

Литвина А.Ф., Успенский Ф.Б. *Траектории традиции. Главы из истории династии и церкви на Руси конца XI — начала XIII века.* М.: Языки славянской культуры, 2010, 208 с.

Книжка А.Ф. Литвиної та Ф.Б. Успенського являє собою збірку з п'яти статей, самостійні сюжети яких згодом об'єднуються винесеною в заголовок метафорою, смисл якої, на жаль, автори не роз'яснюють. Більшість цих статей цілком або ж у фрагментах вже публікувалися. У вступі («От авторов») вони пропонують вважати зібрані в книжці етюди «главами» з історії XII ст. Опонуючи російській історіографічній традиції, автори вважають це століття не часом «угасания и дробления начинаний XI века», але «эпохой цветения и развития» (5), що українському читачеві не здається епатажною думкою. Рамки «філологічного» XII ст. автори визначають від 1096 р. (під цією датою у *Лаврентіївському* літописі вміщено *Повчання* Мономаха) до 1199 р., під яким в *Іпатіївському* списку вміщено панегірик ігумена Мойсея Рюрику Ростиславичу. Як і інші подібні бар'єри, ці також умовні: *Повчання* потрапило у статтю 1096 р. цілком випадково, а панегірик Мойсея насправді читався у *Київському літописі* під 1198. Очевидно, усвідомлюючи це, автори не вважають для себе обов'язковим їх дотримуватися: перший («Монастырь св. Симеона в Киеве и русско-немецкие связи второй половины XI в.», 9–20) і останній («Христос Пантократор на печати Мстиславовой грамоты», 152–166) нариси переступають відведені XII ст. межі. Свою методологічну позицію автори формулюють з ясністю і прозорістю, якої відчайдушно прагнуть історики: «Наиболее рациональным исследовательским подходом к большей части показаний древнейших русских летописных памятников относительно событий XII столетия нам представляется «презумпция невиновности» источника. Иными словами, мы полагаем, что составитель памятника стремился, если не доказано обратное, поведать истину и что его понимание истины, вовсе не обязательно тождественное нашему, все же доступно для современного понимания» (7).

Перший нарис книжки трактує обставини заснування й можливі мотиви посвячення київського монастиря св. Симеона. Цей монастир, як свідчить літопис, було засновано Святославом Ярославичем, чие хресне ім'я, не виключено, було Симеон. Утім, автори, подібно до багатьох їх попередників, вважають, що Святослава було названо Миколою, і, отже, для посвячення монастиря шукають інших спонук. У 1075 р. до Святослава прибуло німецьке посольство, яке очолював Бурхарт, брат Святославої дружини Оди. Цей Бурхард був настоятелем соборного храму св. Симеона в Трірі, посвяченого на честь св. Симеона нового Стопника (помер 1035 р.). Справедливо припускаючи особливу вагу для Оди і Бурхарда нещодавно канонізованого Симеона Трірського, автори саме з ним пов'язують вибір посвячення патронального монастиря Святослава. При цьому вони не наполягають, ніби монастир було освячено саме на честь трірського святого: «Пожалуй, более правдоподобным выглядит предположение, что киевский монастырь был возведен прежде всего в честь того древнего святого, чей

