

Н. М. Нікітенко, М. М. Нікітенко



МЕМОРІАЛЬНО-САКРАЛЬНА ФУНКЦІЯ КИЇВСЬКИХ ПЕРШОХРАМІВ

Як головні осередки давньоруської державності, першохрами Києва стали її найповнішим духовним і матеріальним втіленням. Це засвідчує не лише їхня неповторна ідейно-художня образність, а й функціональне призначення, однією з важливих сторін якого була роль цих храмів як меморіалів руського християнства. Вчені розглядали окремі аспекти даної проблеми, однак у науці не існує її цілісного дослідження, хоча меморіальний характер першохрамів випливає вже із специфіки їх присвячення.

Передусім звертає на себе увагу присвячення першого храму загальнодержавного значення Богородиці. Давні джерела зазвичай називають церкву "Богородицею Десятинною", не визначаючи, якому саме Богородичному святу вона була присвячена. З огляду на те, що у літописах говориться, що після освячення Богородичної церкви Володимир дарував їй десятину від своїх прибутків, вона отримала свою другу назву — Десятинна, більше поширену, ніж власне ім'я церкви. У несторовому "Читанні" про Бориса і Гліба Десятинна церква названа "кафолікані іклісія", що в перекладі з грецької означає "кафедральний собор"¹. Митрополит

¹ Памятники древнерусской литературы — Пг., 1916.— Вып. 2.— С. 19.

Іларіон у "Слові про Закон і Благодать" називає Десятинну церкву "Святая церкви святыє Богородица Марія"².

У цьому зв'язку К. Широцький зазначив, що Богородичні церкви називаються або за своїм місцезнаходженням (Печерська, Фара, Влахернська), або за реліквіями (Богородичного Жезла, Живоносного джерела), або за святом (Благовіщення, Різдва чи Успіння)³. Київська ж церква Богородиці послідовно іменується у джерелах Десятинною.

Вчені по-різному тлумачать присвяту церкви. Так, митрополит Євгеній (Болховітінов) вважав, що Десятинна церква була Успенською, аргументуючи це тим, що під тим самим 996 р., де говориться про освячення церкви, повідомляється про зведення Володимиром Преображенської Спаської церкви у Василеві і додається, що після восьмиденного освячення Спаського храму князь повернувся до Києва "на Успение Святыє Богородица, и ту паки праздник светел творяще, созываше бесчисленное множество народа"⁴. "З цього можна висувати,— пише митрополит Євгеній,— що Десятинна церква була в ім'я Успіння Богородиці. Нині ж храмове свято там відбувається 8 вересня на день Різдва Богородиці, разом з Києво-Софійським собором"⁵. Такої ж думки про присвяту церкви дотримувався К. Широцький. При цьому він нагадав, що німецький єпископ Титмар Мерзебургський у своїй хроніці називає Десятинну церкву храмом Св. мученика Климента, а Степенна книга вказує приділі св. Климента, у якому лежала голова цього святого, привезена Володимиром з Херсонеса⁶. Про існування у Десятинній церкві приділу св. Климента говорив ще М. Карамзін⁷.

На переконання А. Поппе, Десятинна церква була присвячена власне Богоматері, як патронесі Києва, а не якомусь святу на її честь. З посиланням на висновки П. Раппопорта, польський дослідник вказує, що церква, згідно з її орієнтацією, була закладена близько 2 липня, коли святкувалося Покладання ризи Пресвятої Богородиці у Влахерні. На присвяченні церкви, можливо, позначилася ініціатива дружини Володимира Анни Порфірородної, адже у дворцовому житті Константинополя важливу роль відігравали дві базилики, присвячені Богоматері: Халкопратійська і Влахернська, а Фароська церква Богоматері розглядалася як імператорська. Традиція ж

² Молдован А. М. Слово о законе и благодати Илариона.— К., 1984.— С. 97.

³ Широцький К. В. Киев: Путеводитель.— К., 1917.— С. 92.

⁴ Повесть врем'яних літ: Літопис (За Іпатським списком) / Пер. з давньоруської, післяслово, комент. В. В. Яременка.— К., 1990.— С. 196.

⁵ Євгеній Болховітінов, митрополит. Вибрані праці з історії Києва.— К., 1995.— С. 40—42.

⁶ Широцький К. В. Вказ. праця.— С. 93.

⁷ Карамзін Н. М. История государства Российского: В 12 томах.— Т. 1. / Под ред. А. Н. Сахарова.— М., 1989.— С. 300.

присвячувати церкви на Русі Успінню більш пізня, бо йде вже від Успенського собору Печерського монастиря⁸.

Присвячення Десятинної церкви Богородиці (а не якомусь її святу), гадаємо, було зумовлено тим, що Богородичний культ на Русі пов'язувався з утвердженням її державної ідентичності. Річ у тому, що поклоніння Богородиці, княже за своїм походженням (про це, зокрема, свідчить назва церкви — Десятинна, себто утримувана княжим коштом), тлумачилося як поклоніння "Нерушимій Стіні", "Захисниці градів", і було звернене не просто до окремої душі, а передусім до країни загалом. За словами митрополита Іларіона, Ярослав "предал люди твоа (Володимира.— Авт.) і град святей всеславний скорей на помощь христіаном святей Богородици, ей же и церковь на Великихъ вратех създа въ имя перваго Господьскаго праздника святаго Благовещения"⁹.

