

його, разом з Володимиром Рюриковичем, захопили в полон спільників чернігівських князів половці 1235 р.⁶⁴ Напевне, в полоні й загинув цей найближчий Романовичам боярин.

Отже, розгляд літописних свідчень дає, як нам здається, певні підстави для припущення, що княгиня Анна була в спорідненості з Мирославом, можливо приходилася йому сестрою. Як би там не було, гіпотеза про візантійське походження Романової княгині, матері Данила Галицького, не витримує наукової критики.

⁶⁴ Там же.

Н. Ф. Котляр

К ВОПРОСУ О ВИЗАНТИЙСКОМ ПРОИСХОЖДЕНИИ МАТЕРИ ДАНИИЛА ГАЛИЦКОГО

В современной научной литературе бытует версия о том, что вторая жена галицко-волинского князя Романа Мстиславича (1199—1205) и мать Даниила Галицкого Анна была уроженкой Византии: либо дочерью императора Исаака II Ангела (Н. Баумгартен), либо представительницей знатного и близкого к престолу рода Каматерасов (И. Граля). Автор подвергает сомнению обе гипотезы как не находящие подтверждения в источниках. Н. Ф. Котляр рассматривает также распространенные в прошлом предположения, будто бы княгиня Анна была венгеркой или полькой, и отвергает их. На материале Галицко-Волинской летописи в статье обосновывается мнение о происхождении Романовой княгини из волинского боярского рода. По мнению автора, она была сестрой ближайшего сподвижника Даниила, великого боярина Мирослава.

N. F. Kotlyar

CONCERNING BYZANTINE EXTRACTION OF THE MOTHER OF DANIIL GALITSKY

There is a version in modern scientific literature that Anna, the second wife of the Galitskian-Volyn prince Roman Mstislavich (1199—1205) and the mother of Daniil Galitsky was either the daughter of the emperor Isaak II Angel (N. Baumgarten) or representative of the noble family of Kamateroses close to the throne. The author doubts both the hypotheses as not confirmed in literary sources. He also considers a widely spread supposition that the princess Anna was either Hungarian or Polish and rejects it. Grounding on the materials of Galitskian-Volyn chronicles an opinion is substantiated on extraction of Roman's princes from the Volynian boyar family. According to the author she was a sister of the great boyar Miroslav, Daniil's close fellow campaigner.

Одержано 03.10.90.

ВЛАХЕРНЬСЬКА ЛЕГЕНДА У КИЄВО-ПЕЧЕРСЬКОМУ ПАТЕРИКУ І КЛОВСЬКИЙ СТЕФАНІЧ МОНАСТІР

О. П. Толочко

У складі Києво-Печерського Патерику міститься знамените Сказання про побудову Великої Печерської церкви, що виводить першопчатки Успенського собору від Влахернської церкви у Константинополі. У статті зроблено спробу довести пізніє прилаштування цієї легенди до Печерської обители та встановити початкового адресата Сказання, яким, на думку автора, була Влахернська церква Кловського Стефаніча монастиря.

© О. П. ТОЛОЧКО, 1991

Рубіж XI—XII ст. знаменує собою початок нового етапу в духовному опануванні Руссю візантинізму, етапу перехідного від повного заперечення інтелектуально невідповідним суспільством Києва кола ідей, вироблених імперією, до свідомої їх адаптації, яка настане значно пізніше. Основні візантійські доктрини, треба гадати, вже були відомі на берегах Дніпра наприкінці XI ст., але ще не все суспільство готове було прийняти концепцію супрематії імператора в християнському світі, ідею ієрархічного світопорядку тощо, словом, ту систему, яка надавала Русі досить скромне місце у візантійському співтоваристві. Однак принади Нового Риму вже далися взнаки і змушували розглядати імперію не тільки як політичного контрагента, а й як незаперечно авторитетне джерело благодаті, «правильності» й легитимності тих суто руських феноменів, до яких Константинополь міг мати, коли не реальний, то бодай уявний дотик. Таке становище спричинило появу певної кількості «грекофільських легенд», в яких виводилось якесь давньоруське явище від Візантії. Ці «легенди», по суті, мали дуже мало спільного з дійсними імперськими доктринами, відображаючи своєрідний стан їх засвоєння руською думкою.

Саме до цього часу відносять джерела «Сказання про побудову Печерської церкви», вміщене в Печерському Патерику. Згідно тієї редакції легенди, що дійшла у складі Патерика, у посланні Симона до Полікарпа, грецьким майстрам явилась у Влахернському храмі імператриця і, висловивши бажання побудувати у Києві церкву, дала їм для того кошти, мощі святих та намісну ікону Богородиці. Прибувши до Києва, майстри одержали роз'яснення від святих Антонія та Феодосія: в образі цариці постала перед ними сама Богородиця, і грекам належить спорудити храм її імені¹. Ця легенда у Патерику переплітається з іншою: про пояса варяга Шимона, принесений із Скандинавії на Русь і за пророцтвом самого Христа та Богородиці покладений мірою для зведення храму². Після трьох чудесних вказівок на місце майбутньої будови, міру було покладено в основу, й будівництво розпочалося.

У такому вигляді легенда викладена єпископом Симоном на початку XIII ст. М. М. Воронін вважав, що саме він і був її творцем³. Іншої думки дотримується М. К. Каргер, підтриманий останнім часом Я. М. Щаповим, згідно якої печерська легенда народилася наприкінці XI ст.⁴

Справа, однак, складніша, і вказівка на якусь одну дату не розв'язує проблеми. Склад легенди видає більшу хронологічну глибину, ніж це відзначено в літературі. І не буде дивним, коли з'ясується, що обидві точки зору мають ґрунт у матеріалі. Розшарування печерського сказання на хронологічні пласти заслуговує на те, щоб стати предметом спеціального дослідження, але вже зараз очевидно, що легенда складалася поступово, а не в одночасі, і наявного сьогодні вигляду набула лише під пером Симона 1222—1226 рр. у Північно-Східній Русі. Так, вказівка на те, що за прикладом Печерської церкви було споруджено Володимиром Мономахом собори у Суздалі та Ростові (яку М. К. Каргер вважав індикатором давності сказання), насправді належить творчій активності самого Симона⁵. Подібних прикладів можна навести й більше (що частково буде здійснено у подальшому викладі), але очевидно, що в основі Симонової конструкції лежав знач-

¹ *Киево-Печерский Патерик* // Памятники литературы Древней Руси. XII век.— М., 1980.— С. 418—422.

