НАЦІОНАЛЬНИЙ ІСТОРИКО-ЕТНОГРАФІЧНИЙ
ЗАПОВІДНИК «ПЕРЕЯСЛАВ»

П Е Р Е Я С Л А В І К А

Наукові записки

Випуск 19 (21)

ПЕРЕЯСЛАВ – 2021

УДК 94(477)(08)
П 27

ПЕРЕЯСЛАВІКА: Наукові записки Національного історико-етнографічного заповідника «Переяслав»: зб. наук. ст. Переяслав (Київська обл.), 2021. Вип. 19 (21). 236 с.

Рецензенти: Молоткіна В.К., доктор історичних наук, професор; Ніколаєць Ю.О., доктор історичних наук, професор.

Редакційна колегія: Лукашевич О.М., кандидат історичних наук, доцент (головний редактор); Бова В.В., кандидат філософських наук, доцент; Бузян Г.М., Заслужений працівник культури України; Вовкодав В.О.; Вовкодав С.М.; Гайдаєнко І.В., кандидат історичних наук (відповідальний секретар); Губочкін М.П., кандидат історичних наук; Жам О.М. кандидат історичних наук; Іваненко А.О., кандидат історичних наук, старший науковий співробітник; Колибенко О.В., кандидат історичних наук, професор; Кузьменко А.В., кандидат історичних наук, старший науковий співробітник; Нагайко Т.Ю., кандидат історичних наук; Тетеря Д.А.; Ткаченко В.М., доктор історичних наук, старший науковий співробітник.
Міжнародна редакційна колегія: Мареш Т., доктор габілітований, професор (Польща).

Рекомендовано до друку Вченою радою Національного історико-етнографічного заповідника «Переяслав».

Збірник присвячено 70-річчю з дня народження Віри Петрівни Мельник – ветерана НІЕЗ «Переяслав», заслуженого працівника культури України, багаторічного заступника з наукової роботи генерального директора НІЕЗ «Переяслав», Героя України Михайла Івановича Сікорського.

Матеріали збірника висвітлюють ідеї національної державності в історії суспільно-політичної думки України; розвиток етнонаціональних відносин на території Наддніпрянщини; археологічні пам'ятки Переяславщини; історію Переяславського краю з найдавніших часів до наших днів; українську етнографію на сучасному етапі; проблеми вітчизняного музеєзнавства та пам'яткознавства.

Для істориків, археологів, музейних працівників, краєзнавців, аспірантів, студентів, усіх, кого цікавлять питання вітчизняної історії.

Зважаючи на свободу наукової творчості, редколегія бере до публікації й статті тих авторів, думки яких не в усьому поділяє.

ISSN (Online) 2710-2955
ISSN(Print) 2709-8281

©Національний історико-етнографічний
заповідник «Переяслав», 2021

АРХЕОЛОГІЯ, ІСТОРІЯ ТА МУЗЕЙНА СПРАВА ПЕРЕЯСЛАВЩИНИ

УДК 902.699:903.59:930.25(477)(092)

Юрій Писаренко
(Київ)

ПОХОВАННЯ КНЯЗЯ ВОЛОДИМИРА (1015 Р.). СУЧАСНІ ПОГЛЯДИ ТА МЕТОДОЛОГІЧНІ ПІДХОДИ

Стаття розглядає дискусійні моменти літописного повідомлення про так зване «потаїння» тіла князя Володимира, розмежовуючи два аспекти попередження небезпеки – ритуальний (обман душі небіжчика) і реальний (запобігання традиційним масовим грабункам у зв'язку зі смертю правителя). Критикується нещодавно запропонована точка зору, що абсолютизує вплив християнства на поведінку Володимира та його оточення.

Ключові слова: *князь Володимир, потаїння тіла, запобігання масовим грабункам, обман небіжчика.*

Останнім часом серед істориків спостерігається пожвавлення інтересу до проблеми незвичайного, як прийнято вважати, похорону князя Володимира Святославича (1015 р.) [37, с. 89]. У своїх роботах ми також неодноразово зверталися до цієї події [33–34]. Зокрема, ще 2006 р. на сторінках часопису «Ruthenica» запропонували нове тлумачення слів літопису «*Умре же на Берестовемь, и потаиша и, бе бо Святополк Кыеве*» [33]. Необізнаність деяких авторів з цими висновками або посилання на них без достатнього розуміння, дають нам привід ще раз повернутися до вказаної теми.

Отже, звернімося до літописної оповіді під 1015 р. У ній розповідається, що Володимир збирався у похід на Ярослава, але захворів. Слідом за цим Борису, котрий знаходився при батькові, він наказує виступити проти печенігів, які в цей час напали на Русь: *«… В ней же болести и скончася месяца иуля в 15 день. Умре же на Берестовемь, и потаиша и, бе бо Святополк Кыеве. Ночью же межю двема клетми проимавше помост, обертевше в ковер и, ужи свесиша на землю; взложьше и на сани, везъше поставиша и в святей Богородици, юже бе създал сам. Се же уведевъше людье, бе-щисла снидошася и плакашася по немь, боляре аки заступника их земли, убозии акы заступника и кормителя. И вложиша и в корсту мороморяну, схраниша тело его с плачемь, блаженаго князя»* [37, с. 89] (рис. 1).

Якщо коротко, то зміст наших попередніх висновків щодо аналізу цього епізоду полягає в наступному. Смислова багатошаровість, що спричинила певну туманність літописного повідомлення, вимагає його структурування. Насамперед, не зрозуміло, яким чином потаїння тіла померлого пов'язане з присутністю Святополка в Києві. Літописний контекст прихильності Володимира до Бориса й несприйняття Святополка, зазвичай, дозволяє дослідникам припускати, що наближені Володимира приховували смерть саме від Святополка, в інтересах Бориса. Згідно з цією ілюзорною думкою, мовляв, можна було приховати новину про смерть володаря від присутнього в Києві Святополка, сподіваючись дочекатися повернення з Переяславщини Бориса, який і мав посісти стіл батька (М. М. Карамзін) [19, с. 40]. Однак, при цьому нелогічним виглядає саме досить швидке перевезення тіла до Десятинної церкви – наступної ж ночі. По-перше, тим, хто приховував смерть, не вдалося б провести церемонію в Десятинній церкві потай від Святополка, по-друге, якщо вони насправді чекали на Бориса, то їм, навпаки, було вигідно якомога довше це поховання відкладати, аби Борис відразу ж міг зайняти стіл померлого. Крім того, літопис не замовчує права Святополка на престол як старшого сина, з чим не сперечається й сам Борис [37, с. 90].

Якщо ж припустити протилежне, – що потаїння смерті Володимира, у зв'язку з присутністю в Києві Святополка, мало на меті обстоювання саме його інтересів, то, насамперед, народжується думка, що Святополк намагався приховати батькову смерть від Бориса (Д. С. Ліхачов) [24, с. 356]. При цьому Святополк мав бути зацікавлений, аби

якнайшвидше поховати батька і зайняти його стіл. Однак певне зволікання з похороном усе ж було, хоча тривало усього лише до ночі. Затримка, насамперед, могла бути спричинена тим, що насправді Святополк знаходився не в Києві, а поблизу від нього. Скоріше за все, князь перебував у Вишгороді [56, с. 79–80; 30, с. 452–453; 47, с. 41], в ув'язненні, про яке згадує Тітмар Мерзебурзький (VII, 72 (52) – 73) [45, с. 162–163]. Згідно з Несторовим *«Читанням про свв. Бориса і Гліба»*, Святополк, дізнавшись про смерть батька, *«вседе на коня и скоро доиде Кыева града, и седе на столе отца своего»* [1, с. 7]. Саме до ночі Святополк мав встигнути приїхати до столиці. Можна, звісно, припустити, що як Борис, так і Святополк, кожен своїми прибічниками, були попереджені про критичний стан хворого батька заздалегідь, однак Борис був зв'язаний наказом Володимира боронити Київську землю і очікуванням наступу печенігів, тоді як Святополк, який, напевно, перебував у Вишгороді, у розумінні багатьох – як друзів, так і ворогів – об'єктивно був найближчим до місця вирішення питання безперервності влади. Адже, як зазначав І. Я. Фроянов, а згодом М. А. Бойцов, згідно з міжнародною, почасти давньоруською, практикою, після смерті володаря (церковного або світського), у період безвладдя, над столицею нависала загроза усенародного грабунку або т. з. сполiювання [53, с. 144–146; 6][5]. Таким чином, лише Святополк, якнайшвидше зайнявши Володимирів трон, міг захистити столицю від розорення. І, з огляду на це, саме приховування новини про смерть Володимира і його нічне транспортування до місця поховання, очевидно, мали завадити грабіжницьким ватагам зорганізуватися.