Богородиця в Іларіона мислиться як осередок храму, храм — як осередок града, град — як осередок усієї християнської ойкумени. Отже, символи храму, града, Вселенської церкви і Богородиці є однорідними за своїм змістом і мають тенденцію переливатися один в одного¹⁰. Відтак, Богородиця стає символом руської державності, її акафістний образ Нерушимої Стіни, який пов'язувався з іконографічним типом Богоматері Оранти, велично постає у вітάρях київських першохрамів.

Богородичний Акафіст, який поєднав у собі переживання єдності храмового простору, образу Богоматері й відправ на її честь, спричинився до усвідомлення православ'я як атрибута киеворуської державності. Центральна тема Акафіста — "словесної ікони" — це єдність Христа (Йому присвячені алілуйні строфи) і Богородиці (строфи з приспівом "радій"). Загалом Акафіст складають 13 кондаків і 12 ікосів (кондак є темою, ікос — її розвітком). Форма Акафіста позначена числовою символікою: 24 строфи за числом букв грецького алфавіту, від альфи до омеги передають символіку Христа Пантократора: "Я Альфа й Омега, говорить Господь, Бог, Ти Хто є, і Хто був, і Хто має прийти, Вседержитель!" (Об. 1, 8). Кондаки (строфи з "алілуйя") присвячені Христу, ікоси (з "радій") — Богоматері. Однак, останній, тринадцятий кондак, що теж закінчується строфою з "алілуйя", звернений не до Христа, а до Богоматері, причому він читається тричі, як найбільш значимий. Х. Кольц, котрий присвятив спеціальне дослідження Богородичному Акафістові, який він називає "ядром руської духовності", вбачає у цьому

⁸ *Poppe A. The Building of the church of St. Sophia in Kiev // Journal of Medieval History.— Amsterdam, 1981.— Vol. 8.— P. 25—26.*

⁹ *Молдован А. М. Вказ. праця.— С. 97.*

¹⁰ *Аверинцев С. С. К уяснению смысла надписи над конхой центральной апсиды Софии Киевской // Древнерусское искусство: Художественная культура домонгольской Руси.— М., 1972.— С. 43—49.*

символ Втілення Христа і Спасіння людства через Богородицю. Описуючи характер виконання Акафіста, Х. Кольтц зауважує, що в ньому немає змісту, абстрагованого від общини віруючих: співаючи Акафіст, вони переживають його так, начебто цей зміст складається саме зараз, тут, у загальному виконанні. У зміні перспектив Акафіста "алілуйя" співається "від особи" архангела Гавриїла, Предтечі та інших і моління переживається як таїнство історії, що твориться нині¹¹.

На наше переконання, Богородичний Акафіст, у якому стверджується зв'язок "града" і Богоматері, знайшов своє монументальне втілення у Десятинній церкві й Софії Київській, і це позначилося на присвяченні першохрамів Богородиці і Софії Премудрості Божій (Премудрість є символом Христа Вседержителя). Тож, взаємопов'язане між собою присвячення київських першохрамів підлягало концептуальній ідеї, яка провіщала прихід Христа на Русь з Його спасительною місією.

Провість Спасіння ймовірно читалася у купольній композиції Софії Київської — ця композиція акумулювала в собі ідейну образність храму. За реконструкцією Н. Логвин, Софія Київська завершувалася 25 куполами: над основним п'ятинавим об'ємом вивищувалося 13 куполів на високих світлових барабанах, оточених 12 куполами без барабанів, а лише опертих на вітрильники; 12 нижніх куполів завершували квадратні в плані приміщення другого поверху внутрішніх галерей. Саме таку кількість куполів Софії Київської підтверджує "Список містам руським далеким і ближнім", складений, як гадають, у XV ст.; раніше ці 25 куполів помилково відносили до Десятинної церкви¹². Цей висновок підтримали Г. Логвин¹³ і Г. Вагнер¹⁴. Не заперечує його і О. Комеч¹⁵. Щоправда інші автори обстоюють точку зору про перекриття згаданих галерей хрещатими склепіннями¹⁶. Полемізуючи з ними, Г. Логвин пише: "Як відомо, всі дванадцять квадратних у плані приміщень першого поверху внутрішніх галерей перекриті банями, опертими на вітрильники безрозпірної конструкції, як і бані на вітрильниках та шиях, поставлених

¹¹ *Coltz H. Der Hymnos Akathistos — eine Keimzelle russischer Spiritualität // Tausend Jahre Christentum in Russland: Zum Millenium der Taufe der Kiever Rus'. — Göttingen, 1988. — S. 773—801.*

¹² *Логвин Н. Г. О завершении второго яруса внутренних галерей Софийского собора в Киеве // Архитектура Киева. — К., 1982. — С. 85—89.*

¹³ *Логвин Г. Н. Киев: Очерк по художественным памятникам Киева. — М., 1982. — С. 53—55.*