² *Там же*.— С. 414, 420—422.

³ *Воронин Н. Н.* Политическая легенда в Киево-Печерском Патерике // ТОДРЛ.— М.— Л., 1955.— Т. II.— С. 102.

⁴ *Каргер М. К.* Древний Киев.— М.— Л., 1961.— Т. 2.— С. 342—344; *Щапов Я. Н.* Политические концепции о месте страны в мире в общественной мысли Руси XI—XIV вв. // Древнейшие государства на территории СССР. 1987 г.— М., 1989.— С. 159—166.

⁵ *Словарь книжников и книжности Древней Руси.* (XI) — первая пол. XIV вв.— Л., 1987.— Вып. 1.— С. 393.

но давніший матеріал, використаний єпископом. Ряд міркувань змушує пов'язувати витoki Печерської легенди з іншим храмом (щоправда, не зовсім чужим Печерському монастирю) та з князем Володимиром Мономахом.

У викладі Симона помітна деяка внутрішня суперечливість, що припускає досить механічне поєднання різних переказів в один. Цариця (Богородиця) продемонструвала майстрам у Влахернському храмі розміри та образ майбутньої церкви⁶, та, однак, Антонію і Феодосію знадобилася додаткова міра — пояс варяга Шимона, а єпископу Симону — додаткове казання, спеціально присвячене роз'ясненню походження цього пояса⁷. Далі, згідно легенди, цариця дає багато золота на спорудження церкви, що суперечить повідомленню Симона: будівництво фінансував Святослав Ярославич («вдав же 100 гривень злата вь помощь блаженному (Антонію — О. Т.)») ⁸. Ініціатор будівництва — Святослав, який власними руками розпочав копати фундаментний рів, а чудесна міра, провіщена Спасителем, належить варягу Шимону, боярину Всеволода та його сина Мономаха. Аналогічних недоречностей у «Сказанні» насправді більше, і всі вони засвідчують одне: легендарна конструкція, покликана обґрунтувати певну ідеологію, може повністю протистояти дійсності, системі зовнішній щодо неї, та неодмінно повинна бути внутрішньо несуперечливою. Коли ж такі протиріччя виникають, вони свідчать про невдалу редакторську обробку.

Особливу увагу у посланні Симона привертає штучний зв'язок константинопольського й київського храмів: обидва вони Богородичні, але за Влахернською церквою стоїть знамените у Візантії свято — Положення ризи Богородиці, тоді як київська присвячена Успінню Богородиці⁹.

У візантійському православ'ї та державних доктринах Влахернському храму Богородиці у Константинополі надавалось особливого значення. Влахернська церква була знаменита трьома святинями: принесеними з Палестини ризою Богородиці (V ст.), її поясом (VI ст.) і ще пізніше — її омофором (головним убором)¹⁰. Згідно виданому Хр. Лопарьовим «Слову про положення Ризи Богородиці у Влахернах», що належить сподвижнику патріарха Фотія хартофілаксу св. Софії, а пізніше архієпископу Нікомідійському Георгію (мовлене 866—867 рр.), для цих, власне, реліквій і був збудований Влахернський храм імператором Левом (457—474 рр.)¹¹. Цим святиням, а з ними й храму, приписувалась роль заступників Константинополя від іноплеми-них загарбників. За «Житієм Андрія Юродивого», перекладеним на

⁶ *Киево-Печерский Патерик*. — С. 420.

⁷ Появу цього окремого казання, крім міркувань, що будуть наведені нижче, можна пояснити особливими симпатіями ростово-суздальського єпископа Симона до ростовських таки бояр Шимоновичів-Протасьєвичів, що вели свій родовід від варяга Шимона. Члени цього боярського роду підтримували, як відомо, близькі стосунки з Печерським монастирем, а на час Симонового єпископства — з Дмитрівським монастирем у Суздалі, північною філією Печерської обителі. Династичні легенди Шимоновичів неодноразово використовувалися Симоном для Печерського Патерика.

⁸ *Киево-Печерский Патерик*. — С. 422.

⁹ Д. В. Айналов, довірившись буквальному тлумаченню Печерського Патерика, силою пробував обґрунтувати можливість зближення Влахернського храму в Константинополі з церквою Успіння Печерського монастиря. Він гадав, що реліквії Влахерн — домовина Богородиці та її риза — наводили на думку про Успіння (Айналов Д. В. Меморії св. Климента и св. Мартина в Херсонесе. — М., 1915. — С. 23). Однак це пояснення надто штучне. Значно вдаліше пояснював посвячення Великої Печерської церкви на честь Успіння Богородиці І. А. Карабіннов генетичним зв'язком київського монастиря із Святою горою, Афоном, головні храми якої на XI ст. саме Успенські (Карабіннов І. А. «Наместная икона» древнего Киево-Печерского монастыря // ИГАИМК. — Л., 1927. — Т. V. — С. 111—113).

¹⁰ Лопарев Хр. Старое свидетельство о Положении Ризи Богородицы во Влахернах в новом истолковании применительно к нашествию Русских на Византию в 860 г. // ВВ. — СПб., 1895. — Т. II. — Вып. 4. — С. 616, 617; Кондаков Н. П. Византийские церкви и памятники Константинополя. — Одесса, 1886. — С. 17—18.

¹¹ Лопарев Хр. Указ. соч. — С. 590, 591.

слов'янську мову й популярним на Русі¹², Богородиця покривала своїм омофором люд, який молився у Влахернах (це чудо пізніше дало життя святу «Покрова»). Влахернський храм був місцем моління імператора й патріарха про спослання порятунку від облоги: 626 р. після облоги Нового Риму аварами у ньому молились імператор Костянтин та патріарх Сергій; 822 р. під час облоги Фоми — імператор Михайло з Феофілом; 924 р., коли навколо столиці стояв болгарський цар Симеон, — імператор Роман і патріарх Миколай¹³. Але, що найголовніше, 860 р., під час першого нападу Русі на імперію, у Влахернському храмі молилися про спасіння прибулий до столиці імператор Михайло з патріархом Фотієм.