З формальної точки зору під визначення «потаїння» тіла підпадає не лише його перевезення до церкви вночі, але також його незвичний винос з палацу. Обидва відповідають атмосфері втаємниченості, заданій словами *«потаиша и»*. Однак, якщо нічне перевезення тіла померлого могло служити якнайдовшому приховуванню від киян смерті володаря, аби не допустити грабунку, то розбирання терему цілком відповідало міжнародному язичницькому звичаю, призначеному аби обманути мерця, запобігши поверненню його душі через традиційний вхід. У цьому випадку ми зверталися до класичної праці О. О. Котляревського по слов'янському поховальному обряду [22, с. 124, 219]. Висновок цього дослідника свого часу підтримав О. О. Шахматов: «*Никаких указаний на тайный вывоз тела Владимирова из Берестовского дворца в сообщенном отрывке усмотреть нельзя, ибо пролом помоста был сделан в исполнение известного погребального обряда»* [56, с. 68]. Більш розгорнуто ця поширена традиція виносу покійного через спеціальний пролом у стіні, у покрівлі або через прокоп під порогом, представлена у відомому дослідженні Д. М. Анучіна [3, с. 88–93]. Пізніше щодо світоглядного тлумачення обманного маневру з виносом тіла ми писали докладніше [34, с. 12–13]. Але вже у першій з робіт нами зазначалося: *«Не исключено, что сам автор летописной статьи 1015 г. не понимал, что на самом деле означала разборка хоромов, представляя, что эта мера входила в план авантюры по сокрытию тела Владимира. Таким образом «утайка», связанная с некими загробными силами, в тексте летописи накладывается на сокрытие иного рода – от какой-то вполне земной опасности»* [33, с. 247. – Прим. 9].

Незважаючи на те, що наша гіпотеза щодо тлумачення причини потаїння тіла Володимира, як запобігання сполiям, не лишилася непоміченою й навіть отримала підтримку [23, с. 7. – Прим. 3; 55, с. 216; 27, с. 261. – Прим. 385], деякі дослідники продовжують, по-перше, – пояснювати слова *«потаиша и»* саме як видалення тіла через спеціальний пролом, а по-друге, – розглядати ці дії в контексті конкуренції Бориса і Святополка, чим наслідують традицію В. М. Татіщева, М. М. Карамзіна, Є. Є. Голубинського [44, с. 70; 19, с. 140; 11, с. 61–62].

[5] М. А. Бойцов користується терміном «*сполирование»*, від лат.jus spolii – право частини духовенства на виморочне майно папи або іншого єпископа [6, с. 141]. Незважаючи на малоймовірність зв'язку усенародних грабунків з якимось юридичним інститутом, термін *«сполiювання»*, що сходить до лат. *spolio* – «знімати одяг, роздягати, обдирати, красти, позбавляти» [15, с. 948], цілком відповідає характеристиці безладу, який відбувався у місті аж до урочистого поховання володаря. У Давній Русі класичними прикладами таких ексцесів є пограбування дворів померлих не своєю смертю Юрія Долгорукого (1157) та його сина, Андрія Боголюбського (1175) [17, стб. 489, 592; 53, с. 144–145].

Питанню поховання Володимира був присвячений спеціальний семінар «Научно-учебной лаборатории медиевистических исследований» при «Высшей школе экономики» (22.05.2015), на якому була обговорена доповідь В. Я. Петрухіна «Погребение Владимира Святого» [58; 32][6]. У ній автор намагається підсилити колишні висновки О. О. Котляревського та Д. М. Анучіна, що незвичайний винос тіла мав запобігти поверненню небіжчика, гадаючи, що остерігалися саме вампіризму Володимира, причому, вбачає у такій оцінці володаря сучасниками, скоріше, політичну основу [58; 32, с. 63][7]. У пошуках паралелей автор згадує похорон скандинава Скаллагріма, якого вважали перевертнем, і задля виносу тіла якого була розібрана стіна. В якості нечистих, з народної точки зору, згадуються такі володарі з недоброю славою, як Святополк Окаянний, Іван Грозний, Лжедмитрій І, а також Петро І [32]. Щоправда, лише винос тіла останнього, як випливає зі свідчення Феофана Прокоповича, зовні нагадував вищезгаданий язичницький звичай, адже здійснювався через вікно, *«на реку зрящее»* [51, с. 29–30][8], до якого спеціально був прилаштований ґанок. Втім, автор уточнює, що до такого технічного рішення вдалися, *«понеже гроб, в нем же Монаршее лежало тело, от части широк был, ниже могл из палат обычными дверьми чинно изнесен быть»* [51, с. 29]. Однак, В. Я. Петрухін припускає, що народ, який називав Петра *«антихристом»*, міг сприймати це саме як похорон небезпечного мерця [32, с. 62].

Під час дискусії М. А. Бойцов звернув увагу, що всі випадки язичницьких похорон, ще наведені О. О. Котляревським, стосуються демонтажу стіни, тоді як розібрання помосту – явно вказує на горизонтальне перекриття, (що, власне, і зазначав Котляревський). Для обману душі покійника, на його думку, розібрання підлоги між поверхами – надбудованими одна над одною клітьми – сенсу не мало, адже все одно б передбачало використання для виносу тіла дверей[9], тому він пропонує інший варіант: очевидно, розбирали підлогу в критій галереї, яка з'єднувала дві кліті – окремі башти палацу, завдяки чому під цей пролом у підлозі переходу зручно було б підігнати сани для завантаження тіла [8].

Втім, М. А. Бойцов, взагалі, схиляється до думки, що демонтаж перекриттів жодного відношення до язичницького уявлення про потойбічні сили не мав, адже Володимир зображується літописцем як християнський святий, порівнюється із Костянтином, що, на думку автора, цілком має відповідати ставленню до нього наближених. Тому М. А. Бойцов

---

[6] Слід відразу ж відкинути думку О. О. Гіппіуса, який під час дискусії запропонував розуміння терміну *«потаиша»* не як утаїння факту смерті Володимира, а як процедуру спорядження мертвого тіла. Зазвичай щодо останнього використовувалися терміни: *спрятать, опрятать (покійного)* [58]. По-перше, ще Д. М. Анучін зазначав, що *«выражение «потаиша и» невольно вызывает сопоставление его с выражением «спрятавше», встречающимся позже весьма часто в летописи при описаниях похорон. <…>Нельзя ли предположить, что выражение «потаиша и» могло употребляться иногда в смысле «спрятавше» и что слова «бе бо Святополк Кыеве» были прибавлены уже впоследствии для объяснения утратившего свой прежний смысл выражения… Лингвисты доказывают однако, что слова «таити», «потаити» являются в славянских языках со значением – «скрывать» или в переносном отсюда (словенск. tajiti – leugnen), тогда как первоначальное значение п р я т а т и было «связывать»»* [3, с. 84]. У словнику Даля: *« с п р я т а т ь, убрать, сохранить; скрыть, схоронить, п о(у)т а и т ь. С п р я т а т ь, старин. – опрятать, обмыть, одеть, убрать»* [3, с. 84.– Прим. 6]. Причому, Д. М. Анучін підкреслює, що під *«спрятанием» («опрятанием»)* слід, очевидно, розуміти обертання та ув'язування тіла в килим, повстину, корзно (плащ) тощо, подібно до того, як про це говориться щодо кн. Володимира [3, с. 85]. По-друге, і це, мабуть, найголовніше, жоден з дослідників поховання Володимира зазвичай не звертається до тексту інших, ніж Лаврентіївський, списків літопису, де в зображенні похорону Володимира терміни *«потаити»* та *«опрятати»* чітко розрізняються. Так, в Іпатіївському: *«оумре же Володимиръ князь великыи на Берестовъмь, и п о т а и ш а и, бе бо Святополк в Кыеве. И нощью же межи клетми проимавше помост, в ковре о п р я т а в ш и и оужи свесиша и на землю и възложивъша и на сани и везоша и поставиша и в святеи Богородици церкви, юже бе сам создал»* [17, стб. 115]. Аналогічно у Радзивіловському: *«Нощью межи двема клетми проимавши помост, в ковре о п р я т а в ш и, свесиша оужи на землю, и възложиша на сани»* [38, с. 58].

