

Хрещення Русі 988 р.: ідейний зміст літописного сюжету

Становлення й розвиток політичної культури та ідеології Київської Русі, подібно до інших країн тогочасного середньовічного світу, відбувався у категоріальному руслі християнського світогляду. Старозаповітна традиція, відтак, була визначальною й для давньоруських літописців і книжників. На її історичні взірці в значній мірі й орієнтовані тексти найдавніших літописів¹. Священна історіософія Біблії надавала старокиївським книжникам розуміння історії й була джерелом осягнення власного минулого, місця Русі серед християнських народів. Типологічний символізм був визначальною рисою становлення і розвитку середньовічної історіософії:

«Если Библия о чем-то повествует, текст этого рассказа имеет три значения: буквальное — плотское, моральное — душевное, и, наконец, мистическое — духовное. Идеальная структура снова противопоставлена конкретной истории. Если смысл событий имеет вневременный характер, он может выявляться в целой цепи разновременных событий, причем в одних событиях — полнее, в других менее полно. Отсюда богословская “типология” в средневековом смысле этого слова, т. е. доктрина о “прообразовании” (идеально-смысловом предвосхищении) более поздних событий в более ранних. Интерпретация как бы спешит пройти, проскочит сквозь конкретный образ события к его абстрактному значению, принимая вполне серьезно только последнее; чего она почти не принимает всерьез, так это времени. Прошлое симметрично отвечает настоящему, настоящее симметрично отвечает будущему; необратимость времени снова приглушена гармонией как бы пространственной симметрии»².

Одним із яскравих прикладів такого співвіднесення подій та уподібнення діянь володарів минулого і сучасного демонструє літописний сюжет «Повісті времен-

1 Raba Joel, “The Biblical Tradition in the Old Russian Chronicles,” *Forschungen Osteuropischen Geschichte*, Bd. 46 (1992), 9–20; Данилевский И. Н. Библизмы Повести временных лет, *Герменевтика древнерусской литературы*. Сб. 3. М., 1992. С. 75–103; Его же: Библия и Повесть временных лет: К проблеме интерпретации летописных текстов. *Отечественная история*, 1993. № 1.

2 Аверинцев С. С. Порядок космоса и порядок истории в мировоззрении раннего средневековья (общие замечания). *Античность и Византия*. М., 1975. С. 273.

них літ» про хрещення Русі князем Володимиром Святославичем. Йому належала визначальна роль у закладенні підвалин християнського царства на Русі. Ось чому з його, насамперед, ім'ям пов'язується поява численних легенд і церковних переказів, що увібрали в себе уявлення про природу християнської держави, її облаштування і процвітання.

Своєрідним зачином й ідейним ядром цього легендарного циклу є літописна оповідь про осліплення і чудесне прозріння Володимира, вміщена в «*Повісті временних літ*» під 988 р.:

«По Божью же устрою в се время разболѣся Володимерь очима, и не видяше ничтоже, и тужаше велми, и не домышляшеться, что створити. И посла к нему царица (візантійська принцеса Анна — В. Р.), рекущи: “А ще хочещи избыти болѣзни сея, то вскорѣ крестися, аще ли, то имаши избыти недуга сего”. Си слышавъ Володимерь, рече: “Да аще истина будетъ, то поистинѣ велик Бог будетъ хрестеянескъ”. И повелѣ хрестити ся. Епископъ же корсунський с попы царицины, огласивъ, крести Володимира. Яко възложи руку на нь, абѣ прозрѣ. Видив же се Володимерь напрасное ицѣленье, и прослави Бога, рек: “Топерво уведѣхъ Бога истиньнаго”»³.

Легенди про зцілення хворого володаря силою хрещення утворювали фундамент історії багатьох християнських держав. В основу цього сюжету була покладена історія зцілення від тяжкої недуги візантійського імператора Константина Великого, змальована у його *Житті* та *Хроніці* Георгія Амартола⁴. Як і у випадку Константина, чудесне одужання Володимира символізує його пробудження до нового життя, життя у Христі. Духовне прозріння/просвітлення Володимира, який у своєму містичному досвіді був осяяний світлом Слави Божої, засвідчується й наступним повідомленням «*Повісті временних літ*»:

«Благословенъ Господь Иисус Христос, иже възлюбил новыя люди, Руськую землю, и просветил ю крещеньем святым и бе Володимерь же *просвѣщен* (виділено мною — В. Р.) сам и сынове его и земля его»⁵.