¹⁴ *Вагнер Г. К. Искусство мыслить в камне. — М., 1990. — С. 38.*

¹⁵ *Комеч А. И. Древнерусское зодчество конца X — начала XII в.: Византийское наследие и становление самостоятельной традиции. — М., 1987. — С. 207.*

¹⁶ *Асеев Ю. С., Тоцкая И. Ф., Штендер Г. М. Новое о композиционном замысле Софийского собора в Киеве // Древнерусское искусство: Художественная культура X — первой пол. XIII в. — М., 1988. — С. 13—27.*

на п'ятинавному об'ємі. Отже, майстер поступив розумно і логічно, повторивши без змін цю конструкцію в перекритті приміщень на другому поверсі. Замінити тут бані хрещатими склепіннями міг тільки архітектор, який не дав собі клопоту дослідити особливості статички споруди... Інженерні розрахунки показали неможливість подібного інженерно-конструктивного розв'язання, бо в п'ятах хрещатих склепінь сила розпору дорівнює близько 17 тонн на погонний метр в опорному контурі склепіння, тоді як бані на вітрильниках вимурувані горизонтально укладеними плінфами з нависанням кожного наступного ряду. Тому сила розпору в опорному кільці дорівнює нулю"¹⁷.

Таким чином, цілком вірогідним є те, що в оригінальну купольну композицію Софії Київської було закладено провідну для ново-наверненої Русі ідею Спасіння: 12 верхніх куполів, як 12 кондаків в Акафісті, символізували Христа Пантократора, 12 нижніх, як 12 ікосів, — Богоматір, а центральний, 13-й купол, що увінчував увесь пірамідальний масив храму, означав Спасителя, явленого світові через Богородицю. Про значимість цієї ідеї в архітектурній композиції храму свідчить те, що вона двічі звучить у перекритті його першого і другого ярусів. Аналогічний літургійний образ є центральною темою стінопису, де Богоматір Оранта перебуває у молитовному предстоянні Христові.

Та сама концепція проводиться в сучасному зведенні Софії Київської "Слові" Іларіона. Прославляючи хрещення Київської держави, Іларіон говорить про продовження Ярославом справи Володимира, і тема розбудови нової Русі осмислюється автором "Слова" як розбудова її столиці Києва. Тему починає і завершує розповідь про побудову Володимиром і Ярославом церков на честь покровительки Києва — Богородиці: Десятинна церква, зведена на "правовірній основі", є фундаментом нового града, а увінчує його надбрамна церква Благовіщення, через яку Бог передає градові Своє благословення, адже привітання архангела Богородиці переадресується градові Києву: "Да еже целование архангель дасть девищи: будеть и граду семоу. К оной бо: "Радуйся обрадованаа, Господь с тобою" К граду же: "Радуйся, благоверный граде, Господь с тобой"¹⁸.

Кульмінацією теми є слова про створення Дому Премудрости Божої, себто Софії Київської, яка зведена "на святість та освячення града". Згідно з Іларіоном, у створенні собору св. Софії Ярослав завершив починання Володимира, як Соломон — Давида у побудові Єрусалимського храму¹⁹. Порівняння Софії Київської з храмом

¹⁷ Логвин Г. Софійський собор у Києві // Образотворче мистецтво. — 1993 — № 2. — С. 35.

¹⁸ Молдован А. М. Вказ. праця. — С. 97—98.

¹⁹ Там само.

Соломона безсумнівно містить у собі аллюзію на Київ як "новий Єрусалим", град Божий, що втілюється на Русі.

У контексті єрусалимської тематики, вірогідно, вирішено і архітектурний образ Золотих воріт, які поєднували у собі башту з проїздом і надбрамний храм Благовіщення Богородиці. Отже, головна брама Києва втілювала символічні мотиви врат, храму і башти, що було явним натяком на найважливіше святилище християнського світу — комплекс Гробу Господнього в Єрусалимі: вже у ранньовізантійський час цей комплекс величався "новим і юним Єрусалимом"²⁰. Зоровий образ Нового Єрусалиму створювало і замкнене кільце стін середньовічного Києва, забудованого храмами і палацами, адже Небесний Єрусалим мислився як храм, який, у свою чергу, ототожнювався з двірцем-градом, осереддям храмів, у якому здійснюється безперервне богослужіння праведників. Себто архітектура Києва створювала образ єдиного священного простору, в центрі якого — Богоматір як персоніфікація ідеальної Церкви і як перша жителька Небесного Єрусалима.

Місцезнаходження християнської Русі у сакральному космосі "Нового Єрусалима" встановлюється у руських духовних віршах, що увібрали в себе сильну фольклорну традицію. Такою є апокрифічна "Єрусалимська бесіда", тісно пов'язана з "Голубиною книгою" і "Бесідою трьох святих" — пам'ятками, що посідають порубіжне місце між усною та писемною традиціями. У "Єрусалимській бесіді" град Єрусалим — усім містам мати; усім церквам церква — Софія Премудрість Божа, у ній стоїть Гроб Господень²¹. Ця абстрактно-символічна ідея набуває більш чіткої форми у духовному вірші про Єгорія Хороброго, де рельєфно проступають як київські, так і херсонеські реалії. Тут розповідається, як св. Єгорій пішов по Святій Русі до града Єрусалима, де його матінка Богу молилась. Град порожній, випалений і вирублений, стоїть одна церква соборна, у якій його матінка Свята Софія Премудра Богу молиться. Св. Єгорій, проїжджаючи, святу віру утверджуючи, приїхав до Києва... На воротах Херсонських сидить Чорногар — птах, тримає у кігтях осетра-рибу. Св. Єгорій просить птаха полетіти на Океан-море, там їсти й пити, що той і робить. Посеред моря Океанського виходила церква соборна св. Климента, папи римського. З неї виходила Цариця Небесна, омивалася з Океан-моря, молилася на собор-церкву, від того Океан усім морям море²².