подвиг мог служити образцом для самого Симеона Трїрського, — св. Симеона Столпника» (18). Постать молодшого стовпника із Трїра, як гадають автори, була «потаємною пружиною» дій ктиторів і залишилася в тіні. Гіпотеза про посвячення київського монастиря саме на честь нового трїрського святого, хоча й ризикована, проте прямо впливала б із логіки їхніх міркувань. Відмова від цього висновку суттєво послаблює конструкцію, адже, якщо й не скасовує всі попередні спостереження, то робить їх, по суті, необов'язковими. Якої б ваги фігурою не був трїрський Симеон для Оди та Бурхарда, і яким би не був вплив Оди на чоловіка, монастир усе ж освятили на честь іншого святого, добре відомого у східній церкві й без «трїрського слїду». Це змушує повернутися до проблеми хресного імені Святослава. Здається, автори дещо поспішно відмовилися від можливості того, що ним було саме Симеон. Вибір на користь імені Микола роблять під впливом відомостей т.зв. *Любецького синодика*. З легкої руки Р.В. Зотова (який увів його у науковий обіг і за працею якого він відомий сучасним дослідникам), *Любецький синодик* вважають пам'яткою, хоча й непевною, але глибокої древності, цілком доброякісною для домонгольських часів. Насправді, це надзвичайно проблематичне джерело із неясним статусом. Навіть не заторкуючи загальної проблеми джерелозначної цінності синодиків, варто відзначити, що у своєму нинішньому вигляді *Любецький синодик* сформувався у самому кінці XVII ст. (1694 р.), а його єдина збережена копія походить із XVIII ст. Між тим, як справедливо відзначають автори, зберігся список XV ст. *Ізборника Святослава 1073 р.*, де ім'я замовника подане як Симеон, що — за усіх можливих варіантів тлумачення (копія для московського князя Симеона Гордого; відображення давнього болгарського оригіналу царя Симеона) — має все ж братися до уваги. Може так статися, що саме посвячення монастиря св. Симеону і є вирішальним свідченням про хресне ім'я князя. Хоча, як справедливо зазначають автори, князі засновували монастирі не виключно на честь своїх небесних патронів, в поколінні Ярославичів саме так і було. Ізяслав Ярославич заснував у Києві монастир св. Димитрія, Всеволод — св. Андрія. Отже, серед кількох фундацій таки мала бути одна на честь небесного тезки. За все своє життя Святослав достовірно заснував лише один монастир — св. Симеона в Києві, і було б дещо дивним, коли б у виборі посвячення він керувався можливістю потішити честолюбство свого швагра.

Другий нарис — «Князь и митрополит: штрихи к портрету Климента Смолятича» (21–79) — досліджує символізм у стосунках двох знаменитих персонажів XII ст.: київського князя Ізяслава Мстиславича та поставленого з його волі київського митрополита Кліма (Климента) Смолятича. І якщо, переважно, автори пропонують тонкий і вдумливий аналіз, загалом, відомих фактів та обставин, нове прочитання єдиного достовірно вцілілого (хоча, ймовірно, не у початковому вигляді) твору Кліма, *Послання до смоленського пресвітера Фоми*, пропонує цілковито несподівану його інтерпретацію із потенційно далекосяжними наслідками для розуміння матримоніальної поведінки в князівській родині. Як відомо, послання має доволі складну структуру, і для сучасного читача не так легко розпізнати, що саме світська публіка могла вважати для себе цікавим чи важливим

у, за висловом авторів, доволі туманній екзегетиці Кліма. Автори вважають, що «такої очевидно актуальної темой, в сколь бы символично-аллегорическом духе она не разрабатывалась, оказываются библейские аналогии. Вопросы генеалогии, степеней родства, законности происхождения, первородства, допустимости браков, права наследования — это именно та область знания, которая сама по себе была весьма важной и, в известном смысле, предельно занимательной для всех членов стремительно разраставшейся в каждом поколении русской княжеской династии» (46). Перечитуючи у цьому світлі *Послання* Кліма, автори виділяють пасажі, пов'язані із трактовкою митрополитом так званих левіратних шлюбів у *Ветхому Завіті* і легітимності потомства від них. Зокрема, Клим коментує біблейську історію народження Зари і Фареса від Іуди та його невістки Фамари і пригадує, що ветхозавітний «закон» передбачав одруження з удовою померлого брата. Діти від такого шлюбу «по естеству» будуть вважатися від другого чоловіка, «по закону» ж — належати до роду померлого.