Осліплення і чудесне зцілення Володимира Святославича символізує також перетворення/преображення його влади, яка відтепер є царственною (грецьке — *basielia*). Не випадково після хрещення Володимир прибирає ім'я Василя, яке не тільки символізувало його небесного християнського патрона, але було й тотожне йменню шурина — візантійського імператора Василя II. Значущість

3 ПВЛ. Ч. 1. С. 77.

4 Див.: Плюханова М. *Сюжеты и символы Московского царства*. СПб., 1995. С. 107–108. Порівн.: Ранчин А. М. *Хроника Георгия Амартола и «Повесть временных лет»: Константин равноапостольный и князь Владимир Святославич. Герменевтика древнерусской литературы*. Сб. 10. 2000. С. 53–55.

5 ПВЛ. Ч. 1. С. 82–83.

такого перевтілення Володимира, перетворення його влади на святу і царственну підкреслював у *«Слові про закон і благодать»* митрополит Іларіон:

«чловечское ество съвлѣче же ся убо каган нашъ и съ ризами ветъхаго человека съложи тлѣннаа, отрясе прахъ невѣрія и вълѣзе въ святую купѣль и породися от духа и води; в Христе крестився въ Христа облѣчеся и изиде от купѣли бѣлообразжюся сын бивъ нетлѣнія сын воскресенія, имя прїимъ вѣчно именовито на роды и роды — Василии, им же написася въ книги животныа въ Вышнїим и Нетлѣннїимъ Иерусалимѣ»⁶.

Історичну змістовність цієї метафори розкривають наступні слова Книги пророка Ісаї: *«будут именоваться святыми, все вписанные в книгу для життя в Иерусалиме»* (Іс. 4: 3).

Типологічний символізм визначав основний ідейний зміст раннього київського літописання. Мало чи не кожний його персонаж, кожна помітна подія знаходить відповідність у біблійних, передусім старозаповітних подієвих моделях. Як зауважив І. М. Данилевський,

*«Событие существенно для летописца постольку, поскольку оно являлось со-Бытием... Аналогия с библейскими событиями давала летописцу типологию существенного. Священное Писание являлось для него и его современников семантическим фондом, из которого оставалось выбрать готовые клише для восприятия, описания и одновременной оценки происходящего»*⁷.

Так, навернення Володимира у християнство уподібнюється, як помічено дослідниками⁸, наверненню Савла — майбутнього апостола Павла: осяяний на дорозі до Дамаску світлом Господнім Савл осліп, а через три дні, коли за повелінням Ісуса Ананій поклав на нього руку, *«тотчас как бы чешуя отпала от глаз его, и вдруг он прозрел; и, встав, крестился, и, приняв пищи, укрепился»* (Деян. 9: 3–19).

Володимирове хрещення народу Русі давньоруські книжники співвідносили, як уявляється, з даруванням євреям Закону при горі Синай. Пам'ять про цю подію відзначалась у Палестині у п'ятдесятий день по Пасці. Згідно з християнською традицією саме в день П'ятидесятниці на учнів Ісуса Христа, які зібралися в Єрусалимі на молитву, зійшов Святий Дух, що наповнив їх здатністю виконати заповідану Ісусом місію — проповідувати Його вчення (Лк. 24: 49). Такою здатністю володіє відтепер і Володимир — невинно ж масове

6 Молдован А. М. *«Слово о законе и благодати» Илариона*. К., 1984. С. 92–93.

7 Данилевский И. Н. Библия и Повесть временных лет: К проблеме интерпретации летописных текстов. С. 79.

8 Подскальски Герхард. *Христианство и богословская литература в Киевской Руси (988–1237 гг.)*. СПб., 1996. С. 205; Сендерович С. Св. Владимир: к мифопоэзису. *ТОДРЛ*. 1996. Т. 49. С. 309–310; Назаренко А. В. *Древняя Русь на международных путях: Междисциплинарные очерки культурных, торговых, политических связей IX–XII вв.* М., 2001. С. 445–449.