У наведеному творі реальні події вигадливо переплітаються з агіографічними елементами, і все це подається крізь призму сим-

²⁰ Лядов А. М. Образ Небесного Иерусалима в восточнохристианской иконографии // Иерусалим в русской культуре. — М., 1994. — С. 15—25.

²¹ *Рожественская М. В.* Образ Святой Земли в древнерусской литературе // Иерусалим в русской культуре. — М., 1994. — С. 8—14.

²² Миллер О. Хрестоматия. — СПб., 1866. — С. 278—279.

волічного сприйняття сюжету. Давні тексти розповідають, як про-світник слов'ян св. Кирил, здійснюючи 860 р. свою хозарську мі-сію, відвідав Херсонес. Перед тим Кирил дізнався з книг про дія-ння та мученицьку смерть у Херсонесі папи Климента, а також про храм, де стояла гробниця з його мощами. З часом храм поглинуло море і мощі святого були втрачені. Разом з херсонеським архієпи-скопом Георгієм Кирил здійснив пошук мощей і виявив їх на ост-рові посеред моря²³.

Судячи з археологічних знахідок, св. Георгій Змієборець особ-ливо шанувався у Херсонесі²⁴. Культ св. Георгія, що асоціювався з перемогою християнства над язичництвом, мав і особливе значен-ня для християн Русі Володимиром. Низка літописів (Софійський I, Воскресенський, Супрасльський, Тверський, Вологодський, Устю-зький тощо) говорять про те, що св. Георгію Володимир присвятив перший храм у Києві. Іменем Георгія він назвав сина Ярослава, коли охрестив свою родину після повернення з Херсонеса. Вірогід-ним у цьому зв'язку уявляється припущення О. Рапова про взяття Херсонеса біля 23 квітня (день Георгія Побідоносця)²⁵. Зв'язок культу Георгія з темою хрещення Русі підтверджується тим, що пам'ять св. Климента, чії мощі, принесені Володимиром з Херсонеса і по-кладені у Десятинній церкві, були головною святинею новонавер-неної Русі, відзначалася на Русі двічі на рік вкупі з пам'яттю св. Георгія: 22—23 квітня і 15—16 листопада²⁶.

Цікавим є також зв'язок культур Св. Софії Премудрості Божої і св. Георгія Побідоносця. Цей зв'язок встановлюється не лише у духовних віршах, а й у присвяті константинопольських і київських храмів. Як у Константинополі, так і в Києві, біля Св. Софії стояли храми св. Георгія та Ірини. Святі великомученики, юнак і дівчина, знатного роду, сприймалися символами божественної любові та миру (Ірина — "мир"). Проблема добра і зла, покарання за гріх і нагоро-ди за праведність, є темою Книги Приповістей Соломонових, при-свяченої Божественній Премудрості — Софії. Недаремно велико-мучениця Ірина є центральним образом жіночого компартименту приділу св. Георгія у Софії Київській: в консі апсиди приділу — монументальне погруддя Георгія Великомученика, а завершують

²³ Лавров П. Жития херсонских святых в греко-славянской письменности // Памятники христианского Херсонеса.— М., 1911.— Вып. 2.— С. 127—131.

²⁴ Шестаков С. П. Очерки по истории Херсонеса в VI—X веках по Р. X. // Памят-ники христианского Херсонеса.— М., 1908.— Вып. 3.— С. 27—28; Зубарь В. М., Павленко Ю. В. Херсонес Таврический и распространение христианства на Руси.— К., 1988.— С. 62—64.

²⁵ Рапов О. М. О дате принятия христианства князем Владимиром и киевляна-ми // Вопросы истории.— 1984.— № 6.— С. 43.

²⁶ Нікітенко Н. Свята Софія Київська: новий погляд на її історію, архітектуру та розпис // Logos: A Journal of Eastern Christian Studies.— Ottawa, 1996.— Vol. 37.— Nos. 1—4.— P. 132—133.

галерею святих приділу медальйонні погруддя Софії, Віри, Надії і Любові, себто святих жон, котрі мають імена головних християнських чеснот, що складають поняття Софії Премудрості Божої.