Скрутне становище міста того року було настільки очевидним, що, покладаючи надію лише на чудо, патріарх Фотій обносив фортечні муровані ковчегом із ризою Богородиці. Віддалення ворогів від Константинополя було приписане диву заступництва ризи. У зв'язку з цим того ж 860 р., згідно свідчення хартофілакса Георгія, було встановлено спеціальне церковне свято Положення Ризи Богоматері 2 липня¹⁴.

Цю подію відбила (як вважав Хр. Лопарьов, слідом за Симеоном Логофетом та до того ж помилково¹⁵) й «Повість временних літ»: «Царь же (Михайло — О. Т.) едва въ градъ вниде, и с патрехомъ съ Фотьемъ къ сушей церкви святѣй богородициъ Влахѣрнѣ всю ношь молитву створиша, та же божественную святы бѣгородица ризу с пѣсними изнесѣше, в мори skutъ омочивше. ... Абы буря вѣста с вѣтромъ, и волнамъ вельямъ вѣставшемъ засобъ, безбожныхъ Руси корабля смяте, и к берегу приверже, и изби я, яко мало их от такоу выа бѣды избѣгнути и вѣсвоеси возвратишася»¹⁶. І грецьке походження цієї звістки, і її фразеологія, засвідчують засвоєння на Русі культу Влахернської Богородиці у точному її візантійському тлумаченні. З часом це усвідомлення лише поглиблювалося. Хр. Лопарьов звернув увагу на інтерполяцію у Софійському Першому та Воскресенському літописах, де навпаки тема нападу русів залежить від Влахернської ризи Богоматері (причому у Софійському першому літописі це повідомлення значиться під спеціальним заголовком «О ризѣ пречистыа Богородици»): «Въ Лахернѣ риза святой Богородицы и поясъ комать. Приидоша нѣкогда ратнии по суху и по морю, патриархъ же Сергий (помилково, замість Фотій — О. Т.) омочивъ ризу святѣй Богородицы въ морѣ, и вскипѣ море, и потопоша ратнии, а нини ослѣпоша и побѣгоша отъ страха»¹⁷.

Як гадав В. М. Істрин, основним джерелом відомостей для «Повісті временних літ» про напад Аскольда і Діра на Константинополь був руський переклад «Хроніки» Георгія Амартола, чи не найпопулярнішого на Русі історичного твору, здійснений у Києві близько 40-х рр. XI ст.¹⁸ Від літописної оповіді інформація Георгія Мниха відрізняється хіба лише тим, що в ній вказано етимологію назви «Влахерн»: «Имя же се приять мѣсто то, нѣкоторому князю Скуфянину родомъ, Влахерну нарицаемому, ту ему убиену бывшу»¹⁹. В перекладі Амартола вміщено і докладну оповідь про історію створення Влахернського храму та його реліквій: «Святая богородица риза обрѣтена бысть въ Иерусалимѣ у жены етеры богочестивы Евреяныни девици священно хранимо и въ Костянтинѣ градъ принесена и Влахерне положена,

¹² *Сергий*, архиеп. Святой Андрей, Христа ради юродивый и праздник Покрова Пресвятыя Богородицы. — СПб., 1898; Словарь книжников. — С. 131.

¹³ *Лопарев Хр.* Указ. соч. — С. 618, 619. 924 р., до того ж, вирушаючи на переговори з Симеоном, невпевнений за своє життя імператор Роман одягнув на голову омофор Богородиці (*Лопарев Хр.* Указ. соч. — С. 617).

¹⁴ *Там же.* — С. 623—628.

¹⁵ *Там же.* — С. 618.

¹⁶ *ПВЛ.* — Ч. I. — С. 19.

¹⁷ *ПСРЛ.* — Т. V. — С. 172; *ПСРЛ.* — Т. VII. — С. 112.

¹⁸ *Истрин В. М.* Книги временныя и образныя Георгия Мниха. Хроника Георгия Амартола в древнем славянонорусском переводе. — Т. II. Греческий текст «Продолжения Амартола». Исследование. — Пг., 1922. — С. 309.

¹⁹ *Истрин В. М.* Указ. соч. — Т. I. — Текст. — Пг., 1920. — С. 511.

идеже цесарь, церковь създав богоматеръницы и ковчегъ от злата и сребра устройвъ, положи ю въ немъ. Яже от вольны добропрапрудныя истъкана суши, и еже и ставъ тѣмъ образомъ и тѣмъ ошарениемъ, и нетлѣнна бысть и нераздираема доже и доннѣ, чюдо приснодевицю истиньну провѣдаетъ»²⁰.

Отже, у зв'язку із сказаним пояснити ту дивну обставину, що ви-токи Успенського собору виводяться від Влахернського храму, простою недбалістю Симона або тим, що на Русі не розрізняли богородичних культів та їх ідеологічних навантажень, неможливо. Цей факт, безсумнівно, вказує на те, що первісно легенда, викладена у Печерському Патерику, стосувалась іншої церкви.

Тому, коли б у Києві вдалося відшукати церкву кінця XI ст., у заснуванні якої брав би участь Володимир Мономах (легенда про «варязький пояс» та візантійські аспірації) і смислове навантаження якої при тому було б ідентичним константинопольській церкві Богородиці у Влахернах, ми мали б змогу (при дотриманні названих умов) досить певнено судити про первісного адресата «Печерської легенди».

Така церква у Києві була. Це Влахернська Богородична церква Кловського монастиря.

Точно кажучи, «Сказання про заснування Печерської церкви» не завершується у Києво-Печерському Патерику на другому слові, а продовжується у слові четвертому: «О пришествии писцев церковныхъ къ игумену Никону от Царяграда». Після оповіді про прихід нових грецьких майстрів вже в ігуменство Никона розписувати Печерську церкву та про диво, що сталося з ними, поза всяким зв'язком із попереднім викладом читаємо: «Егда же Стефанъ игумень, демественикъ, из монастыря изгнанъ бысть и видѣвъ преславная чюдеса, како мастери приидоша, икону носяще, и царицино видение еже Влахернѣ повѣдаша, и сего ради самъ Влахернскую церковь на Кловѣ създа»²¹. Одразу ж по тому сповіщається, що трапилося диво і вигоріло місце для майбутньої церкви²² і князь Володимир Всеволодович Мономах «юнь сый, и самовидецъ бывъ тому дивному чюдеси»²³, приїхавши зі своїм батьком з Переяслава. Тут з Мономахом стався напад хвороби, що був чудесним чином вилікуваний покладенням на князя пояса варяга Шимона²⁴.