хрещення киян у Дніпрі збіглося зі святом П'ятидесятниці.⁹ Священний зміст події дня П'ятидесятниці передає наступний *канон* св. Кузьми Маюмського:

«Нашедшая сила днесь сѣя, Духъ благій, Духъ премудрости Божїя, Духъ от Отца исходяй, и Сыномъ вѣрнымъ намъ являйся, подавалень, въ нихъ же вселяется естествомъ святыни, в ней же зрится»¹⁰.

Охрещенню киян передувало знищення язичницького пантеону, що постав незадовго перед тим (за літописною хронологією у 980 р.) у центральній частині столиці Русі. Князь Володимир наказав, як сповіщає літописець,

«кумиры испроверщи, овы исѣщи, а другия огневи предати. Перуна же повелѣъ привязати коневы къ хвосту и влещи с Горы по Боричеву на Ручай, 12 мужа пристави тети жезльемъ.... Влекому же ему по Ручаю къ Днѣпру, плакухася его нѣвернии людье, еще бо не бяху прияли святого крещенья. И привлекше, вринуша и въ Днѣпръ. И пристави Володимерь, рек: “Аще где пристанеть, вы отрѣваите его от берега; дондеже пороги проидеть, то тогда охабитися его”. Они же повелѣная створиша. Яко пустиша и проиде сквозѣ пороги, изверже и вѣтръ на рѣнь, и оттолѣ прослу Перуня Рѣнь, якоже и до сего дне словеть»¹¹.

Староруські книжники пояснювали, що ця акція була вчинена для «знеславлення біса». Більшість сучасних дослідників, покликаючись на це повідомлення *«Повісті временних літ»*, зазвичай сприймають його буквально, стверджуючи, що глумлива розправа над Перуном повинна була скомпрометувати і принизити цього донедавна ще всесильного в очах київських язичників божества. Натомість М. А. Васильєв убачає в діях Володимира обрядове дійство, яке в системі морально-етичних цінностей язичницького суспільства символізувало «вигнання» чи «поховання» божественного кумира¹². Його не випадково, гадає дослідник, прив'язали до хвоста коня, який у повір'ях язичницьких слов'ян виступав одним із проводирів на той світ. Вода, куди вкинули Перуна, також у стародавніх слов'ян віддавна пов'язувалася зі смертю, потойбічним, «тим» світом¹³. Побиття його палицями теж мало ритуальний характер: ідола необхідно було фізично знищити. Втім, не виключено, що перед нами літературний прийом, яким скористався строкиївський книжник-християнин аби в такий спосіб засвідчити перетворення язичницького боввана на половину з току жнив: *«как прах на летних гумнах»* (Дан. 2: 32–35). Свого часу Г. М. Барац висловив було здогад, що образ

9 Поппе А. Візантійсько-руський союзницький трактат 987 р. *ВДЖ*. 1990. № 6. С. 20–22.

10 *Богослужебные каноны на славянском и русском языках*, изданные Евграфом Ловягиным. СПб., 1861. С. 97.

11 *ПВЛ*. Ч. 1. С. 80.

12 Див.: Васильєв М. А. Великий князь Владимир Святославич: от языческой реформы к крещению Руси. *Славяноведение*, 1994. № 2. С. 38–55.

13 Bułina S., Słowiański świat zmarłych u schyłku poganstwa. Wyobrażenia przestrzenne. *Kwartalnik Historyczny*, 1993/1994, Rocznik C. № 4. S. 73–88.

язичницького ідола Перуна був змальований літописцем «під біблійним впливом»¹⁴. І справді, срібна голова і золоті вуса київського ідола підозріло нагадують кумира, який насився біблійному царю Навуходоносору:

«У этого истукана голова была из чистого золота, грудь его и руки его — из серебра, чрево его и бедра его медные, голени его железные, ноги его частью железные, частью глиняные» (Дан. 2, 32–33).

Київські неофіти спровадили Перуна за межі міста й вкинули його у Ручай. В такий само спосіб відбувалось очищення Єрусалиму від ідолства. Як свідчать старозаповітні тексти Біблії, тамтешні ідолські жертovníки та боввани були викинуті у долину Кедрон, де під Єлеонською горою збігав ручай, несучи свої води у Мертве море (3 Цар. 15: 13; 4 Цар. 23: 4, 6; 2 Пар. 29: 16, 30: 14).