На зв'язок храмів Софії та Ірини звернув увагу К. Шероцький, пояснюючи це впливом через Візантію античної традиції: "Київ отримав з античного джерела свій релігійний паладіум — св. Софію, передану звідси до Новгороду і далі, церкву миру — Ірини, форум з палацами князів..."²⁷. Отже, храми Георгія та Ірини начебто предстояли храму св. Софії, який, перебуваючи в оточенні храмів, присвячених Богородиці й святим, відігравав роль сакрального центру, Пантеону Київської держави. Це переконливо засвідчувало успадкування Києвом від Константинополя сакральної моделі "нового Єрусалима", а відтак — християнську легітимізацію Русі. Легітимність нової державності зреалізовувалася безперервним богослужінням у граді-храмі, адже метою Церкви є, кажучи словами Л. Карсавіна, «розвиваючи своє "небесне життя" у вищих сферах релігійності, сходити у світ і перетворювати його у Град Божий»²⁸.

У контексті запропонованого тлумачення програми забудови Києва наприкінці X — в першій половині XI ст. стає зрозумілою композиція Золотих воріт та їх меморіально-сакральна функція в ансамблі "Нового Єрусалима". За давнім київським переказом, ступки воріт були привезені Володимиром з Корсуня, що перегукується із згадкою в духовному вірші про Єгорія Хороброго Херсонських воріт Києва. У кожному разі кияни пов'язували ці ворота з хрещенням Русі²⁹.

Проводячи паралель із Золотими воротами Єрусалима, К. Шероцький робить власне спостереження, якому, на жаль, не надали належної оцінки в науці: "Згідно із сказанням апокрифічних Євангелій, Золоті ворота Єрусалима зіграли неабияку роль в історії Пресвятої Діви і втілення Христа, в чому і приховується початок історичного значення Золотих воріт Цареградських, Київських тощо. Через Єрусалимські ворота йшла Богородиця до Єлізавети; й сама вона була вратами спасіння. Розповідали, що після входу до Єрусалима ворота закрилися і навіть Веспасіан не зміг їх відкрити". Історик підкреслює, що в цьому сенсі церква Благовіщення Богородиці на Золотих воротах мала те історичне й символічне значення, яке випливало із слів митрополита Іларіона — "щоб те привітання, з яким янгол звернувся до Діви, обернулося до міста... "Радій благовірний граде, Господь з тобою"³⁰. Отже, Золоті ворота були вратами спасіння, адже через них входили у Град Божий, в освячену присутністю в ній Бога столицю Київської держави. Саме ж Благо-

²⁷ Шероцький К. В. Вказ. праця.— С. 20.

²⁸ Карсавин Л. П. Культура средних веков.— К., 1995.— С. 36

²⁹ Шероцький К. В. Вказ. праця.— С. 18.

³⁰ Там само.— С. 20—21.

віщення Богородиці, якому присвячувалися Золоті ворота, є початком спасіння людства у Христі, тож доволі опукло виступає літургійна і місіонерська функція головної брами Києва. Золоті ворота уподібнювалися царським вратам вівтаря, на яких, до речі, традиційно фігурує сцена Благовіщення, так само, як і на стовпах тріумфальної арки храмів.

Освяченням києворуської державності сприймалася й присвята вівтарів Софії Київській. Центральний вівтар св. Софії фланкують жертвник, присвячений "князеві апостолів" Петрові, і дияконник, присвячений Богоотцям Якимові та Анні. До них прилягають на першому поверсі вівтарі св. Георгія (північний) та архангела Михаїла (південний). На хорах влаштовані вівтарі св. Миколая (північний) та апостола Андрія (південний). Присвята і розпис жертвника, як місця ієреїв, пов'язані з київським митрополитом — "князем Церкви", дияконника, де слухало літургію княже подружжя, — з хрестителями Русі Володимиром та Анною. Дияконник і жертвник, функціонально пов'язані з центральним вівтарем, не мали окремого богослужбеного значення. Вівтарі ж Георгія та Михаїла, у розписі яких присутній "Святительській чин", а у північних стінах влаштовано ніші — жертвники для проскомідії (приготування еucharистичних хліба й вина), були бічними капелами (параеклісіями), отже, мали власні престоли і престольні свята загальнодержавного значення. Те ж саме можна сказати про горішні вівтарі Миколая й Андрія. Таким чином, пантеон Русі очолювали переможці сатани Михаїл і Георгій, провісник київського християнства апостол Андрій, а також святитель Миколай Мирлікійський (Чудотворець). Вважаємо, що Миколай — це молитовне (таємне) ім'я Володимира Хрестителя, який згідно з християнською традицією і візантійськими церемоніально-дипломатичними нормами отримав імена своїх хрещених батьків — імператора Василя II і патріарха Миколая Хрисоверга; перше ім'я було світським, хрестильним іменем князя, друге — духовним, молитовним, бо з ним князь звертався у молитвах до Бога. У вівтарі св. Миколая впродовж віків зберігалася нині втрачена чудотворна ікона Миколая Мокрого, яку датували X ст. і пов'язували з хрещенням Русі за Володимира³¹.

Якщо через Золоті ворота з їх надбрамною церквою Благовіщення Києву через благого вісника Гавриїла передавалося Боже благословіння, то з протилежного боку, на високій дніпровській кручі, було зведено спочатку дерев'яний, а згодом кам'яний храм на честь небесного воєводи архангела Михаїла. У Київському Синописі XVII ст. читаємо, що перший київський митрополит Михаїл збудував Михайлівський Золотоверхий собор напроти Перунового місця на честь свого небесного патрона й на знак перемоги

³¹ Нікітенко Н. Вказ. праця. — С. 124—125.