За переказом Симона початку XIII ст. заснування Влахернського храму Кловського Стефанича монастиря поставлено у залежність від заснування Успенського собору Печерського монастиря. Закладення обох церков зображено як одночасний акт. Однак це суперечить відомостям того ж таки Патерику, згідно якого Стефан під час заснування Печерської церкви ще був монахом Печерського монастиря, а по смерті Феодосія навіть продовжував і завершив будівництво собору. І лише після того його було вигнано з Печерської обителі. Саме це спонукало його заснувати власний монастир і закласти в ньому Влахернський храм. Більше того, сучасник подій Нестор, пострижений тієї ж Печерської обителі, у Житті преподобного Феодосія, описуючи вигнання ігумена Стефана і створення ним власного монастиря, мовчить про який-небудь сакральний зв'язок із Успенським храмом, зображуючи цей акт як самостійну подію: «Онъ же присно поминаемый Стефанъ състави себѣ монастирь на Кловѣ и церковь възгороди въ имя святыя Богородица, и нарекъ имя ей, по образу сущаго въ Коньстянтинѣ градѣ, иже Влахѣрнѣ»²⁵.

²⁰ Там же.— С. 406.

²¹ Києво-Печерский Патерик.— С. 426.

²² Цей мотив використано вище при описі закладення Успенського собору. Він являє собою парафразу старозавітних сюжетів про Гедеона (Суд. 6, 37—40) та теми сходження вогню з неба на підтвердження слів пророка (Ісиченко Ю. А. Києво-Печерський Патерик у літературному процесі кінця XVI—початку XVIII ст. на Україні.— К., 1990.— С. 36).

²³ Києво-Печерский Патерик.— С. 426.

²⁴ Там же.

²⁵ Патерик Києво-Печерского монастиря.— СПб., 1911.— С. 57, 60.

Отже, дві необхідні умови збережено: Кловська церква заснована наприкінці XI ст. (1091 р. монастир вже існував, а під 1108 р. літопис вже говорить про завершення «верхів» храму²⁶), і в її закладенні брав участь Мономах. Лишається остання — чи був Кловський храм сакральною та «ідеологічною» копією константинопольського Влахернського собору?

У літопису Кловський собор кілька разів називається Богородичним храмом, та, на жаль, без вказівки на свято, якому присвячений, що було, проте, звичайною практикою домонгольських джерел. Однак у середині XVIII ст. на місці Кловського собору була відома церква Положення Ризи Богоматері²⁷, що безсумнівно вказує на посвячення й давнього храму. Цей висновок підтверджується й цікавим повідомленням Новгородського Першого літопису: «Заложи церковь камяну на городныхъ воротѣхъ боголюбивый архиепископъ новгородский Мартурии въ имя святыя Богородиця Положение ризи и пояса; и начаша дѣлати мѣсяця мая въ 4, на святого Исакия; а кончаша мѣсяця августа въ 2, на святого Стефана»²⁸. Отже, пам'ять про київський храм Ризоположення та його засновника Стефана зберігалася в Новгороді й наприкінці XII ст. Вирішальне ж свідчення належить Несторові, який у Житті Феодосія сповіщає, що у Кловському Влахернському храмі щорічно святкується день Богородиці 2 липня²⁹, що, власне, і є святом Положення Ризи Богородиці у Влахернах.

2 липня, на свято Положення Ризи Богородиці читають службу, 1 жовтня — службу на Покров, яку було написано, як гадають, одночасно із запровадженням однойменного свята Андрієм Боголюбським у 60-ті рр. XII ст.³⁰ Втім, були спроби подавити її: архієпископ Сергій, вказавши, що Покров (1 жовтня) внесено до найдавніших Прологів разом з усіма київськими святами, запровадженими в XI — початку XII ст., вважав його київським³¹. Аналогічного погляду дотримується й О. Александров, відзначивши, що служба на Покров перебуває у тісній залежності від служби на честь Положення Ризи Богоматері, він відшукав кілька формальних даних, які переконали його в тому, що первісно свято та служба стосувались якогось київського храму³². Використовуючи також вказівки деяких пам'яток, що приховали дату встановлення свята, — 6611 (1103) р., — а також літературну близькість тексту служби на Покров до творів Володимира Мономаха, дослідник дійшов висновку, що ініціатором запровадження свята Покрова³³ був Володимир Всеволодович. Свято Покрова також пов'язане з Влахернською константинопольською церквою, де святому Андрію Юродивому явилася Богородиця, яка покривала народ своїм омофором (покровом). Тому, визначаючи храм, для якого початково було написано проложне сказання на 1 жовтня й запроваджено саме свято, О. Александров спирається на «Печерську легенду» в інтерпретації єпископа Симона (як ми намагалися продемонструвати, вторинній) і вважає таким храмом Успенський Печерського монастиря³⁴. Однак зв'язок Печерської церкви з Влахернською — примарний. Натомість, він найвний для Влахернської церкви на Клові, активну участь у закладенні якої брав Мономах, гаданий автор проложного сказання на Покров.

²⁶ Толочко П. П. Исторична топографія стародавнього Києва. — К., 1970. — С. 152—157.

²⁷ Там же. — С. 157.

²⁸ Новгородская первая летопись старшего и младшего изводов. — М.—Л., 1950. — С. 41, 42.

²⁹ Патерик Киево-Печерского монастыря. — С. 60.

³⁰ Остроумов М. Праздник Покрова Пресвятыя Богородицы // Приходское чтение. — 1911. — № 11. — С. 401—412; Словарь книжников и книжности. — С. 421—423.

³¹ Сергий, арх. Святой Андрей. — С. 50—87.

³² Александров А. Об установлении праздника Покрова Пресвятой Богородицы в Русской церкви // Журнал Московской Патриархии. — 1983. — № 10. — С. 74—78; № 11. — С. 69—72.

³³ Там же. — № 11. — С. 71.

³⁴ Там же. — С. 70.