Перуна проводжали аж до дніпровських порогів, за якими відкривався «чужий світ», світ кочового «Поля». Тобто його випровадили до крайньої межі розселення слов'ян. Це означало, що за межі їхньої держави випроваджувалося язичництво. Як бачимо, новонароджуване християнське царство ніби «розгортається» з сакрального центру — Києва, утворюючи довкола нього такий же сакральний простір. При цьому очисну роль тут знову виконує міфологема води.

Дванадцять «мужів», яких Володимир поставив шмагати поваленого ідола палицями, символізують тут, як уявляється, дванадцять апостолів. Невипадковим збігом видається мені й те, що «*Повість временних літ*» перераховує дванадцять синів Володимира¹⁵. Як відомо, наведена тут літописцем їх кількість є перебільшенням. Перелік дванадцяти буцімто Володимирових синів, вміщений в літописній статті 988 р. є, на думку І. М. Данилевського, наслідком творчого переосмислення автором «*Повісті временних літ*» біблійної книги Буття (Бут. 35: 22–26) та «*Сказання Єпифанія Кипрського про 12 дорогоцінних каменів на ризи первосвященника*»¹⁶. Слід зауважити, що у христології число 12 символізувало ще й оновлене людство і означало земну і небесну Церкву:

*«оно ближайшим образом связано с числом двенадцати сыновей Иакова и, по аналогии, колен Израилевых... 12 — число Израиля, соответственно «нового Израиля», т. е. Церкви, “богочеловеческое” число (как произведение сомножителей 3 и 4, где 3 — символ божественной сущности и “горнего мира”, а 4 — число материальных стихий, стран света и т. п. — символ человеческой природы и “дольнего мира”), число особого избранничества»*¹⁷.

14 Барац Г. М. *Библейско-агадические параллели к летописным сказаниям о Владимире Святom*. К., 1908. С. 29.

15 Див.: ПВЛ. Ч. 1. С. 83.

16 Данилевский И. Н. *Древняя Русь глазами современников и потомков (IX–XII вв.)*. М., 1994. С. 352.

17 Аверинцев С. С. *Софія-Логос*. Словник. К., 1999. С. 65.

Число дванадцять (дванадцять «мужів» і стільки ж синів Володимира), надавало літописній оповіді про хрещення Русі рис грандіозного акту її «нового обрання» й засвідчувало апостольське призначення київського правлячого дому.

Самому ж Володимирі відводилося, як уявляється, почесне місце тринадцятого апостола. Цю ідею покволом розвивають старокиївські книжники середини — другої половини XI ст. Так, в ранг тринадцятого апостола, хай і опосередковано, зводить Володимира Яків Мніх у своїй «Пам'яті й похвалі князеві Володимирові», називаючи його апостолом «в князих»¹⁸. Характерним у цьому відношенні є також повідомлення *Кисво-Печерського патерика*: «видѣхом свѣт вѣры апостолом нашим, посланным от Бога, князем Владимиром: сам Бога познав святым крещением и нам того показав»¹⁹.

Та чи не найбільш ґрунтовно і послідовно ця тема розроблена митрополитом Іларіоном в його славнозвісному «Слові про закон і благодать». Блискучий теолог і ерудит, київський мислитель, зокрема, стверджував:

«хвалить же похвальными гласы Римская страна Петра и Павла има же вѣроваша въ Иуса Христа Сына Божіа; Асія і Ефесь и Пафмъ — Иоанна Богословца; Индіа — Фому; Египеть — Марка. Вся страны и гради и людіе чтят и славят коегождо ихъ учителя иже наоучиша я православнѣи вѣрѣ. Похвалимъ же и мы по силе нашеи малыими похвалами великаа и дивнаа сътворишааго нашего оучителя и наставника, великааго кагана нашеа земли Володимера»²⁰.

У візантійській аґіографічній традиції титул тринадцятого апостола було вперше вжито по відношенню до Константина Великого²¹. Візантійські базилевси виступали продовжувачами місії, покладеної на апостолів²². Через що і київський князь Володимир уподібнюється до рівноапостольного імператора Константина Великого. Ця подобизна задекларована, насамперед, митрополитом Іларіоном, який, обґрунтовуючи претензії тогочасної київської церковної й політичної еліти на канонізацію Володимира називає останнього «подобниче великааго Коньстантина — равнооумне, равнохристолубче, равночестителю слоужителемъ его»²³. В некролозі на смерть князя, вміщеному в «Повісті временних

18 Зимин А. А. Память и похвала Иакова Мниха и Житие князя Владимира по древнейшему списку. КСИС АН СССР. 1963, вып. 37. С. 68.