архангела Михаїла над дияволом, з яким асоціювалося язичництво. Хоча цей собор був змурований на початку XII ст., однак відомо, що за церковною традицією нові храми зводили на місці однойменних старих: це символізувало одвічність і спадкоємність християнських святинь, під фундаментом яких лежали мощі святих. Ймовірно Святополк — Михаїл Ізяславич заклав на честь 120-річного ювілею хрещення Русі у 1108 р. Михайлівський собор на тому освяченому місці, де з 988 р. стояв однойменний дерев'яний храм. За давнім київським переказом, саме через зведений тут перший дерев'яний храм Михаїла Архангела південно-східна частина Старокиївської гори дістала назву Михайлівської гори. Дізнаємося також, що при церкві було засновано монастир, де разом з митрополитом оселилися ченці, які прийшли з Греції³².

Будівництво князем Святополком Михайлівського собору на честь ювілею хрещення Русі мало свої прецеденти: в сторічний ювілей цієї ж події, у 1088—1089 рр., були освячені Михайлівські храми у Києві на Видубичах і у Переяславі; у 110 річницю (1098) освячено Михайлівську божницю в Острі. Відомий дослідник М. Сичов звернув увагу на спорудження перших Михайлівських храмів на високих кручах, що не було випадковим. Так, церква архангела Михаїла на Видубичах виникла на місці такому небезпечному і близькому до урвища, що вже 1199 р. Петрові Милонегу довелося зводити для укріплення кручі таку кам'яну стіну, про яку "мнози не дерзнуша помыслити от древних". На думку вченого, кияни збудували тут храм за зразком ораторіїв Михаїла — "князя великого, що здавна являвся на гірських висотах Синаю і Сіону, на вершинах Семигір'я, бо там, як згодом у Колоссах-Хонах, а потім на середньовічному Заході була засвоєна... виключна роль у союзі неба і землі, у боротьбі світлого й темного начала у космосі та історії"³³.

Отже, перший Михайлівський храм Києва Володимирової доби, що виник на околиці міста, посів саме те місце, яке було відведено йому на терені "нового Єрусалима". Воно було назавжди "закріплене" за Архістратигом небесних сил вже самим актом закладення мощей під фундаменти храму. Можливо, це були мощі Анфіма, Феодула і Євдокима, що фігурують у "Святительському чині" Михайлівського вівтаря Софії — саме біля них у давнину видряпані грецькі графіти з їхніми іменами³⁴. Невипадково у розписі вівтаря, що акцентує перемогу християнства над язичництвом, чільне місце посідає сцена "Низверження сатани", з яким літописець ототожнює верховного бога слов'ян-язичників Перуна. Коментарем до

³² *Закревский Н.* Описание Киева: — Т. 1. — М., 1868. — С. 502—506.

³³ *Сычев Н. П.* На заре бытия Киево-Печерской обители // Статьи по славянской филологии и русской словесности. Сб. статей в честь акад. А. И. Соболевского. — Л., — 1928. — С. 292.

³⁴ *Высоцкий С. А.* Киевские граффити XI—XVII вв. — К., 1985. — С. 22, 25.

цієї сцени можуть слугувати слова літописної "Промови філософа" — першого твору киеворуської літератури, який виник наприкінці X ст.: у ньому читаємо, що Бог поставив на місце низверженого сатани вождя небесного воїнства архангела Михаїла (Повість врем'яних літ під 986 р.).

Меморіальний характер київських першохрамів засвідчують також дні їх освячень. Десятинну церкву і Софію Київську освятили 11—12 травня, на які не припадає жодне Богородичне чи христологічне свято. 11 травня згадується як день освячення Софії у Псковському Апостолі — апракосі 1301 р., і під цією ж датою у пергаментному Пролозі XIII—XIV ст. повідомляється про освячення Десятинної церкви: "Месяца мая в 11 память бытеу святого і богочраинного Костянтина града", і далі: "В отъ же день освящение церкви святія Богородица иже създа благоверный князь Василей, зовомый Володимер I" ³⁵.

К. Акентьев вважає, що Київська Софія була освячена по чину освячення Константинополя і її посвятний напис над образом Оранти у головному вівтарі відтворює заголовний вірш алілуїї цього обряду ³⁶, подібно до того, як аналогічні надвівтарні написи інших найбільших храмів візантійського світу (наприклад, св. Софії Фесалонікської і св. Ірини Константинопольської) відтворювали заголовні вірші прокімна (Пс. 64:5 — 6) загальному чиніві освячення храму. Вчений звертає увагу на те, що в одному з послань патріарха Фотія католикосові Захарії (875—876) вірш 45:6, цитований написом над київською Орантою, віднесений не до кафедралу Константинополя, а до всього міста загалом, проголошеного Новим Єрусалимом християнської ойкумени, спадкоємцем Єрусалима євангельського і прообразом майбутнього Царства Христа. Даний пасаж був навіяний святковим обрядом дня заснування Константинополя (11 травня), що був подібним до чину освячення його кафедралу (23 грудня). Таке поєднання образів Святого града і його головного храму походить від єрусалимської традиції ³⁷. Отже, за К. Акентьевим, освячення Софії Київської було приурочено до дня освячення Константинополя — столиці православного світу. В такому разі виникає питання: чому Софію Константинопольську (як, до речі, й інші великі храми) не освятили 11 травня? Мабуть, тут діяли якісь інші закономірності. Варто зазначити, що у Київській Русі, як і в інших країнах візантійського світу, вирішення національних завдань