[7] У звіті С. О. Яцик про семінар, на якому виступав В. Я. Петрухін, зокрема, знаходимо таке «підтвердження» незвичного виносу тіла Володимира, аби запобігти його вампіризму: *«Подобные предосторожности докладчик объяснил тем, что современники могли опасаться вампиризма князя Владимира (о неупокоенности которого говорит в том числе и его изображение в Радзивилловской летописи в положении сидя и с раскинутыми руками)»* [58]. Однак, наведена подвоєна мініатюра (арк. 82, зв.) насправді ілюструє смерть Святополка Окаянного. У другій частині зображена його могила-курган у розрізі (рис. 2). Втім, невідомо, чи насправді мініатюра згадувалася у доповіді В. Я. Петрухіна саме стосовно Володимира, а не Святополка. У будь-якому разі, у своїй статті В. Я. Петрухін про мініатюру не згадує [32].

[8] Адже саме по льоду Неви до церкви Петра і Павла мала пролягати остання путь імператора і його нещодавно померлої доньки, царівни Наталії [51].

[9] Порівн. Д. М. Анучин: *«Но спускание тела из верхнего этажа в нижний, через разобранный помост, не достигало бы сказанной цели, потому-что покойника все-таки пришлось бы выносить через двери и ворота, а через них он мог бы вернуться»* [3, с. 96].

приймає точку зору, – як бачили, не нову, – котра також пролунала в дискусії з вуст П. В. Лукіна, що ці маніпуляції з тілом, які, нібито, й складали сенс «потаїння», були пов'язані з невдалою спробою симпатиків Бориса, *«викравши»* небіжчика з палацу, провести похорон князя таємно від Святополка [8; 58]. У зображенні М. А. Бойцова, намагання бояр (прибічників Бориса) втаїти смерть князя, який помер на другому поверсі, від якихось людей (вочевидь, з партії Святополка), котрі причаїлися на першому, виглядає нереально, зокрема, враховуючи гучність процедури демонтажу перекриття: *«Но вот внутри здания, на первом этаже, и, видимо, в сенях или поблизости от них, скажем, в гриднице, днюют и ночуют какие-то люди, для которых воля даже ближних бояр – не указ, которые будут действовать самостоятельно и притом вразрез с боярскими планами, стоит им только узнать о кончине Владимира. Отчего боярам – вряд ли уж относящимся к робкому десятку – и приходится всерьез опасться тех, снизу, придумывая такие ухищрения, как разбор пола в переходе между «корпусами» посреди ночи, чтобы спустить на веревках тело князя, замотанное в ковер, прямо на сани»* [8]. Зауважимо, що М. А. Бойцов, очевидно, найбільш вдало пояснив, що розібрання конструкцій могло стосуватися підлоги галереї-переходу. Однак, із запереченням ритуального призначення цього руйнування і поверненням його в політичний контекст погодитися важко. Водночас, нагадаємо, що саме М. А. Бойцову, ми зобов'язані низкою робіт щодо сполювань померлих правителів[10], а також – щодо запобігання деяким з таких пограбувань, як це було після смерті Карла Великого (814 р.) [6, с. 182–189][11].

Увагу загадковому похорону Володимира у своїй новій книзі приділив О. Филипчук [52, с. 384–389]. Відкидаючи гротескну, на його погляд, думку В. Я. Петрухіна щодо того, що винос тіла князя через пролом являв собою давній ритуал, історик запозичує термін М. А. Бойцова – *«нічне викрадення тіла»*, *«крадіжка тіла»*, знову ж таки, маючи на увазі дії людей Бориса [52, с. 384, 385]. Втім, логічна неузгодженість зустрічається у автора вже на самому початку. Визнаючи у нашій гіпотезі щодо мети приховування смерті Володимира аби запобігти грабунку, *«деякі цілком раціональні складники»*, водночас, він пише: *«все ж мова про jus spolii у цьому випадку йти не може. Передусім через те, що не вистачало головного елемента для цього ритуалу під час вакууму влади, а саме – тіло покійного князя не було пограбоване. Якщо викрадачі* (тіла Володимира. – *Ю. П.*), *хоч би хто вони були та чиї інтереси представляли, хотіли лише уникнути сполій, то чому вони відразу повезли тіло до княжого храму в Києві?»* [52, с. 385–386]. Звісно, для усенародного пограбування не вистачало споглядання тіла, власне переконаності в тому, що князь помер[12], та ми й писали не про пограбування, а про запобігання йому, причому, не маючи на увазі химерний винос небіжчика

[10] Окрім вищезазначеної праці, слід додати його статтю «Вывихи времен» и сопротивление источников» [7] у контексті його дискусії з приводу смислу посмертних пограбувань володарів з А. Я. Гуревичем [13; 14].

[11] Під час московської дискусії був підданий сумніву весь традиційний, ще язичницький, арсенал атрибутів поховання, як то килим, у який загортали чи клали на нього покійника (В. Я. Петрухін), а також – сани. З приводу останніх А. Ю. Виноградов висловлює суперечливі думки. З одного боку, мовляв, сани – менш тряский транспорт, ніж віз. Він пригадує літописний епізод під 1194 р., коли князь Святослав Всеволодович, унаслідок хвороби ноги, змушений був пересуватися влітку саньми [17, стб. 679], відповідно, придворні Володимира могли видати пересування померлого князя за живого, хоча й хворого. Крім того, наближені, нібито, виявили князю особливу повагу, адже він за життя ніколи не пересувався возом [58]. Втім, зауваження Іпатіївського літопису, що Святослав *«ехаша лете на санех»* [17, стб. 679] говорить, скоріше, про виключення, ніж правило. Натомість при похоронах сани знаходили особливе застосування – на них не лише могли везти, але й нести покійника, ставити його на санях у церкві [3, с. 97–100 та ін.]. Ф. Вовк відзначив використання саней в українському поховальному обряді до XIX ст. включно [9, с. 326–329]. Сани при похованні не лише кн. Володимира, але також його синів Бориса та Гліба, зображені на мініатюрах «Сказання про свв. Бориса та Гліба» у Сільвестровському збірнику XIV ст. Причому, тіло Бориса в санях переносять [43, с. 56–57, 79, 128; 3, с. 95–98] (рис. 3, 4). Відомі слова Мономаха у «Повчанні»: *«Седя на санех, помыслих в души своей…»* [37, с. 153] явно натякають на його вік, близький до смерті. Приклади транспортування тіла князя на санях у незимову пору зустрічаємо у випадках Ізяслава Ярославича (загинув 3 жовтня 1078 р.) [37, с. 133] та його сина, Святополка Ізяславича (помер 16 квітня 1113 р.) [37, с. 196; 26, с. 142–143]. Отже, й щодо транспортування тіла кн. Володимира найлогічніше припустити, що перевіз на санях – не просто виявлення честі, а саме атрибут поховального ритуалу. Попри це, Д. М. Анучін також продемонстрував, що сани були поширеним транспортом для урочистих виїздів великих князів, царів і найвищого духовенства у незимову пору на території Московії допетровської доби, зокрема вони застосовувалися під час великокнязівських весіль [3, с. 114 й далі]. Можливо, сани, загалом, виступали ритуальним засобом пересування. Не виключений і чинник бездоріжжя [3, с. 124]. Разом із В. Я. Петрухіним, насиченість ритуалу похорону Володимира магічним смислом зазначали Ф. Б. Успенський і О. В. Назаренко, тоді як із протилежною точкою зору виступили М. А. Бойцов, П. С. Стефанович та А. Ю. Виноградов [58].

[12] Щодо важливості для народу бачити володаря, чи живого чи мертвого, див., наприклад: [34; 36].

з палацу. Крім того, тіло перевезли в Десятинну церкву не відразу, як Володимир помер, а лише із настанням ночі, до того ж, коли Святополк був уже в Києві. Нижче О. Филипчук зазначає: *«Якщо люди Бориса викрали тіло покійного князя і перенесли його до храму св. Климента, щоб дочекатися на прихід Бориса, вони, здається, сподівалися на те, що Святополк й надалі перебуватиме у в'язниці. Однак його звільнення вночі чи вранці 16 липня сплутало всі плани «людей Бориса»* [52, с. 388]. Але, повторимо, що у перевезенні гаданими прихильниками Бориса тіла Володимира до церкви, за відсутності самого Бориса, який відразу ж мав би посісти стіл, ніякої логіки не було б. Якби події розгорталися саме таким чином, то Святополк, по поверненні з в'язниці, застав би в Києві цілковиту руїну. Лише відсутність жодної перерви у владі могла зберегти столицю від розорення. Протилежний випадок знаходимо під 1113 р., коли після смерті Святополка Ізяславича, незважаючи на те, що він був уже похований, а його вдова роздала виключно щедру милостиню, зволікання Володимира Мономаха із зайняттям великокнязівського столу призвело до того, що кияни не втрималися від грабунку двору тисяцького Путяти, а крім того – жидів [37, с. 196].