19 *Кисво-Печерський патерик*. Під ред. Д. І. Абрамовича К., 1930. С. 87.

20 Молдован А. М. «Слово о законе и благодати» Илариона. С. 91.

21 Подскальски Герхард. *Христианство и богословская литература*. С. 201.

22 Див.: F. Dvornik, *The Idea of Apostolicity in Byzantium and the Legend of Apostle Andrew* (Massachusetts, 1958), 3–105; P. Christou, "The Missionary Activity of the Byzantine Emperor," *Byzantina*, 3 (1971), 277–286.

23 Молдован А. М. «Слово о законе и благодати» Илариона. С. 96.

літ» під 1015 р. стверджується, що Володимир «есть новый Костянтинъ великого Рима, иже крестився сам и люди своя: тако и съ створи подобно ему»²⁴.

Як відомо, на константинопольському церковному соборі 869 р. «новим Константином» було офіційно проголошено імператора Василя II. Цим, очевидно, й зумовлювався інтерес до константинівської традиції в Київській Русі. Актуальності йому додавала ще й родинна спорідненість Володимира з імператорським домом.

На думку М. Плюханової,

«Владимир не смог стать русским Константином во всей полноте необходимых соответствий, ибо не был царем, крест его — крест христианской веры, но не вполне крест христианской победы и власти, он не был призван обеспечивать плодородие земли и утверждать земной государственный порядок, то есть крест этот не осуществляет нужного синтеза между идеями и образами веры, государственности и аграрного цикла, как у южных славян. Владимир, пока он язычник — воинственный и мощный властитель, но, насаждая христианство, он, скорее, становится апостолом, чем остается властителем, обеспечивающим процветание земли»²⁵.

Однак, слід взяти до уваги, що витворюючи ідеальний образ монарха, будівничого давньоруської державності, середньовічні книжники надихалися ще й біблійними сюжетами, віднаходячи в них відповідні антецеденти чи прототипи. «Повість временних літ», зокрема, послідовно уподібнює Володимира царю Соломону. Ще у язичництві він «князь еси мудръ и смыслень»²⁶. Київський князь наділяється такими ж пороками, якими наділяла старозаповітна традиція Соломона (3 Цар. 11: 1–8). Слід зауважити, що тема соломонових гріхів розвивається в багатьох пам'ятках середньовічної писемності, зокрема в популярній на Русі *Хроніці* Георгія Амартола. Змальоване візантійським хроністом «идолобѣснование» та «женобеснование» Соломона почасти навіть текстуально збігається з відповідними літописними сюжетами гріховності язичника Володимира. Соломон у Амартола, «бѣ женолюбѣць, бяху ему владоще 700, и наложниц 300 и поять жены от Моавитян, от Аманитян, от Соурянъ, от Идоумѣянъ, от Хетѣанъ и от языкъ»²⁷.

Подібно до останнього,

«Бѣ же Володимеръ побѣжен похотью женьскою..... наложницъ бѣ у него 300 Вышегородъ, а 300 в Бѣльгородъ а 200 на Берестовъ в селци, еже зоуть ныне Берестовое. И бѣ несуть блуда, приводя к собѣ мужьски жены и

24 ПВЛ. Ч. 1. С. 89.

25 Плюханова М. Сюжеты и символы Московского царства. С. 122.

26 ПВЛ. Ч. 1. С. 59.

27 Истрин В. М. Хроника Георгия Амартола в древнем славянорусском переводе. Пг., 1920. Т. 1. С. 147–148.

дѣвиць растыля. Бѣ бо женолюбець, яко же и Соломан: бѣ бо, рече, у Соломана женъ 700, а наложницъ 300»²⁸.

На догоду жінкам Соломон збудував на горі, поблизу Єрусалима, жертівник чужинецьким богам, «иже жряху и кадяху идоломъ»²⁹. Так само й Володимир, утвердившись у Києві,

«постави кумиры на холму внѣ двора теремнаго... И жряху имъ, наричюще я боги, и привожаху сыны своя и дъщери, и жряху бѣсомъ, и оскверняху землю требами своими. И осквернися кровьюми земля Руска и холмо-тъ»³⁰.