Проте повністю погодитися з думкою О. Александрова не дозволяє одна перешка: проложне сказання на Покров написано наприкінці XII ст.³⁵ Треба гадати, тоді ж запроваджено й саме свято Покрова Андрієм Боголюбським. Утруднення це розв'язується таким чином: свято Покрова за походженням своїм є похідним від свята Положення Ризи у Влахернах. Обидва вони є немовби різні боки однієї медалі. Отож, в основу служби на Покров була покладена служба на Положення Ризи.

Окрім вказаних О. Александровим даних, які доводять залежність служби на Покров від служби на Ризоположення, відзначимо ті особливості проложного сказання на Покров, що свідчать на користь такого припущення. Так, згадуючи церкву, для якої встановлюється свято, Сказання на Покров говорить: «Сиа церкви аще не глаголы, но в шем и (тобто богородичними реліквіями, що ними є риза, пояс та омофор — О. Т.) прославляше пречистую Богородицю»³⁶. Свято Покрова є свято омофора, тобто головного убору Богородиці³⁷, та ось у Прологу читаємо: «И по отшествии отздъ сушихъ, защищаючи ризою милости своея»³⁸. Однак найголовніший натяк на Влахернський храм такий: «Срадуися убо намъ и ты, великий граде (Константинополь — О. Т.), в немже таковое таинство съвершается. Сраduitесь и прочая грады и страны православныхъ и в нихъ вся священныя церкви, празднующи таковое свѣтлое торжество Богородица»³⁹. Як відомо, свято Покрова — місцеве руське, до того ж перша і тривалий час єдина церква, йому присвячена — Покрова на Нерлі, споруджена Андрієм Боголюбським. У сказанні ж йдеться про численні, однаково при тому присвячені, шановані у всьому православному світі церкви, що, звичайно ж, вказує на Влахернські, надзвичайно поширені⁴⁰. Є, разом з тим, і прикмети, що зближують сказання на Покров з Печерським переказом, а саме — трактовка Богородиці, що явилась у Влахернському храмі, як імператриця: «Предтечаху же многы ликове святыхъ и служебнѣхъ предстояху той (Богоматері — О. Т.) яко царици»⁴¹.

Отже, гадаємо, небезпідставним видається припущення, що саме для Влахернської церкви на Клові й було за участю Мономаха написано той твір, що пізніше ліг в основу проложного Сказання на Покров у XII ст.*

Це тим більш вірогідно, що у молитві, яку приписують Мономаху (збереглася разом з «Поученням» князя у складі Лаврентіївського літопису), читається уривок із служби на Положення Ризи Богоматері у Влахернах: «Град твой схрани, Девице Мати Чистая, иже о тебе верно царствует, да тобою крепимся и тебе ся надеемся... и соблюди от всякого пленения вражья твой град, Богородице, пощади, боже, наследья твоего»⁴².

Ще один мотив Печерської легенди веде нас до культу Влахернської Богоматері. З Мономахом під час закладки Влахернської церкви сталося чудо: коли він безнадійно захворів, його «обклали» варязьким

³⁵ *Словарь книжников и книжности.* — С. 422.

³⁶ *Великие Минеи Четвы, собранные всероссийским митрополитом Макарием.* — Октябрь, дни 1—3 (Памятники славяно-русской письменности). — СПб., 1870. — Стб. 9.

³⁷ *Сергий, архиеп. Полный месяцеслов Востока.* — Т. II. Святой Восток, ч. II. Заметки. — Изд. 2, испр. и доп. — Владимир, 1901. — С. 405, 406.

³⁸ *Великие Четвы Минеи.* — Стб. 12.

³⁹ *Там же.* — Стб. 14.

⁴⁰ *Janin R. La geographie ecclesiastique de l'Empire byzantine.* — Les eglises et les monasteres. — Paris, 1953. — Pt. 1. — Vol. 3.

⁴¹ *Великие Четвы Минеи.* — Стб. 8.

* Цікаво, що такий проникливий дослідник, як Є. Голубінський, пов'язував встановлення свята Покрова саме з якоюсь Влахернською церквою на Русі (*Голубинский Е. История русской церкви.* Изд. 2-е. — М., 1904. — Т. 1. (2 пол. тома)). Але ж до кінця XII ст. на Русі була лише одна Влахернська церква — Положення Ризи Кловського монастиря!

⁴² *Орлов А. С. Владимир Мономах.* — М. — Л., 1946. — С. 166. Пор.: *Александров А.* Указ. соч. — С. 71.

поясом, що належав його боярину Шимону. Пояс зцілив князя⁴³. Саме такими зціленнями, серед іншого, й була відома Влахернська церква в Константинополі: «Я мовчу про незліченну кількість там (у Влахернах — О. Т.) зцілених, — пише загадуваний вище хартофілак Георгій у Слові на положення ризи Богоматері, — від різних хвороб, щоб при утрудненні в мові не применшити великого»⁴⁴. Важливо, що здатність до зцілення приписувалася саме поясу Богородиці, який зцілив, наприклад, дружину імператора Лева VI Зою, у зв'язку з чим у православної церкві було встановлено спеціальне свято Положення пояса в Халкопратіях (31 серпня)⁴⁵. Незвичайні властивості богородичного пояса чи не пояснюють присутність цієї теми у першоджерелі Симона, і, відповідно, залучення ним усєї легенди про пояс Шимона до свого твору?

Ймовірність припущення підтверджується й тим, що пояс Богоматері вважався одночасно й Христовою реліквією, бо, як обгрунтував Константинопольський патріарх Герман I (715—730 рр.), Христос знаходився у чреві перепоюваної Богородиці⁴⁶.

У зв'язку із влахернським чудом зцілення необхідно згадати й таку прикметну обставину. Д. В. Айналов свого часу досить дотепно доводив, що під час створення так званої «Корсунської легенди» про хрещення Володимира Святого на Русі вважали, що князівська дружина хрестилась окремо від князя, а саме — у церкві Влахернської Богородиці у Херсоні⁴⁷. Сталося це внаслідок і під впливом чуда зцілення Володимира від сліпоти⁴⁸. Трохи раніше аналогічне чудо з подібними ж наслідками відбулося в Херсоні з іншим руським князем Бравліном, коли вірити «Життю Стефана Сурозького»⁴⁹. Треба гадати, з часом здатність Влахернських храмів до зцілення від сліпоти завдяки контамінації, що відбулася у Печерському Патерику⁵⁰, почала приписуватися Печерському монастирю і його намісній іконі. Так, згідно легендарної історії Свенської Богоматері, що є іконографічним повторенням намісної ікони Печерського монастиря, ця іконавилікувала 1288 р. від сліпоти брянського князя Романа Михайловича⁵¹.