³⁵ Макарий, митрополит Московский и Коломенский. История Русской церкви. — Кн. 2. — М., 1995. — С. 36, 432; Голубинский Е. История Русской церкви. — Т. 1. — Ч. 2. — М., 1904. — С. 408.

³⁶ "Бог серед нього, нехай не хитається, Бог допоможе йому, коли ранок настане" (Пс. 45:6).

³⁷ Акентьев К. К. Посвятительская надпись Киевской св. Софии // Резюме сообщений XVIII Международного конгресса византистов. — М., 1991. — Т. 1. — С. 21—22.

здійснювалося в контексті універсальних цінностей і понять вселенського православ'я. Певна річ, що день освячення Константинополя, який фігурує у православних Святцях як велике свято, мав неабияке значення для Руської церкви. Однак у часи становлення національної, а точніше — національно-конфесійної ідентичності, дні освячень київських першохрамів, внесені у Святці як власне руські свята, мусили пов'язуватися з якоюсь пам'ятною для Русі подією, яка співпадала з освяченням Константинополя, що, безперечно, зайвий раз засвідчувало її значущість для руського світу.

Ми пропонуємо інше розв'язання проблеми. Вважаємо, що дні освячення Десятинної церкви і Софії Київської фіксують дату особистого навернення Володимира та його дружини в Херсонесі, дату, що розглядалася у Давній Русі як день її хрещення. За теологічними міркуваннями освячення храму є ідейно тотожним хрещенню людини, а сам храм є зримим образом Церкви як общини вірних. Хрещення розглядається як воскресіння з Христом, а тому це таїнство приймали в ніч з суботи на неділю, коли воскрес Христос. У 989 р. 11 і 12 травня припали якраз на суботу та неділю, тобто це був день хрещення Володимира та його дружини — "всієї Русі"³⁸.

Важливо зауважити, що київські першохрами, будучи сакральними осередками "Нового Єрусалима" землі Руської, вірогідно, мали у ньому визначену власну функцію. Певна річ, що остання не могла бути осмисленою інакше, як у контексті літургійного спілкування Церкви земної і Церкви Небесної, вінцем якого є Євхаристія. Один із вчителів древньої Церкви (Ориген) говорив, що "У молитовних зібраннях присутня двоєдина спільнота: одна, що складається з людей, друга — з небожителів". Свідченням присутності останніх у храмі були мощі святих, тому давня Церква здійснювала таїнство Євхаристії на могилах мучеників, причому, їхні гробниці служили престолом для таїнства. Отже, коли ми читаємо у літописі про певну подію, яка відбулася у Десятинній церкві чи у Софії Київській, слід мати на увазі, що при цьому "політика" не була відірваною од "церковності". У цьому зв'язку впадає в око те, що Софія Київська, уособлюючи давньоруську державність, стала місцем першої відомої нам з літописів руської книгозбірні та книгописної майстерні (скрипторія). Однак і Десятинна церква, поза всяким сумнівом, мала власні книгозбірню і скрипторій: тут знаходилися численні церковні книги і було складено Найдавніший звід кінця X століття, хоча літопис про це нічого не говорить³⁹. На нашу думку,

³⁸ Нікітенко Н. Нові дані до історії хрещення Русі // Наукові записки Національного університету "Киево-Могилянська академія". — Т. 3. Історія. — К., 1998. — С. 4—11. Відомо, що Херсонес було взято між 7 квітня — 27 липня 989 р. (див. там само).

³⁹ Черепнин А. В. "Повесть временных лет", ее редакции и предшествующие ей летописные своды // Исторические записки. — 1948. — Т. 25. — С. 331—333; Рыбаков Б. А. Древняя Русь. Сказания. Былины. Летописи. — М., 1963. — С. 184—190.

дана обставина зумовлена розумінням у Давній Русі того місця, яке вказані храми посідали у духовному космосі "Нового Єрусалима", або, інакше кажучи, їх меморіально-сакральної функції. Софія Київська була символом вищої Мудрості у її біблійному розумінні: "Я, Мудрість, живу разом з розумом і знаходжу пізнання розважне... Мною царюють царі, а законодавці права справедливі встановлюють. Мною правлять владики й вельможні, всі праведні судді" (Пр. 8, 12—16).

Десятинна ж церква, як ктиторея хрестителя Русі, стала місцем зібрання киеворуських святинь: сюди Володимир переніс мощі княгині — первохристиянки Ольги, а також мощі якихось не названих по іменах святих. Тут у 1011 році була похована дружина Володи-мира — Анна, а 1015 р. — сам хреститель Русі.