На компілятивний характер наведених фрагментів «*Повісті временних літ*» було вказано ще О. О. Шахматовим. На думку дослідника, укладач *Початкового зводу* запозичив ці сюжети із нелітописного джерела, ототожнюваного ним з *Корсунською легендою*, що склалася не раніше другої половини чи останньої чверті XI ст.³¹. Натомість польський історик Генрік Ловмяньський, пов'язуючи появу на сторінках «*Повісті временних літ*» оповіді про так звану «першу релігійну реформу» Володимира з літературною діяльністю Никона — ігумена Печерського монастиря у Києві, доводив, що ця замальовка була наслідком творчого переосмислення ним наявної біблійної лектури³². Слушність цих міркувань підтверджують також спостереження І. М. Данилевського, який виявив паралелі цієї літописної оповіді у книзі Псалмів (Пс. 105: 34–44)³³.

Порівнюючи гріховність двох святих правителів, літописець розрізняє шляхи їх святості: Соломон хоча й «мудръ же бѣ, а наконєць погибе; се же (Володимир — В. Р.) невѣголось, а наконєц обрѣте спасєньє»³⁴. Як слушно зауважив було С. Сендерович, «перший пройшов шлях від святості до погібелі, другий же навпаки — від гріховності до спасіння»³⁵. Змальовуючи язичницькі пороки Володимира, давньоруський книжник, здається, свідомо згущує барви, аби потім обернути вчинки князя на біблійне провіщення добра Руській землі:

«Аще бо преже на скверннюю похоть желая, но послѣ же прилежа к покаянью, якоже апостоль вѣщеваеть: “Идеже умножится грѣхъ, ту

28 ПВЛ. Ч. 1. С. 56–57.

29 Истрин В. М. *Хроника Георгия Амартола*. Т. 1. С. 148.

30 ПВЛ. Ч. 1. С. 56.

31 Шахматов А. А. *Разыскания о русских летописях*. М., 2001. С. 103–105.

32 H. Łowmjański, *Religia słowian i jej upadek (w. VI–XII)* (Warszawa. 1986), s. 116–117.

33 Данилевский И. Цитаты, которые мы изучаем. *Одиссей: Человек в истории*. М., 2004.

34 ПВЛ. Ч. 1. — С. 57.

35 S. Senderovich. Начало восточнославянской историографии с культурологической точки зрения: «Повесть временных лет» и Священная История евреев, *Jews and Slavs*, Vol. 2 (*The Bible in a Thousand Years of Russian Literature*) (Jerusalem, 1994), p. 38; Сендерович С. Св. Владимир: к мифопоэзису. С. 309.

изобильствуеъ благодать” (Рим. 5: 20). Дивно же есть се, колико добра створиль Русьстѣй земли, крестивъ ю»³⁶.

У пам’ятках староруської писемності Володимир постає таким же великим будівничим як і Соломон (3 Цар, 6: 1–22; 3 Цар. 7: 1–11). Подібно до біблійного царя — будівничого грандіозного храму Господнього в Єрусалимі, Володимир Святославич збудував у Києві перший кам’яний храм, монументальну церкву святої Богородиці Десятинної. Йому, за визнанням сучасників, належав і задум побудови «Дому Мудрості» — храму святої Софії. У «Слові про закон і благодать» митрополита Іларіона Ярослав Володимирович постає лише виконавцем задуманої його батьком ідеї Храму:

«...иже недоконьчаная твоя наконьча акы Соломонъ Давыдова, иже Дом Божїи великїи святыи его Прѣмудрости създа на святость и освященїе граду»³⁷.

Соломонові будівництва міст в прикордонних краях свого панування («И построил Соломон Газер и нижний Бефорон, и Ваалаф и Фадмор в пустыне, и все города для запасов, которые были у Соломона, и города для колесниц, и города для конницы и все то, что Соломон хотел построить в Иерусалиме и на Ливане и во всей земле своего владения») (3 Цар. 9:17–19) та залюднення їх амореянами, хіттеянами, євусеянами та іншими народами «не з Ізраїлевих синів» співвідноситься, як уже було помічено дослідниками, зповідомленням «Повісті временних літ» 988 р. про будівництво Володимиром міст³⁸ поблизу Києва:

«И рече Володимеръ: “Се не добро, еже малъ городъ около Киева”. И нача ставити города по Деснѣ, и по Востри, и по Трубежеви, и по Сулѣ, и по Стугнѣ. И поча нарубати мужѣ лучшїѣ от словенъ, и от кривичь, и от чюди, и от вятичь, и от сихъ насели грады»³⁹.