Зближення Успенського собору Печерського монастиря з Влахернською Богородичною церквою у Константинополі і, відповідно, віра в надійність викладеної у Патерику версії заснування храму, неможливі й з таких обставин. Слово друге Патерика, власне Печерська легенда, є, по суті сказанням про чудеса намісної ікони, і за формою, і за жанром аналогічним до популярного у Північно-Західній Русі циклу сказань про чудеса Володимирської Богоматері.

Якщо повірити єпископу Симону, намісна ікона Успенського собору Печерського монастиря має бути іконографічним повторенням Влахернської Божої Матері. Тип цієї ікони, добре відомої у Візантії з початку XI ст., як встановив Н. П. Кондаков, — Оранта з немовлям-Христом у медальйоні, тобто так звана «Велика Панагія», або ж у русь-

⁴³ *Киево-Печерский Патерик*. — С. 426.

⁴⁴ *Лопарев Хр. Указ. соч.* — С. 589.

⁴⁵ *Сергий*, архиеп. *Полный месяцеслов Востока*. — Т. I. Восточная агиография, ч. II. — Изд. 2, испр. и доп. — Владимир, 1901. — С. 249, 250.

⁴⁶ *Мурынов М. Ф.* Золотой пояс Шимона // *Византия. Южные славяне и Древняя Русь. Западная Европа. Искусство и культура. Сб. статей в честь В. Н. Лазарева*. — М., 1973. — С. 196.

⁴⁷ *Айналов Д. В. Указ. соч.* — С. 20—22.

⁴⁸ *Д. В. Айналов* вважав за більш вірогідні відомості не літопису, а «Слова о том, како крестися Владимир, возмя Корсунь», де згадується церква «св. Богородиці», що, на його думку, є звичайним скороченим найменуванням Влахернських храмів, у тому числі й Константинопольського (*Айналов Д. В. Указ. соч.* — С. 22).

⁴⁹ *Прозріння Бравліна* сталося, згідно «Життя Стефана Сурозького», у «св. Софії», та, можливо, тут, як і в літопису, назва одного храму заступила іншу.

⁵⁰ *Можже* статися, що помилкова атестація у Печерському Патерику брата власника Христового пояса Африкана — варяга Якуна як «сліпого» (на відміну від правильного літописного «сь лѣпѣ») не така вже випадкова, а навіяна мотивом влахернських чудес.

⁵¹ *Карабинов И. А.* «Наместная икона» древнего Киево-Печерского монастыря // *ИГАИМК*. — Л., 1927. — Т. V. — С. 106.

кій традиції — «Знамення»⁵². Ця ікона була добре знана й на Русі: про «святую Лахерну» й «звичайне» диво, з нею зв'язане у Влахернському храмі, писав за чверть століття до Симона Добриня Ядрейкович, майбутній архієпископ новгородський, в описі своєї прощі до Царграду⁵³.

У той же час іконографічний тип Печерської ікони — так звана «Кіпрська Богоматір», що є зображенням Богородиці, яка сидить на троні з немовлям-Христом на колінах. Ікона ця набула популярності у Константинополі дещо пізніше влахернської, а саме — з другої половини XI ст. Вона також була більш ніж знана у Києві — її відтворення містяться слідом за портретом князівської сім'ї Ізяслава Ярославича, як відомо, особливо близького до Печерського монастиря, у Трійській псалтирі (Кодексі Гертруди)⁵⁴.

Саме чудеса гаданої намісної ікони Печерського монастиря, так, як вони подані єпископом Симоном, видають в них пізнішу, принаймні, не XI ст., конструкцію та штучне приєднання її до історії побудови Печерської церкви. Це помітив ще І. А. Карабін, який вказав на відомості «Життя Феодосія Печерського», сучасного подіям, про існування намісної ікони в монастирі ще до заснування Успенського собору та використання цієї старої ікони для призначення місця спорудження Великої церкви (версія, цілком відмінна від Симонової)⁵⁵. Іконографічний тип цієї відпочаткової намісної ікони відомий Печерському Патерику і не є влахернською Великою Панагією, як можна гадати на підставі оповіді про ченця Еразма, якому явилася Богородиця, «имущу на руку сына своего, Христа бога нашего»⁵⁶. Це досить впевнено вказує на тип Печерської Богоматері⁵⁷.

Оригінал цієї Кіпрсько-Печерської ікони Богоматері походив не з Влахернського храму, а із Софійського собору в Константинополі⁵⁸. На підтвердження цього висновку Н. П. Кондаков звернув увагу на видану Л. Н. Майковим цікаву пам'ятку кінця XIII ст. «Беседа про святині Царєграда», в якій серед опису константинопольських святинь св. Софії читаємо: «Дале же мало пошедь, по лъвой сторонѣ есть теремець чюдно устроенъ; въ немъ икона Пречистыя Царица Богородица; та икона посылала мастеры на Киевъ ставить церковъ въ Печере ко святому Антонию и Феодосию»⁵⁹.

Отже, у XIII ст. була відома й інша версія заснування Печерського собору Успіння Богородиці, ніж та, яку обстоював єпископ Симон. Гадаємо, що у наведеній маловідомій пам'ятці й відбився первісний істинний переказ про Печерську церкву, що виводив її першопочатки

⁵² Кондаков Н. П. Иконография Богоматери.— Пг., 1915.— Т. II.— С. 50—102.

⁵³ Путешествие новгородского архиепископа Антония в Царьград в конце XII столетия (Предисловие, примечания П. Саввантова).— СПб., 1872.— С. 96.