Отже, тлумачення вищезгаданими авторами слів літопису *«потаиша и»* зводяться до того, що нібито йдеться про видалення Володимирова тіла з палацу через розібраний помост. Щоправда, В. Я. Петрухін вбачав у цьому певний ритуал, тоді як М. А. Бойцов та О. Филипчук – складову інтриги Борисових людей.

Нещодавно тема поховання князя Володимира зацікавила В. Арістова [4]. Автор зазначає, що: 1) особливі технічні подробиці з розбором перекриття невідомі в інших описах похорон князів у Давній Русі; 2) саме це технічне заплутування слідів всередині палацу було тим самим потаїнням – *«потаиша и»*, яке відбулося у зв'язку з присутністю Святополка у Києві, та було здійснене або внаслідок страху перед Святополком, або, навпаки, – ним самим санкціоноване; 3) *«Водночас хроніка описує цілком звичне транспортування тіла на санях з Берестового до Києва і встановлення у Десятинній церкві, після чого безліч людей зійшлася, щоб оплакати померлого. Отже, текст містить логічну суперечність: якщо хотіли приховати смерть, чому тіло повезли до головного храму міста? Так само нічого конспірологічного насправді немає у нестандартному інженерному виносі тіла з приміщення»* [4, с. 269].

Заперечуючи тезу щодо звичайності транспортування, зазначимо, що по-перше воно відбувалося вночі, по-друге – влітку на санях. Нічне перевезення, як ми вже зазначали, може вважатися елементом приховування від потенційних мородерів, а транспортування на санях підкреслює наслідування старого язичницького звичаю, котрий обов'язково повторювався під час багатьох інших похорон, чи то князів київської доби, чи то пізніше – великих московських князів, царів [3], або й – звичайних осіб, як це спостерігалося на землях України [9, с. 326–329].

Щодо приховування тіла правителя – а саме останнє, згідно з європейською практикою, піддавалося небезпеці грабунку, як і палац володаря, а також – усе місто [6], – то у випадку Володимира воно тривало лише до ночі, до порогу Десятинної церкви, в якій вирішувалася проблема спадкоємності влади. Процедура поховання старого князя – прихід до влади нового – були стадіями двоєдиної церемонії оновлення влади. Крім того, ймовірно, що многолюдність поховання Володимира у Десятинній церкві пізнішим літописцем була перебільшена, виходячи з високого статусу небіжчика.

Далі – ще кілька необхідних цитат замітки В. Арістова: *«За інтерпретацією Юрія Писаренка, дійство на Берестовому мало в основі слов'янський язичницький обряд виносу тіла небіжчика не через двері, а в інший спосіб, аби смерть не повернулася тією ж дорогою. Соціально-культурною причиною «таємного поховання» дослідник вважає страх київської верхівки перед ритуальним розграбуванням двору князя, яке неодмінно би сталося за умов відкритого оголошення новини про смерть Володимира. Подібним чином підійшов до тлумачення цього повідомлення ПВЛ і Володимир Петрухін. На думку вченого, незвичний спосіб поховання князя слід пояснювати страхом оточення перед «незадоволеним» мерцем, що може турбувати живих після смерті»* [4, с. 269].

Однак, наша стаття у часопису «Ruthenica» майже не приділяє уваги самому виносу тіла – для нас це технічний момент, язичницька належність якого не викликає сумнівів. Головна мета і новизна тієї статті у показі вірогідної мети зовсім недовгого приховування смерті Володимира – запобігти сполюванню. Натомість В. Арістов ледь не зводить суть нашої роботи до епізоду з розібранням перекриття, штучно поєднуючи висновки автора цих рядків і В. Я. Петрухіна: *«Однак, запропонований Писаренком і Петрухіним пояснювальний контекст не можна вважати цілком коректним. За логікою дослідників, ми повинні розглядати подію початку XI ст. у світлі модерних етнографічних спостережень. Це є методологічно слабким рішенням. І не тільки тому, що це означає порівнювати дуже віддалені у часі феномени. Хибним видається самий підхід (що увійшов у стійку традицію в історіографії) – шукати аналоги давньоруських князівських практик у звичаях слов'янського селянства.*

Неймовірно, щоб Володимир і його руське оточення брали зразки своєї поведінки від того населення, яке вони ще активно продавали як рабів, обкладали даниною та експлуатували, розбудовуючи Руську Землю. Погляди київської верхівки початку XI ст. було спрямовано в бік християнської Візантії. І саме там – у візантійських імперських ритуалах і християнських священних книгах – слід шукати взірці й витоки практик києворуських неофітів» [4, с. 269–270].

Перед тим, як заперечити В. Арістову щодо абсолютизації ним християнського впливу на повсякденну поведінку новонавернених християн Русі, зокрема, й самого Володимира, усе ж, надамо слово автору щодо тлумачення літописної передачі берестовського ритуалу виносу тіла князя. Отже, шукаючи прецеденти обряду 1015 р. у галузі християнства, В. Арістов, як йому здається, знаходить аналог у тексті Євангелія від Марка, а саме у розповіді про зцілення Христом розслабленого [*Мр.* 2: 4]: *«Читач або, точніше, слухач Євангельської оповіді початку XI ст.*[13] *дізнавався, що зцілення Христом безнадійного хворого відбулося після того, як під ложем нещасного розібрали підлогу і звісили його додолу. На Берестовому зімітували євангельську сцену: «проимавше помост, обертевше в ковер и оужи свесиша на землю»* [4, с. 270]. Втім В. Арістов розуміє, що якби йшлося про маніпуляції з тілом померлого Володимира, то наслідування зазначеного епізоду Євангелія ніякого сенсу не мало б. Тому він припускає, що насправді розібрання помосту та опускання тіла відбувалося з іще живим князем[14], що мало б ставити за мету зцілити князя, відтворюючи епізод священної історії. *«Але дива не сталося.* – Констатує автор.– *Невдовзі Володимир помер, а пам'ять сплутала послідовність подій. У такому вигляді епізод смерті Володимира міг дійти до автора ПВЛ, котрий не знайшов нічого кращого за те, щоб раціоналізувати незвичну процедуру з опусканням тіла як спробу приховати смерть князя»* [4, с. 270].

У спробах знайти підтвердження такій гадці автора нам спадають на думку різні варіанти, адже, поза сумнівом, наближені Володимира робили все від них залежне, лікуючи князя, а згодом полегшуючи страждання помираючого. Тому пригадуємо міфологічні та фольклорні відомості про те, що Мати-земля нібито здатна надавати сил, зцілювати [42, с. 269]. Зокрема, як зазначав О. М. Афанасьєв, *«русские богатыри набираются силы-крепости, упадая на мать-сыру землю»* [5, с. 678]. При більш негативному розвиткові подій помираючих клали на землю, аби полегшити їм страждання. Так у Т. Г. Шевченка в поемі «Відьма» (1847) щодо важко помираючого пана читаємо:

«Уже його, лукавого,
Сакраментовали[15]*,*
Клали долі на соломі,
І стелю знімали,
Не вмирає… І лікарі
Нічого не вдіють!..» [57, с. 365][16].

[13] Автор посилається на текст Остромирового Євангелія 1056–1057 рр. [4, с. 271].
[14] Хоча, така деталь, як загоротання в килим, уже це заперечує.
[15] Причастили.
[16] Чи не подібне розбирання даху зустрічаємо у «Слові о полку Ігоревім»: *«Уже дьскы без кнеса в моем тереме златовръсем»* [40, с. 38]. Згідно з О. О. Котляревським, *«в современном быту, когда умирающий долго томится, то, чтобы помочь душе*

«Если больной труден и умереть не может, его спускали на пол (у крестьян прежде земляной). Теперь постилают солому», – передавав М. М. Гальковський [42, с. 271. – Прим. 1].

