: сам Бога познав святым крещением и нам того показав» (*Києво-Печерський патерик* / Під ред. Д. І. Абрамовича.— К., 1930.— С. 87).

²⁴ *ПВЛ.— Ч. 1.— С. 12.*

²⁵ *Молдаван А. М.* Указ. соч.— С. 97.

²⁶ *Києво-Печерський патерик.— С. 6.*

²⁷ *ПВЛ.— Ч. 1.— С. 166.*

²⁸ Див.: *Александрович В.* Старокиївський культ Богородиці-Заступниці і становлення іконографії Покрову Богородиці // Mediaevalia Ucrainica: Ментальність та історія ідей.— К., 1994.— Т. III.— С. 47—67; *Плюханова М.* Сюжеты и символы Московского царства.— СПб., 1995.— С. 23—62.

²⁹ *ПВЛ.— Ч. 1.— С. 20.*

³⁰ *Марков А.* Повесть о Волоте и ее отношении к Повести о св. граде Иерусалиме и к стиху о Голубиной книге // Известия Отделения русского языка и словесности имп. АН.— СПб., 1841.— Т. 1.— № 78.— С. 80.

³¹ *Акты исторические.— СПб., 1841.— Т. 1.— № 78.— С. 128.*

³² *Летопись по Ипатскому списку.— СПб., 1871.— С. 331.*

³³ *Пеленський Я.* Боротьба за київську спадщину у 1155—1175 рр.: релігійно-церковна сфера // Археологія.— 1991.— № 3.— С. 35; *Pelenski: The Contest for the «Kievan Succession» (1155—1175): The Religions-Ecclesiastical dimension // Proceedings of the International Congress commemorating the Millennium Christianity in Rus'-Ukraine: Harvard Ukrainian Studies, 1988/1989.— Volume XII/XIII.— P. 761—780.*

³⁴ *Сказание о чудесах Владимирской иконы Божьей Матери // Чтения общества любителей древней письменности.— 1878.— № 30.— С. 1—43.*

³⁵ *Памятники старинной русской литературы*, изд. Г. Кушелевым-Безбородко.— СПб., 1862.— Вып. 3.— С. 58.

³⁶ *Рыбаков Б. А.* Русские летописцы и автор «Слова о полку Игореве».— М., 1972.— С. 88;
Лимонов Ю. А. Владимиро-Суздальская Русь: Очерки социально-политической истории.— Л., 1987.— С. 75.

³⁷ *Висоцький С. О.* Іпатіївський літопис про Золоті Ворота у Києві та Владимирі // Український історичний журнал.— 1980.— № 2.— С. 67, 68.

³⁸ *Летопись* по Ипатскому списку.— С. 395, 396.

³⁹ *Воронин Н. Н.* Андрей Боголюбский и Лука Хризоверг (Из истории русско-византийских отношений XII в.) // Византийский временник, 1962.— Т. XXI.— С. 29—50;
Воронин Н. Н. «Житие» Леонтия Ростовского и византийско-русские отношения второй половины XII в. // Византийский временник, 1963.— Т. XXII.— С. 23—46.

⁴⁰ *Памятники древнерусского канонического права: Русская историческая библиотека.*— СПб., 1908.— Т. 6.— № 3.— Стб. 63—66.

⁴¹ *Див.: Ефимов Н. И.* «Русь — новый Израиль». Теократическая идеология священного православия в до-Петровской письменности.— Казань, 1912.— С. 44.

В. М. Рычка

ИДЕЯ КИЕВА — ВТОРОГО ИЕРУСАЛИМА В ПОЛИТИКО-ИДЕОЛОГИЧЕСКИХ КОНЦЕПЦИЯХ СРЕДНЕВЕКОВОЙ РУСИ

Становление и развитие официальной идеологии Киевской Руси определялось во многом христианским мировоззрением. В статье автор исследует проблему формирования идеи Киев — второй Иерусалим на основании анализа ряда памятников письменности и культуры украинского средневековья. Отмечено особое отношение к средневековой Руси и к Иерусалиму как к Священному Граду и роль в этом Константинополя. Рассматривается символическая нагрузка сакральной архитектуры и священной топографии стольного града Киевской Руси, особое почитание в Киеве Божьей Матери, а также развитие этой идеи в период государственной раздробленности Киевской Руси и в Московском государстве XIV—XV вв.

V. M. Richka

IDEA OF KIEV TO BE A SECOND JERUSALEM IN THE POLITICAL AND IDEOLOGICAL CONCEPTIONS OF MEDIEVAL RUS

Formation and development of the official ideology in Kiev Rus in many aspects was determined by the Christian outlook. In this paper the author treats the problem on formation of the idea for Kiev to be the second Jerusalem coming from the analysis of certain relics of the written language and culture of the Ukrainian Middle Ages. Medieval Rus treated Jerusalem with particular respect as the Holy City and Constantinople played its significant part in this aspect. Symbols of sacral architecture and holy topography of the capital city of Kiev Rus, particular worship of the Holy Mother in Kiev, as well as development of that idea in the period of state parcelling in Kiev Rus and in the Moscow state in the 14th-15th centuries are analyzed in the paper.