⁵⁴ Кондаков Н. П. Изображения русской княжеской семьи в миниатюрах XI в.— СПб., 1906.— Табл. V.— С. 32—34, 121, 122; Кондаков Н. П. Иконография Богоматери.— Т. II.— С. 326, 327; Брюсова В. Г. К атрибуции произведений живописи домонгольского времени. «Ярославская оранта» («Богоматерь знамение») // Русское искусство XI—XIII вв. Сб. статей.— М., 1986.— С. 85—99; Овчинников А. Н. «Пантелеймон» из ГМИИ и «Богоматерь Печерская» из ГТГ в свете реставрационного исследования // Там же.— С. 58—61.

⁵⁵ Карабін І. А. Указ. соч.— С. 105, 109, 110.

⁵⁶ Києво-Печерський Патерик.— С. 508.

⁵⁷ Карабін І. А. Указ. соч.— С. 105.

⁵⁸ Кондаков Н. П. Иконография Богоматери.— Т. II.— С. 326; Пуцко В. Г. Произведения искусства — реликвии Древнего Киева // *Russia Medievalis*.— München, 1987.— Т. VI, I.— S. 146.

⁵⁹ *Материалы и исследования по старорусской литературе*.— Т. I.— СПб., 1890 (Сборник ОРЯС ИАН).— С. 14; *Majeska G. Russian Travelers to Constantinople in the fourteenth Century* (-Dumbarton Oaks Studies — V. XIX).— Washington, 1984.— P. 132—133; Кондаков Н. П. Иконография Богоматери.— С. 326. А. Н. Овчинников гадає, що цей опис стосується Київської Софії, що є результатом прикрого непорозуміння (Овчинников А. Н. Указ. соч.— С. 58). Щодо дати пам'ятки див.: *Mango C. The Date of the Anonymous Russian Description of the Constantinople // Byzantinische Zeitschrift*.— 1952.— Bd. 45.— S. 380—385.

з константинопольського Софійського собору. Та ж легенда, яка читається нині у Києво-Печерському Патерику, в основі своїй стосува-лася, треба гадати, у XI—XII ст. саме Влахернської церкви Ризопо-ложення на Клові. У контексті такого висновку усуваються численні недоречності Печерської легенди.

1915 р. В. Д. Айналов писав, що відомості Амартола про напад русів на Константинополь «відкривають собою початок тих вкрай важ-ливих стосунків Влахернського храму та Давньої Русі, які ще не на-були належного історичного висвітлення»⁶⁰. Але в розпорядженні вче-ного на той час були, крім Амартола, лише припущення про хрещення русів у Корсунському Влахернському храмі та хибна інтерпретація Печерського монастиря як Влахернського⁶¹. Цим битим шляхом про-стує, як правило, дослідницька думка і посьогодні.

Дивно, але повз увагу дослідників майже непоміченим проходив той очевидний і дійсно історичний, а не вигаданий факт, що поруч із Печерським монастирем було споруджено справжній Влахернський храм за участю «філоромеїв» Всеволода та Мономаха! Коли пого-дитись із нашим припущенням, що саме для цієї церкви на початку XII ст. не без активної участі Володимира Мономаха було створено спеціальне сказання, яке лише згодом було перелицьоване на користь Печерської церкви, проблема Влахернського культу на Русі ставиться на зовсім інший ґрунт. Із області тією чи іншою мірою обґрунтова-них, та однаково з присмаком випадковості збігів та аналогій ми пе-реходимо до впевненості у досить свідомому та ідеологічно наванта-женому впровадженні шанування Влахернської Богородиці до дер-жавного й церковного життя Київської Русі.

Щоб упевнитись у тому, варто згадати історичний контекст, в яко-му це впровадження відбувалося.

Як ішлося вище, у Візантії від самого початку влахернські ре-ліквії набули значення заступників Константинополя, зокрема пояс Богородиці, що був міським палладіумом і тлумачився як пояс сто-лиці імперії, який захищає її від варварських нашеств⁶². Свято По-ложення Ризи Богоматері у Влахернах — це свято заступниці свяще-ного міста.

Все напрочуд точно відповідає двом головним політичним концеп-ціям, що їх обстоював Володимир Мономах. Як відомо, кінець XI ст.— час нашествия нової для Русі орди кочовиків — половців — перед якими певний час князі й суспільність почували себе безпорадними. Володи-мир Всеволодович настійно прагнув, і таки домігся небезпідставної репутації головного натхненника й організатора антиполовецьких походів у степ і оборонця Русі від «поганих» варварів. З іншого боку, са-ме наприкінці XI ст. формується концепція столичності Києва, ідея взагалі візантійського походження, тривалий час незнана на Русі. На-черки цієї концепції містилися вже в Іларіоновому «Слові про закон і благодать», але знадобилася ще легенда про подорож на Русь апосто-ла Андрія, що провістив велике майбутнє Києву, щоб аж у часи Мо-номаха літописець Нестор поставив Київ у центр своєї історичної кон-струкції та ототожив долю столичного міста з долею всієї держави. Головним прихильником ідеї столичного статусу Києва наприкінці XI ст. був саме Мономах, що недвозначно засвідчив літопис⁶³.

Таким чином, впровадження свята Положення Ризи Богородиці у Влахернах, з його яскраво вираженими двома ідеями — особливим бо-жественним покровительством столичному місту та заступництвом від іноплемянних напасників — було ідеологічною санкцією тим суто полі-тичним зусиллям, що ними так опікувався саме в цей час Мономах. Можливо, до цього спонукали Володимира Всеволодовича й родинні

⁶⁰ Айналов В. Д. Указ. соч.— С. 23.

⁶¹ Д. В. Айналов так і називав Печерський монастир—«Влахернський Печерський» (див.: Там же.— С. 23).

⁶² Мурьянов М. Ф. Указ. соч.— С. 196.

⁶³ ПВЛ.— Ч. I.— С. 150.

аспірації. Влахернський культ настійно підтримував його дід, імператор Костянтин Мономах, на монетах якого карбувалося зображення Оранти з підписом «Влахернітисса»⁶⁴. Небайдужий до всього візантійського, син імператорської дочки, який з гордістю носив родинне прізвище діда-імператора — Мономах — і тут, як і в багатьох інших випадках, йшов за вивіреними візантійськими взірцями.