Однак, натомість, уважно вчитаємося у розповідь апостола Марка *Глава 2,* про чудеса зцілення Христом у місті Капернаумі. По поверненні до Капернауму, Ісус знаходився у будинку. *«2. Тотчас собрались многие, так-что уже и у дверей не было места; и Он говорил им слово. 3. И пришли к Нему с расслабленным, которого несли четверо; 4. и, не имея возможности приблизиться к Нему за многолюдством, раскрыли кровлю дома, где Он находился, и, прокопавши ее, спустили постель, на которой лежал расслабленный».* Далі, після невеличкої проповіді, Ісус велить розлабленому встати: *«11. тебе говорю: встань, возьми постель твою и иди в дом твой»*, що той відразу й виконав [*Мр.* 2: 2–12]. Отже, насправді, йшлося не про демонтаж підлоги під ложем хворого в його власній домівці, а про вимушене руйнування даху будинку, в якому перебував цілитель, Христос, а недужого до нього принесли на власній постілі, й спустили через пролом у даху. Натовп немічних і цікавих був такий, що дверима до приміщення годі було й потрапити. Покрівля житла могла виявитися більш доступною для почту хворого, якщо була пласкою, а житло, наприклад, гніздилося на якомусь схилі, і на дах можна було дістатися з верхньої тераси. Або ж, оминувши загороджений натовпом вхід у дім, прийшлося вибиратися на дах драбиною. Згідно з сучасною реконструкцією будинку апостола Петра у Капернаумі, який також відвідував Христос, саме пласкі покрівлі мали житла у цій місцевості (рис. 5). Отже, пошуки буквальної відповідності літописного зображення давньоруських історичних подій Євангелію іноді призводять до курйозів.

Помилковість тлумачення незвичного виносу тіла Володимира за допомогою випадкового євангельського фрагменту, на нашу думку, не вичерпує потреби відреагувати на вищенаведені принципові методологічні зауваження В. Арістова, який заперечує пошук аналогій давньоруських князівських практик у слов'янських народних звичаях, наполягаючи на їх суто християнському походженні.

Здавалося б, з часів видання двотомника М. М. Гальковського «Борьба христианства с остатками язычества в Древней Руси» (1913, 1916 рр.) [10], другий том якого цілком присвячений публікації слів і повчань проти язичництва, не має навіть поставати питання про те, наскільки довго, з точки зору церковників, давньоруське населення опиралося прийняттю християнства. Щодо поширеної тези про відірваність правлячої верхівки від решти суспільства, то, з нашої точки зору, не можна абсолютизувати як соціальної, так і ментальної дистанції, оскільки в такому випадку влада не могла б уважатися легітимною [зрівн.: 53, с. 149]. Отже, між суспільними верствами мала існувати якась спільна мова, зворотній зв'язок[17].

Те, що спільною залишалася ментальність, засвідчує, зокрема, раніше розібраний нами приклад, згідно зі словом 28 Києво-Печерського Патерика «О святем Григории Чюдотворци», коли дружина князя Ростислава Всеволодовича, що напередодні походу на половців прямувала до Печерського монастиря *«молитвы ради и благословениа»*, випадково зустрівши дорогою старця Григорія, вступає з ним у суперечку і, зрештою, вбиває (1093 р.). Ми зосереджували увагу не лише на тому, що чернець передрік війську скору загибель у воді (що незабаром і здійснилося), а насамперед – на тому, що, ще здалеку побачивши ченця, дружинники *«начаша ругатися ему, метающе словеса срамнаа»* [2, с. 137]. Як ми показали, така їхня поведінка була зумовлена тим, що несподівана зустріч із представником християнського духовенства вважалася в народі однією з недобрих прикмет [35]. Це засвідчують як літописні статті під 1068 р. [37, с. 114 ; 31, с. 95], так і «Слово учительно показует о веровавших в стречу и в чех» за рукописом XVI–XVII ст.: *«… Дух Святый*

его выйти из тела, считают нужным приподнять в потолке матицу; (отсюда и народн. примета – матица трещит, кто-нибудь умрет)» [22, с. 124–125].

[17] Про тісний зв'язок княжої влади, саме взірця епохи Володимира, із селянським середовищем свідчить, зокрема, те, що східнослов'янське весілля, зазвичай, розігрувалося як князівське [25, с. 52; 37-а, с. 276], отже, у народному сприйнятті князівської влади була якась ідея, що відігравала роль у продовженні роду. Тож, звісно, аби легітимізуватися (не все ж вдаватися до позаекономічного примусу), князь мав відповідати певним очікуванням народу.

действует во священницех и в дьяконех и во мнишеском чину и во братии христове, рекше в нищих: такии бо чини от Бога все благословении суть. Мы же тех всех чинов на встрече гнушаемся, и отвращаемся от них, и укоряем их на первой встрече и поносим их в то время на пути многим поношением» [10, с. 307 (Т. 2)]. Очевидно, що забобони щодо зустрічі представників духовенства згаданими текстами викриваються як пережитки язичництва. Наведений нами «рецидив» поганства через 105 років після Володимирового охрещення Русі стосувався саме князя та його оточення.

В. Арістов наводить ще два приклади, як йому здається, спрощеного наслідування Володимиром християнського віровчення. Так, він посилається на повідомлення Тітмара Мерзебурзького: *«Названный король носил на бедрах перевязь, чтобы еще больше увеличить врожденную порочность»* (VII, 74) [45, с. 163]. Але, сучасний автор чомусь вважає, що в цьому сюжеті *«відбилося наївно-буквалістичне ставлення Володимира і його русів до євангельських повчань. У цьому випадку заклик підперезати чресла* [*Лк.* 12:35] *князь втілив прямолінійно, що, напевно, дало привід до поширення не цілком пристойних пліток (які дійшли до Тітмара)»* [4, с. 271]. Цей висновок дивує, враховуючи продовження думки Тітмара: *«Но Христос, учитель нашего спасения, велел препоясывать наши полные сладострастия чресла для воздержания, а не ради какого-то возбуждения»* (VII, 74) [45, с. 163][18]. Очевидно, якби Володимирів пояс наслідував саме християнські взірці, то інформатор Тітмара[19] знав би про це або, принаймні, здогадувався. Отже, незважаючи на існування християнської символічної практики носіння поясів, особливо, серед ченців [18],[20] пояс Володимира, про який пише Тітмар, скоріше за все, дійсно, відповідав ще язичницькій традиції. Згідно з висновком М. І. Толстого, *«глубинная семантика пояса заключается в «силе», прежде всего в «силе рождающей. детородной». Как частное проявление этой силы выступает «мужская сила», «сила зарождающая», а как социальное проявление этого смысла – «сила власти», «сила старшинства» (в семье, в общине, роде и т.д.)»* [48, с. 111]. До правоти Тітмара, який приписував поясу Володимира саме «гріховне», тобто язичницьке, значення, схиляє повідомлення літопису під 980 р. про утримування Володимиром чисельного гарему [37, с. 57]. Можна погодитись із О. Є. Мусіним, що насправді така практика, очевидно, була пов'язана не стільки з вродженою розпусністю цього володаря, скільки з необхідним, в очах підвладного населення, повсякчасним доведенням архаїчним правителем своєї вітальності, життєдайності, яка нібито магічно впливала на достаток звичайних людей [29, с. 182–183; див.: 54, с. 17–18, 92, 255 та ін.][21].

Як зазначає Тітмар, «порочна» практика підперезання Володимира передувала його спасінню, завдяки почутій від проповідників оповіді про *запалені світильники* [*Лк.* 12] і старанному жертвуванню щедрої милостині (VII, 74) [45, с. 163]. Щодо суто християнської належності цієї милостині із Тітмаром[22] солідарний В. Арістов, хоча із уточненням, що *«Володимиром рухало не справжнє християнське милосердя, а бажання заслужити прихильність нового Бога і особисте спасіння через формальне виконання окремих приписів Біблії»* [4, с. 271]. Однак, у подібне бажання Володимира догодити новому Богові повірити складно, пам'ятаючи його абсолютно прагматичний підхід до вибору віри. Водночас, вже І. Я. Фроянов висловлював сумніви у тому, що князівські пожертви носили саме християнський характер, пов'язуючи їх зі звичаями докласового суспільства. З приводу

---

[18] Щоправда, сам Тітмар не зовсім точний, оскільки текст Луки 12: 35: *«Да будут чресла ваши препоясаны и светильники горящи»*, з очевидністю, говорить не про смиріння плоті, а про необхідність християнину бути одягненим і в освітленому житлі (про *світильники*, згідно з Євангелієм, Тітмар згадує нижче), аби знаходитись у готовності будь-якої миті зустріти Спасителя. Звісно, що це, очевидно, символ готовності повною мірою «осягнути віровчення», прийняти Христа.

[19] Згідно з О. Є. Мусіним, інформатором Тітмара, скоріше за все, був Бруно Квердфуртський [29, с. 171–172].

[20] Так, згідно твору «Два правила монахам» за Устюзькою Кормчою XIII ст., *«аще чернець распоясався ляжет, да поклониться 50 (раз)»* або ж: *«чернець аще ядый или объядаяся, пояса ослабить, то яко блоуд створил есть»* [41, с. 34].