Далі літописець вказує, що ця акція покликана була забезпечити Русь від нашествия печенігів. Окрім свого суто прагматично-оборонного призначення, Володимирове містобудування можна розглядати як ще одну репліку київської версії Святої Землі. Це виявилось, зокрема, у виборі для фортець Середнього Подніпров’я таких назв як *Треполь* та *Халеп*, що прямо кореспондуються з християнськими центрами Близького Сходу — *Тріполі* та *Халєб/Алеппо*⁴⁰.

36 ПВЛ. Ч. 1. С. 89.

37 Молдован А. М. «Слово о законе и благодати» Илариона. С. 97.

38 Див.: Петрухин В. Я. Город и сакральное пространство: библиейский миф в начальном русском летописании. Сакральная топография средневекового города. М., 1998. С. 26.

39 ПВЛ. Ч. 1. С. 83.

40 Таке пов’язання певною мірою узгоджується з матеріалами етимологічних досліджень вітчизняної топоніміки (Див.: Гідронімія України в її міжмовних і міждіалектних зв’язках. К.,

Вбачаючи у Володимирі духовного спадкоємця старозавітних царів, київські книжники наділяли князя такими чеснотами, як мудрість, співчутливість, благоговійність та милосердя. Шануючи євангельські заповіді й наслідуючи приклад біблійних царів Давида і Соломона, Володимир,

«повелѣ всякому нищему и убогому приходити на дворѣ княжѣ и взимати всяку потребу, питье и яденье, и от скотъниць кунами. Устрои же и се, рек яко “Немощнии и болнии не могутъ долѣсти двора моего” повелѣ пристроити кола, и въскладше хлѣбы, мяса, рыбы, овощъ розналичный, медь въ бчелках, а в другихъ квасъ, возити по городу, въпрашаючи: “Кде болнии и нищѣ, не могу ходити?” Тѣмъ раздаваху на потребу»⁴¹.

Митрополит Іларіон також описує Володимирові милостині і щедроти, «яже къ убогимъ творяше, к сирымъ, къ болящимъ, къ дължнимъ, къ вдовамъ и къ всѣмъ требующимъ милости»⁴². Цю тему розвиває й Яків Мніх у своїй *Пам'яті та похвалі князеві Володиміру*:

«Боле же всего бѣше милостыню творя князь Володимерьъ: иже немощней и старей не можаху дойти княжа двора и потребу взяти, то в дворѣ им посылаше.. везде милостыню творяше, нагыя одевая, альчныя кормя и жадная напаяя, странныя покаая милостыню»⁴³.

Ідеал християнського володаря був підказаний давньоруським книжникам біблійною спадщиною, яка була універсальним джерелом формування політичної культури та ідеології для всього середньовічного світу. Біблійні царі, до яких уподібнюються сучасні королі, князі чи імператори, ніби дарують останнім свій захист. І таке їх родинне пов'язання надає монархії сакральну генеалогію⁴⁴.

Таким чином, постать князя Володимира Святославича та його діяльність, осмислена старокиївськими книжниками-інтелектуалами в біблійних топосах, повинна була продемонструвати його монаршу гідність, легітимізувати святість першого християнського володаря Русі й дати потужний поштовх до формування дедалі виразніших уявлень про Русь як священну державу — богохраниме царство.

Інститут історії України НАН України

1981. С. 3; *Етимологічний словник літописних географічних назв Південної Русі*. К., 1985. С. 159–160, 169.)

41 ПВЛ. Ч. 1. С. 86.

42 Молдован А. М. «Слово о законе и благодати» Іларіона. — С. 95.

43 Зимин А. А. Память и похвала Иакова Мниха С. 68.

44 Н. Steger, *David rex et propheta: König David als vorbildliche Verkörperung des Herrschers und Dichters im Mittelalter nach Bilddarstellungen des 8–12. Jahrhunderts* (Numberg, 1961), p. 27–32; J. Le Goff, *Saint Louis* (Paris, 1996), p. 388–401.