А. П. Толочко

ВЛАХЕРНСКАЯ ЛЕГЕНДА В КИЕВО-ПЕЧЕРСКОМ ПАТЕРИКЕ И КЛОВСКИЙ СТЕФАНИЧ МОНАСТЫРЬ

В Киево-Печерском Патерике помещено известное «Сказание о создании Печерской церкви». Согласно той редакции, которая дошла в составе этого памятника, в послании епископа Симона к монаху Поликарпу (нач. XIII в.), неким греческим мастерам явилась, вызвав их во Влахернский храм, Богородица в образе императрицы и, выразив желание построить в Киеве церковь, дала им средства, мощи святых и наместную икону Богородицы.

В XIII в. эта легенда связывалась с Успенским собором Печерского монастыря. В исторической литературе установилось мнение, что датировать рождение сказания следует концом XI в.

В статье, основываясь на внутренней критике текста «Сказания», обнаруживающей сложность состава легенды, высказывается предположение о ее позднем происхождении (XIII в.).

Первоначально, надо полагать, «влахернская легенда» относилась к Влахернской церкви на Клове, фундаменты которой обнаружены в 1963 г. в результате археологических раскопок. В пользу такого вывода свидетельствует тождество праздников, которым были посвящены Константинопольская и Киевская Влахернские церкви: Положения Ризы Богоматери (тогда как Печерская церковь — Успения). Приурочиванию «влахернской легенды» к Печерской церкви препятствует и анализ иконографии наместной ее иконы, не имеющей ничего общего с известными влахернскими иконами. Приводятся и другие аргументы в пользу выдвинутого предположения.

Наконец, приводится фрагмент текста, представляющего истинную легенду об основании Успенской церкви, связывающую ее начало с Софийским собором в Константинополе.

А. П. Толочко

VLAHERNSKIAN LEGEND IN KIEV-PECHERSK PATERIK AND KLOVSKIAN STEFANICH MONASTERY

The known «Legend on Creation of the Pechersk Church» is placed in Kiev-Pechersk Paterik. According to this version which came down in this monument in a message of the bishop Simon to the monk Polikarp (the early 13th century) the Virgin in the image of empress turned up before certain Greek skilled craftsmen called them to the Vlahernskian temple, expressed her desire to build a church in Kiev and gave them means, relic of saints and the vicarious icon of the Virgin.

In the 13th century this legend was associated with the Cathedral of Assumption in the Pecherskian monastery. There is an opinion in the historical literature that the legend dated back to the end of the 11th century.

Basing on the inner criticism of the «Legend» text which reveals complicity of the legend composition the authors advance a supposition on its late origin (the 13th century).

Primarily it may be presumed that the «Vlahernskian Legend» referred to the Vlahernskian church in Kiev whose basements were detected in 1963 as a result of archaeological excavations. Identity of festivals to which the Konstantinopol and Kiev Vlahernskian churches were devoted: positions of the Virgin riza (while the Pecherskian church — to the Assumption) testifies to this fact. Attribution of the «Vlahernskian legend» to the Pechersk church is hampered by the analysis of iconography of its vicarious

⁶⁴ Кондаков Н. П. Иконография Богоматери. — Т. II. — С. 62, 66.

icon which has nothing in common with the known Vlachernskian icons. Other arguments are also advanced to support this supposition.

Finally a fragment of the text is presented which is a real legend on establishment of the Cathedral of Assumption connecting its beginning with the Sofia Cathedral in Konstantinopol.

Одержано 07.09.90.

БІЛЯ ДЖЕРЕЛ СХІДНОСЛОВ'ЯНСЬКОЇ ПИСЕМНОСТІ

Я. Є. Боровський

Стаття присвячена першопочаткам східнослов'янської писемності. Аналіз писемних джерел, а також археологічних матеріалів показує, що є достатньо підстав для ствердження думки про існування писемності у русів до 863 року.

З давніх-давен у слов'ян і русів існувала писемність, що засвідчують історичні і літературні пам'ятки минулого. Більшість таких повідомлень стосується східних слов'ян. Так, арабський письменник X ст. Ібн Фодлан під час свого перебування в 921 р. у волзьких болгар спостерігав за обрядом поховання руса: на місці, де було спалено померлого, руси збудували щось подібне «до круглого пагорба і в середині його поставили великого дерев'яного стовпа й написали на ньому ім'я небіжчика та ім'я царя русів»¹. За повідомленням іншого арабського письменника — Ель Масуді (помер в 956 р.), — в одному з «руських храмів» на камені було написано пророцтво («на камені написані знаки») ². Проте автори не наводять зразків давньоруських письмен. Арабському вченому X ст. Ібн ель Недіму вдалося відтворити напис однієї з руських грамот якраз за рік до введення на Русі християнства. Ось що писав учений про письмена русів, передаючи оповідь посла одного з кавказьких князів до царя русів: «Один чоловік, словам якого я можу довіряти, розповів мені, що цар гори Кабк послав його до царя русів і це була йому нагода запитати, що ці останні мають письмо, яке вирізується на дереві. При цьому він витягнув кусок білого дерева і подав його мені. На ньому були вирізані письмена, які означали чи то слова, чи окремі літери»³. За описом ця грамота — типова берестяна табличка, однак прочитати напис на ній ще не вдалося. На думку вчених, це було давнє докирилівське письмо — черти і різні.

Та на особливу увагу заслуговує повідомлення перського історика кінця XII ст. Фахр ад-діна Мерверудді, який у своїй історико-генеалогічній праці використав свідчення давніших авторів, де говориться, між іншим, і про русько-хазарський алфавіт: «Хазари теж мають алфавіт, що вийшов з алфавіту русів. Одна народність візантійців, що живе коло них (хазарів), пише тим письмом; їх візантійці називають русами. Вони пишуть зліва направо. Букви не з'єднуються між собою. Всього букв 22»⁴.

Коментуючи цей уривок з Мерверуддієвого писання, А. Ю. Кримський підкреслював, що вчений перс «виписав цю звістку з якогось давнішого письменника десь так IX—X ст. (бо в XII ст. хазарської

¹ Сборник документов по истории СССР.— М., 1970.— Ч. 1.— С. 69.

² Истрин В. А. Возникновение и развитие письма.— М., 1965.— С. 444.

³ Там же.— С. 444.

⁴ Кримський А. Ю. Хазари // Центральна наукова бібліотека АН УРСР (відділ рукописів) — Ф. 4.— № 25492.— Арк. 392.