[21] Втім, стосовно поясу Володимира, сам О. Є. Мусін дотримується іншого тлумачення, вважаючи що може йтися про візантійський шлюбний пояс, пов'язаний із любовною магією. Однак, наявність на таких поясах іконографічних сюжетів, у тому числі, із зображенням двунадесятих свят [29, с. 188–189], скоріше за все, сприйняття цього аксесуару як гріховного, заперечує.

[22] Про щедрість Володимира див. також «Повість временних літ»: [37, с. 86].

літописного зображення щедрот Володимира [37, с. 86], він зауважує, що літописець *«отходит от исторической правды и выводит Владимира неким просвещенным неофитом, охваченным чувством нищелюбия, согревающего бедный и убогий люд. Перед нами явная стилизация, исполненная в духе христианского вероучения»* [53, с. 141]. А. Я. Гуревич, розкриваючи смисл дарувань у варварському суспільстві, із залученням давньоісландського тексту «Промови Високого» (під яким розуміється бог Одін), писав: *«щедрость – залог жизненного преуспеяния и общественного уважения, скупость же губит людей, ставит их вне человеческих отношений*:

Щедрые, смелые
счастливы в жизни,
заботы не знают;
а трус, тот всегда
спасаться готов,
как скупец от подарка (78, 19).

Щедрость, смелость и счастье идут рядом так же естественно, как трусость и скупость. ...Скупец боится подарка и уклоняется от него, зная, что необходимо сделать ответный дар. Человек, ничего не дарящий другим, рискует своим благополучием:

...кольцо подари,
не то пожеланья
плохие получишь (78, 27)» [12, с. 237].

На нашу думку, виходячи з народних очікувань від володаря, як першоджерела достатку, його щедрість мала бути пов'язана з його вітальністю, періодичні дари підтверджували його сприятливість щодо матеріального процвітання населення[23]. Очевидно, на найвищому сакральному рівні це дорівнювалося функції «предка князів» Сонця-Дажбога [37, с. 198; 40, с. 34, 35; 46, с. 58. – Прим. 55]. Паралеллю може слугувати уявлення про Сонце у давньогрецькій традиції, де один із його епітетів – *Полідор*, «багатий дарами» – є також ім'ям діда Едіпа [16, с. 38]. Напевно, християнство лише успадкувало архаїчну традицію щедрості, вклавши у неї зміст самообмеження, самозречення та любові до ближнього.

Щедрість правителя не мала перериватися навіть із його смертю. Згідно з І. Я. Фрояновим, одним із пояснень масових грабунків майна померлих вождів є те, що, в розумінні архаїчних суспільств, усе добро володаря апріорі вважалося народним [53, с. 144–145]. Ми б додали, що, згідно з давнім світоглядом, будь-яке благо було суспільним, і той, у чиїх руках воно тимчасово опинялося, мав ним ділитися або його повертати. Згадані посмертні пограбування, очевидно, й могли відігравати роль компенсації неотриманих дарунків. Невипадково, за звичаями індіанців-конярів, общинники, які кидалися привласнювати майно померлого багатого співплемінника, зазвичай більш нещадно розкрадали табуни скупих багатіїв [53, с. 145; 2-а, с. 266]. Скупість, так само як і смерть, суперечила вітальності, яка асоціювалася із суспільним розподілом добра – причастям. Очевидно, коли правитель помирав – «Сонце згасало», – то розкрадання його майна мало ніби відновити порушену вітальність[24].

Звісно, що наближені до трону могли намагатися уникнути таких грабунків, натомість компенсуючи їх щедрою милостинею. Так, прийшовши до влади, Святополк, за традицією, *«созвав люди, нача даяти овем корзна, а другым кунами, и роздая множьство»* [37, с. 95]. Цікаво, що, уникнувши стихійного розграбування статків Карла Великого (814), його син Людовік так само цивілізовано, згідно волі батька, роздав усе, призначене покійним для пожертви майно [6, с. 187–188]. Це нагадує, як у тих самих індіанців альтернативою грабунку майна померлого співплемінника було роздавання його добра старшим сином [2-а, с. 266].

---

[23] Згідно з Р. Каюа, кожен монарх *«містить у собі святу силу, яка творить процвітання й підтримує світовий порядок. Він гарантує регулярність пір року, родючість землі та плідність жінок. Властивість крові, яку він проливає, забезпечує щорічну репродукцію їстивних видів»* [20, с. 118].

[24] Особливо, як ми писали, це мало бути пов'язане з функцією очей (*«кормилиц»*) володаря, які з його смертю згасали [36, с. 214].

У наш час складно відрізнити, чи передсмертні дарунки самого князя[25] або компенсація-відвернення ймовірних грабунків пов'язані з християнством (в якості пожертв «на помин душі») або ще з язичництвом. Із таким загадковим випадком зустрічаємося у літописній статті 1115 р., у зв'язку з вишгородським перенесенням тіл свв. Бориса і Гліба до нової кам'яної церкви, що відбулося, як і попереднє (1072 р.), 2 травня. Коли поховальна процесія, за участі князів Володимира Мономаха та Давида й Олега Святославичів, почала тягти на *«возилах»* (санях) раку Борисову, присутній люд став напирати, *«яко страшно бяше видити народа множество»*, й навіть зламав огорожу. *«И повеле Володимер, режючи паволокы, орници, бель, розметати народу, ов же сребреникы метати людем, силно налегшим, а быша легко внесли в церковь и поставиша раку среде церкви, и идоша по Глеба. Тем же образом и сего привезоша, и поставиша у брата»* [37, с. 199]. Звісно ж, усі згадані цінності опинилися під рукою князівських слуг не випадково, а були заготовлені заздалегідь. І очевидно, якби не розуміння князями, що все це має бути вчасно роздане, натовп, скоріше за все, розібрав би тіла святих на реліквії. Принаймні, схожий випадок мав місце у 1147 р., коли якимись *«благовернимы»* людьми розбиралися на *«спасение себе и на исцеление»* кров і шматки одягу розтерзаного киянами і покинутого на київському Подолі Ігоря Ольговича, давно відстороненого від влади, але названого літописцем володарем *«царського і священного тіла»* [17, стб. 352–353].

У зв'язку з відверненим пограбуванням тіл Бориса і Гліба 1115 р., задаємося питаннями: чи це міг бути грабунок задля збагачення? Напевно,– ні, бо «жага втамовувалася» фрагментарним здобутком клаптиків тканини, окремих монет тощо – скоріше за все, в якості своєрідних амулетів[26]. Якщо це було полювання за реліквіями від «хвороб і напастей», то чи відрізнялося народне розуміння цілющої святості тіл Бориса і Гліба від «святості» решти померлих правителів, яких також могли грабувати? Вочевидь, перепоховання святих мощей було не таким частим явищем, як похорон звичайного володаря. Перенесення мощей Бориса і Гліба 1072 та 1115 рр., з інтервалом у 43 роки, навряд чи виробили свої, окремі форми сприйняття-поведінки. Водночас, привертає увагу і те, що натовп вдовольнився власне частками абстрактного князівського майна, а не реліквіями, що співторкалися з мертвими тілами. Очевидно, відчуваючи певну ніяковість від такої, нехристиянської поведінки тих, хто начебто прийшов вшанувати святих, автор «Сказання чудес свв. страстотерпців Романа і Давида» поспішає зробити «уточнення», що на обманний маневр з боку князів піддалася лише частка натовпу: *«и узревше* (багатства. – Ю. П.)*, людие тамо обратиша ся, а друзии то оставивъше, к святыма ракама течаху, да быша достоини были прикоснути ся»* [50, с. 70][27]. Отже, скоріше за все, ймовірне, але відвернене, народне пограбування тіл Бориса і Гліба ще не передбачало їхньої святості власне у християнському сенсі, а базувалося на специфічному, язичницькому сприйнятті непохованого правителя, або й, навіть, самої атмосфери «перехідного обряду» як концентрованого осереддя суспільного блага, котре мало залишитися колективові[28]. Не випадково В. М. Топоров дійшов висновку, що на Русі християнське

---

[25] Такий приклад дає, зокрема, тотальна пожертва своїх статків тяжкохворим Володимиром Васильковичем (під 1288 р.): *«и розда оубогым имение свое, все золото и серебро, и камение дорогое, и поясы золотыи отца своего и серебрянье, и свое, иже бяше по отци своемь стяжал, все розда. И блюда великаа серебрянаа и коубькы золотые и серебряные сам перед своима очима поби и полья в гривны, и мониста великаа золотая бабы своеи и матери своеи все полья и розъсла милостыню по всеи земли, и стада роздая оубогым людемь, у кого то конии нетоуть...»* [17, стб. 914; 53, с. 144].