Натомість, на відміну од Десятинної церкви, Софія Київська не відіграла ролі киеворуського пантеону, адже першим у ній було поховано Ярослава (1054), а наприкінці XI — у першій половині XII ст. собор став усипальнею роду Всеволода Ярославича, у якій поховали його самого (1093) та його двох синів — Ростислава (1093) і Володимира Мономаха (1125), пізніше — онука В'ячеслава (1154). Отже, Софія слугувала усипальнею лише одного княжого роду — Всеволода, на чому свого часу наголосив М. Каргер⁴⁰. Це не могло бути зумовленим більш ранньою побудовою Десятинної церкви, бо в ній ховали київських князів як до, так і після створення Софії: Ольгу (1007?), Анну (1011), Володимира (1015), Ярополка і Олега Святославичів (1044), Ізяслава Ярославича (1078) і Ростислава Мстиславича (1093). Дану обставину можна пояснити нічим іншим, як християнською сакралізацією династії Рюриковичів.

Відтак меморіально-сакральна функція Десятинної церкви і Софії Київської перегукується з призначенням двох головних храмів столиці Візантії — Софії Константинопольської і Святих Апостолів. Якщо Софія Константинопольська називалася "матір'ю Імперії" і в ній не було усипальень⁴¹, то у другому за своїм значенням столичному храмі Святих Апостолів було дві усипальні, які називалися "іроонами"; себто храмами героїв чи напівбогів. Цей храм був хрестоподібний, у руках хреста розміщувалися усипальні. Перша усипальня, що містилася у північному рукаві хреста, була присвячена Константину Великому і в її вівтарній частині знаходився саркофаг Константина і його матері Єлени. Усипальня у південному боці хреста була присвячена Юстиніану Великому і в її вівтарі стояв саркофаг Юстиніана. У галереях храму стояли гробниці інших царських осіб і патріархів⁴². Цікаво, що історики архітектури від-

⁴⁰ Каргер М. К. Древний Киев. — Т. 2. — М.; Л., 1961. — С. 104—105.

⁴¹ Кондаков Н. Византийские церкви и памятники Константинополя. — Одесса, 1886. — С. 109.

⁴² Иоанн, иеромонах. Обрядник Византийского двора как церковно-археологический источник. — М., 1895. — С. 60—63.

носять Десятинну церкву до типу церкви Святих Апостолів, головною композиційною особливістю якої була хрещата композиція плану, яка переважно використовувалася для церков-мартириїв; планова структура Десятинної церкви була зумовлена тим, що Володимир розглядав її як власну усыпальню⁴³.

Отже, влаштовуючи пантеон у Десятинній церкві, Володимир впроваджував у життя програму сакралізації Рюриковичів у душі християнської традиції. Виступаючи у функції "нового Константина", хреститель Русі прагнув зконсолідувати державу і суспільство на новій ідеологічній основі. Згідно з християнським віровченням, стосунки між володарем та його підданими мали будуватися на біблійних принципах, які проголошували, що коли країною правлять праведні князі, то народові цієї країни будуть прощені численні гріхи, а якщо неправедні, нещирі, злі, — тоді Бог покарає цю країну ще більшим лихом. Вказана біблійна концепція не була чужою і незрозумілою для русичів, адже мала архаїчні, ще язичеські корені. За прадавніми віруваннями, притаманними багатьом народам, держава структурувалася антропоморфно як тіло її володаря. Відповідно цьому, "Руська земля" персоніфікувалася в образі династії Рюриковичів, яка складала "тіло" цієї землі, а її "головою" був київський державець⁴⁴.

Таким чином, започаткована Володимиром і продовжена Ярославом політика зведення храмів, їхня архітектура та розпис, формування пантеону киеворуських святих були свідченням не лише правової династичної самосвідомості християнізаторів Русі, а й намаганням відповідати апостольській місії династії. Це засвідчує успіх державотворчої політики Володимира і Ярослава, яка знайшла своє яскраве відображення у найперших християнських пам'ятках Києва.

У духовній атмосфері цих пам'яток, вже у ранньохристиянському Києві, народжується феномен Святої Русі як ідея всесвітньо-історичної місії народу. «За всіма ознаками це багатозначне самовизначення руської національної самосвідомості є низового, масового, стихійного походження, — пише О. Карташов. — Ні "стара Англія", ні "прекрасна Франція", ні "вчена Германія", ні "шляхетна Іспанія" — ніхто з християнських націй не був полонений найістотнішим закликом Церкви — не більш і не менш, ніж саме до святості, властивості Божественній... Церква звернулася до всіх народів, і кожний вільно обрав, що йому є наймилішим у Євангелії. Русь обрала собі "святість" як вище завдання своєї історії, своєї держави, своєї культури»⁴⁵.

⁴³ Реутов А. До проблеми реконструкції Десятинної церкви // Церква Богородиці Десятинна в Києві. До 1000-ліття освячення. — К., 1996. — С. 34.

⁴⁴ Толочко О. П. Русь: держава і образ держави. — К., 1994. — С. 9—27.

⁴⁵ Карташев А. В. Крещение Руси святым князем Владимиром и его национально-культурное значение // Русское зарубежье в год тысячелетия крещения Руси. — М., 1991. — С. 34.