[26] Очевидно, саме роздані при урочистостях монети могли використовувати в якості талісманів. Напевно, один із них автор, разом із колегами, спостерігав під час археологічних розкопок курганного могильника у Китаєвому, під Києвом 1987 р. Одне із т. зв. впускних поховань у кургані (поховання № 1) належало дитині 5–6 років. У районі шиї, разом із скляною намистиною, було знайдено просвердлений, потертий від носіння, срібник Володимира. Поховання датувалося не пізніше 1-ої чверті XI ст. [28, с. 154].

[27] Щодо цілющих властивостей мощей Бориса і Гліба, то їхній чималий перелік «Сказанням чудес», практично, нівелюється невдалою спробою лікування, за їхньою допомогою, Святослава Ярославича 1072 р.: *«и дрьжащю святааго* (Гліба. – Ю. П.) *руку, прилагааше к вредоу, имь же боляше на шии, и к очима, и к темени»* [50, с. 62–63]. Менше з тим, 1076 р. князь помирає саме від *«резанья желве»* [37, с. 306, 307].

[28] З огляду на це є показовим спостереження М. А. Бойцова, що володарі грабувалися не лише при залишенні ними цього світу, але й при обранні на посаду [6, с. 161, 167, 170, 182]. Відповідно, саме як відвернене пограбування, але вже при інтронізації, може сприйматися наступний приклад, наведений Козьмою Празьким під 1037 р. Коли новий чеський князь Бржетислав прямував до престолу, *«как всегда это делают при избрании князя, через ограду верхнего дворца народу бросили*

розуміння святості (слав. **svęt-*) тісно зливалося з язичницьким, котре позначало «життєву силу, зростання, плодючість» [49, с. 40, 42]. На думку ж Б. О. Рибакова, навіть дата перенесення мощей 1072 р. – 2 травня – була спеціально приуроченою до язичницького свята появи сходів яровини – пшениці та ячменю. Особливий зв'язок християнських мучеників із вітальністю, очевидно, підкреслює також традиційний орнаментально-рослинний супровід іконографії Бориса і Гліба [39, с. 670–674].

ДЖЕРЕЛА ТА ЛІТЕРАТУРА

1. Абрамович Д. И. Жития святых мучеников Бориса и Глеба и службы им. Подготовил к печати Д. И. Абрамович. Петроград. *Памятники древнерусской л-ры.* 1916. Вып. 2.
2. Абрамович Д. І. Києво-Печерський патерик. Репринтне видання. Київ, 1991.

2-а. Аверкиева Ю. П. Индейцы Северной Америки. Москва, 1974.

3. Анучин Д. Н. Сани, ладья и кони, как принадлежности похоронного обряда. Древности. *Труды Имп. Московск. Археол. об-ва.* Москва, 1890. Т. 14.
4. Арістов В. Смерть Володимира Великого і зцілення розслабленого. *Ruthenica*. Київ, 2019. XV. с. 269–272.
5. Афанасьев А. Поэтические воззрения славян на природу: В 3-х т. Москва, 1994. Т. 2.
6. Бойцов М. А. Ограбление мертвых государей как всеобщее увлечение. Казус 2002. Индивидуальное и уникальное в истории / под ред. Ю. Л. Бессмертного и М. А. Бойцова. Москва. 2002. Вып. 4. с. 137–201.
7. Бойцов М. А. «Вывихи времен» и сопротивление источников. Ответ А. Я. Гуревичу. Одиссей. *Человек в истории*. Москва, 2003. с. 241–250.
8. Бойцов М. А. Ночная кража тела Владимира: не ритуал, а политическая интрига? (Вдогонку дискуссии). Академическая дискуссия на тему «Святость и культ святых в христианской культуре Запада и Востока Европы (4): Становление культов святых князей в Киевской Руси» 24.05.2015. 2015. URL: https://medieval.hse.ru/news/150190807.html. (Дата звернення: 26.08.2021).
9. Вовк Хв. Сані в похоронному ритуалі на Україні. Вовк Хв. *Студії з української етнографії та антропології.* Київ, 1995. с. 324–335.
10. Гальковский Н. М. Борьба христианства с остатками язычества в Древней Руси. Тома первый, второй. Репринтное издание. Москва, 2000.
11. Голубинский Е. О погрешительности одного места в нашей первоначальной летописи, остающейся незамеченною. *Известия Отделения Русского языка и словесности Имп. АН. Тома IX-го Кн. 2.* Санкт-Петербург, 1904. с. 60–62.
12. Гуревич А. Я. Категории средневековой культуры. Москва, 1972.
13. Гуревич А. Я. «Время вывихнулось»: поругание умершего правителя. *Одиссей. Человек в истории.* 2003. Москва, 2003. с. 221–241.
14. Гуревич, А. Я. 2003-а. Конец Света или карнавал? Ответ М. А. Бойцову. *Одиссей. Человек в истории.* 2003. Москва, с. 250–255.
15. Дворецкий И. Х. Латинско-русский словарь. Москва, 1976.
16. Драгоманов М. Слов'янські перерібки Еділової історії. *Наукове товариство ім. Шевченка. Зб. Філолог. секції (Розвідки М. Драгоманова).* Львів, 1907. Т. IV. с. 1–116.
17. Ипатьевская летопись. *Полное собрание русских летописей*. 2-е изд. Москва, 2001. Т. 2.
18. Кабанец Е. П. К вопросу о символике древнерусских монашеских поясов с тисненными изображениями**.** Праці науково-дослідного інституту пам'яткоохоронних досліджень. 8. Київ, 2013. с. 229–238.
19. Карамзин М. Н. История Государства Российского Изд. 5-е. В 3-х кн. Санкт-Петербург, 1842. Т. 1. Кн. 1 (ТТ. 1-4).
20. Каюа Р. Людина та сакральне. Київ, 2003.

10 тысяч или больше монет; это сделали для того, чтобы он не напирал на княжеский трон, а лучше собирал брошенные ему монеты» (I, 42) [21, с. 96].

21. Козьма Пражский. Чешская хроника. Москва, 1962.

22. Котляревский А. О погребальных обычаях языческих славян. Москва, 1868.

23. Литвина А. Ф., Успенский Ф. Б. Князь Святослав и царь Иезекия (к интерпретации статей «Повести временных лет» под 1075 и 1076 г.). *Древняя Русь. Вопросы медиевистики. 2 (32)*. Москва, 2008. с. 6–11.

24. Лихачев Д. С. Комментарии. Повесть временных лет. Ч. 2. Москва–Ленинград, 1950. с. 203–484.

25. Лозинський Й. І. Українське весілля. Київ, 1992.

26. Луценко Р. Остання путь Ізяслава Ярославича. *Opus Mixtum.* Київ, 2016. 4. с. 139–145.

27. Михеев, С. М. «Святополкъ сѣде в Киевѣ по отци»: Усобица 1015–1019 годов в древнерусских и скандинавских источниках / отв. ред. Ф. Б. Успенский. *Славяно-германские исследования.* Москва, 2009. Т. 4

28. Мовчан І. І. Давньо-київська околиця. Київ, 1993.

29. Мусин, А. Князь Владимир Святой и культура Киевской Руси глазами Титмара Мерзебургского. *Княжа доба: історія і культура*. Львів, 2016. 10. с. 165–198.

30. Назаренко А. В. Древняя Русь на международных путях: Междисциплинарные очерки культурных, торговых, политических связей IX–XIII вв. Москва, 2001.

31. Патриаршая или Никоновская летопись. *Полное собрание русских летописей*. Москва, 1965. Т. IX; Т. IX–X.

32. Петрухин В. Я. Успение Владимира Святославича и славянская традиция. *Славяноведение. 4*. Москва, 2015. с. 60–63.

33. Писаренко Ю. Г. Почему «потаиша» смерть князя Владимира (К летописной статье 1015 г.). *Ruthenica.* Київ, 2006. Т. V. с. 238–248.

34. Писаренко Ю. К поиску смысла посмертного ограбления правителей. *Український історичний збірник*. Київ, 2007. Вип. 10. с. 9–14.

35. Писаренко Ю., Писаренко Н. Наруга над старцем Григорієм (1093 р.). Світоглядні підвалини. *Opus Mixtum*. Київ, 2015. 3. с. 91–100.

36. Писаренко Ю. Архаїчне сприйняття влади: зорова семіотика. *Філософські діалоги'2018.* Бути людиною. (Пам'яті Мирослава Поповича). Київ, 2018. Вип. 15-16. с. 211–223.

37. Повесть временных лет. Москва–Ленинград, 1950. Ч. 1.

37-а. Пономарьов А. Українська етнографія. Курс лекцій. Київ, 1994.

38. Радзивиловская летопись. *Полное собрание русских летописей*. Ленинград, 1989. Т. 38.

39. Рыбаков Б. А. Язычество Древней Руси. Москва, 1987.

40. Слово о Полку Игореве / вступ. ст. и подготовка древнерус. текста Д. Лихачева; сост. и коммент. Л. Дмитриева. Москва,1986.

41. Смирнов С. И. Материалы для истории древне-русской покаянной дисциплины (Тексты и заметки). *Чтения в Имп. Обществе Истории и Древностей Российских при Моск. ун-те.* 1912 г. Москва, 1912. Кн. 3 (242). с. I–VI; 1–568.

42. Смирнов С. И. Прибавление II (к с. 196). Исповедь земле (Древне-русский духовник. Исследование по истории церковного быта). *Чтения в Имп. Обществе Истории и Древностей Российских при Моск. ун-те.* 1914 г. Москва, 1913. Кн. 2 (249). с. 255–283.

43. Срезневский И. И. Сказания о святых Борисе и Глебе. Сильвестровский список XIV века. Издал И. И. Срезневский. Санкт-Петербург, 1860.

44. Татищев В. Н. История Российская. Москва–Ленинград, 1963. Т. 2.

45. Титмар Мерзебургский. Хроника. В 8 книгах. 2-е изд. / перевод с лат. И. В. Дьяконова. Москва, 2009.

46. Толочко О. П. До питання про сакральні чинники становлення князівської влади на Русі у IX–X ст. *Археологія.* 1990. 1. с. 51–63.

47. Толочко П. Дворцовые интриги на Руси. Киев, 2001.

48. Толстой Н. И. Оползание и опоясывание храма. Толстой Н. И. Язык и народная культура. *Очерки по славянской мифологии и этнолингвистике*. Москва, 1995. с. 91–112.

49. Топоров В. Н. Язык и культура: об одном слове-символе (к 1000-летию христианства на Руси и 600-летию его в Литве). *Балто-славянские исследования 1986*. Москва, 1988. с. 3–44.

50. Успенский сборник XII–XIII вв. Москва, 1971.

51. Феофан. Краткая повесть о смерти Петра Великого, Императора Российского. Санкт-Петербург, 1819.

52. Филипчук О. Забутий святий: Князь Володимир Великий між Сходом та Заходом. Київ, 2020.

53. Фроянов И. Я. Киевская Русь. Очерки социально-политической истории. Ленинград, 1980.

54. Фрэзер Д. Д. Золотая ветвь: Исследование магии и религии / пер. с англ. 2-е изд. Москва, 1983.

55. Цукерман К. Наблюдения над сложением древнейших источников летописи. *Борисо-Глебский сборник (Collectanea Borisoglebica)* / ред. К. Цукерман. Paris, 2009. p. 183–305.

56. Шахматов А. А. Разыскания о древнейших русских летописных сводах. Шахматов А. А. История русского летописания. Санкт-Петербург, 2002. Т. 1, Кн. 1.

57. Шевченко Т. Кобзар. Київ, 2006.

58. Яцык С. 2015. «Святость и культ святых в христианской культуре Запада и Востока Европы (4): Становление культов святых князей в Киевской Руси». Отчет. 24.05. 2015. URL: https://medieval.hse.ru/news/150190807.html. (Дата звернення: 26.08.2021).

Yurii Pysarenko

FUNERAL OF PRINCE VOLODIMER (1015). MODERN IDEAS AND METHODOLOGICAL APPROACHES

The article examines the discussion points of the chronicle message about the concealment of the dead body of Prince Volodymyr, distinguishing two aspects of precaution - ritual (deceiving the soul of the deceased) and real (prevention of traditional mass robberies in connection with the death of the ruler). The newly proposed point of view, which absolutizes the influence of Christianity on the behavior of Volodymyr and his entourage, is criticized.

Key words: *Prince Volodymyr, body sweating, prevention of mass robberies, deceit of the deceased.*

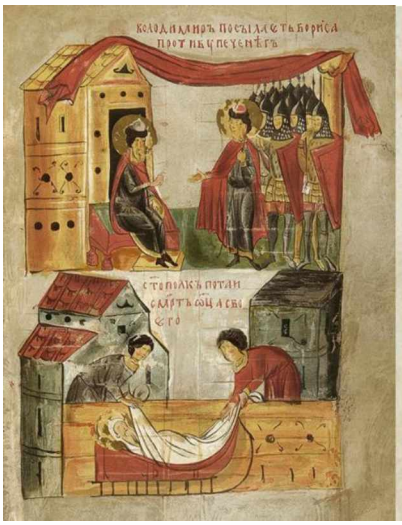

Рис. 1. Події 1015 р. Мініатюра «Сказання про свв. Бориса та Гліба» за Сільвестровським збірником XIV ст.

Рис. 2. Смерть і могила князя Святополка Окаянного. Мінітюра Радзивіловського літопису. Арк. 82, зв.

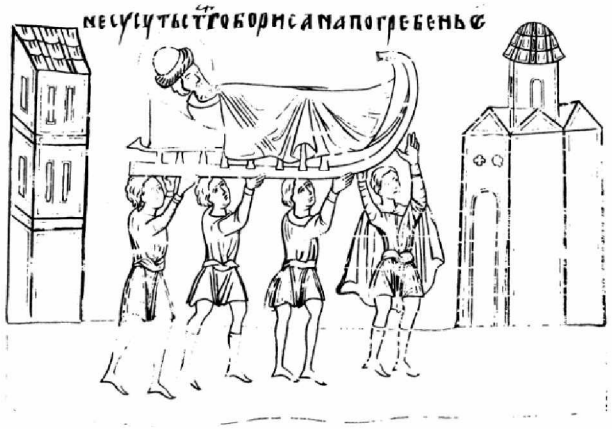

Рис. 3. Перенесення у санях тіла св. Бориса. Копія з мінітюри Сільвестровського збірника XIV ст.

Рис. 4. Перевезення саньми раки з тілом св. Гліба до нової церкви. Копія з мінітюри Сільвестровського збірника XIV ст.

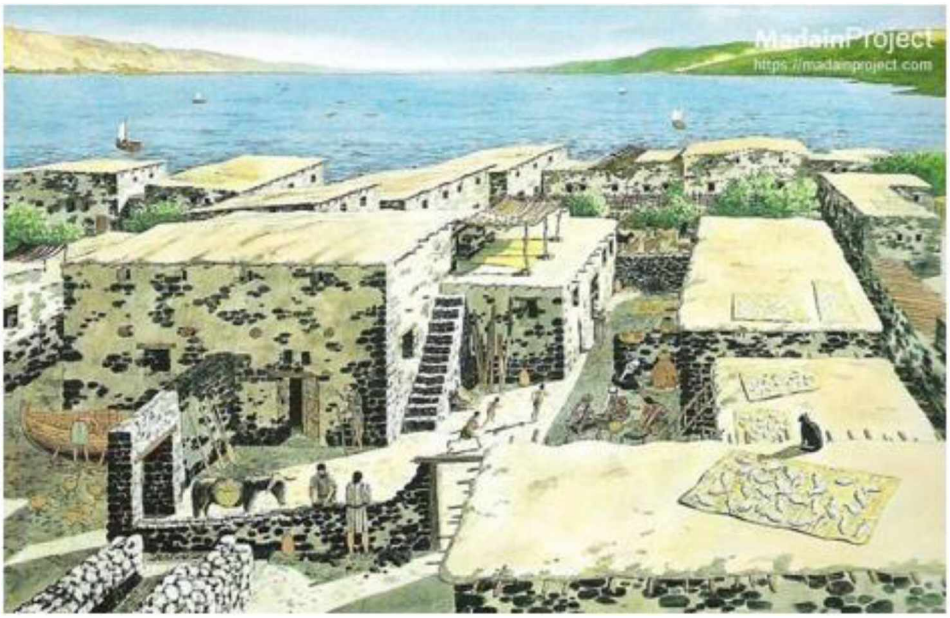

Рис. 5. Сучасна реконструкція будинку св. Петра у Капернаумі (URL: https://slovobozhie.com/2021/06/arheologi-nashli-dom-apostola-petra-v-kotorom-byval-iisus-hristos.html).