Ця проблема, як відзначають автори, для Русі могла бути актуальною через пам'ять про єдиний, але знаменитий, випадок подібного роду: шлюб Володимира з вагітною вдовою брата Ярополка і народження нею Святополка. Про останнього говорили, ніби він «від двох отців». Безумовно, ситуація виглядає цілком життєвою, а не літературною, і траплялася не лише на Русі, і не тільки із Володимиром. Серед ілюстрацій можна було б навести відому історію з *Анналів* Тацита: Август «відібрав дружину у Нерона й знущально запитав жерців, чи дозволено, зачавши й не народивши, вступати у новий шлюб» (*Анналі*, I: 10). Та ж історія ще ближче до нашого випадку у Светонія: «Батьком Клавдія Цезаря був Друз... Лівія була вагітна ним, коли виходила заміж за Августа, й народила його через три місяці: через те була підозра, що його народжено через перелюби із вітчимою» (*Клавдій*, 1). Отож, сумніви виникали однакові, інша річ, якої їм надавали ідеологічної обробки. Нещодавно біблейські контексти літописного образу Святополка як «сина двох отців» детально розібрав С.Ю. Темчин у спеціальній праці (Темчин С.Ю. Сын двух отцов: киевский князь Святополк Окаянный как второй Каин. *Forma formans. Studi in onore di Boris Uspenskij*, a cura di Sergio Bertolissi e Roberta Salvatore, vol. 2 (Napoli, 2010), 177–186). Він також звернув увагу на відому літописцеві біблейську заповідь (Втор. 25, 5–6), у світлі якої сюжет із подвійним батьківством Святополка слід розуміти в тому смислі, що Володимир, наслідуючи ветхозавітну традицію, узяв за дружину вдову свого брата. Святополк, будучи рідним сином Володимира, виявляється одночасно й законним сином Ярополка.

Авторів рецензованої праці, однак, ця тема цікавить дещо в іншій перспективі, а саме: з погляду можливого впливу на матримоніальну поведінку Рюриковичів. За всю історію домонгольської Русі жодний князь не одружився з удовою. Так само й жодна із княгинь, овдовівши, не вступила у повторний шлюб. Автори вгадують тут якусь негласну заборону, і саме із «прецедентом Володимира» пов'язують виникнення табу. Святополк, як відомо, виявився братовбивцею і емблематичним лиходієм, що літописець пов'язував з обставинами його народження. Це, як гадають автори, лише одна із причин, і не основна. Головними вони вважають одну

із двох взаємовиключних можливостей: або на Русі гадали, що припустимий для ветхозавітних євреїв шлюб з удовою брата не личить доброму християнину, або навпаки — цілковито поділяли біблейську заповідь і гадали, ніби народжений від шлюбу з удовою стає спадкоємцем її колишнього чоловіка, а не свого справжнього батька. Це надзвичайно дотепне й привабливе пояснення, все ж, видається дещо штучним (про що, між іншим, сигналізує й надмірна кількість тлумачень) і для реального життя занадто «літературним».

Важко позбутися враження, що для Клима тема ветхозавітних шлюбів із братовою удовою мала виключно академічний смисл. Його *Послання* до Фоми являє собою, так би мовити, «філософське» (хоча саме звинувачення у «філософії» Клим відкидає) фехтування з адресатом (і його учителем), в якому Клим відверто хизується недосяжною для Фоми здатністю «потонку питати» темні й малозрозумілі місця Писання. Іншими словами, його послання — демонстрація уміння вправлятися у цілком абстрактних матеріях, максимально далеких від буденності. Тема левіратних шлюбів розвивається Климом для того, аби продемонструвати, що з обох боків — Йосифа та Марії — родина Ісуса є «Давидова племені». Але якщо із родоводом Йосифа в цьому сенсі не виникало проблем, то походження Богородиці від племені Давидова можна було обґрунтувати лише взявши до уваги левіратний шлюб одного з її предків:

Умре же Илий без дѣтища, и поять Иаков, братъ его, иже от колѣна Соломонова, жену его, ти вѣставит сѣмя брату своему, и роди Иосифа, да Иосифъ есть естеством сынъ Ияковль, по закону же — Ильинъ, иже от Нафы. Иаким же чистую и хвалы достойну Анну поять женѣ, от неяже родися пречистаа девица, владычице наша Богородица и присно деваа Мариа, от Давыда племене сводима, от неяже родися истинный Христос Богъ наш. То аще Мариа от Давыда, явѣ и Христос от Давыда племене есть.

Генеалогія Христа — тема, здається, достатньо важлива для середньовічної аудиторії й без будь-яких додаткових «актуалізацій». Слідуючи методологічному принципу авторів — презумпції невинуватості джерела, — за яким автор хотів сказати те, що сказав, варто таки повірити Климу, що саме про родоводи Христа йому йшлося.

Третій нарис — «Смерть в Чернигове: духовная грамота митрополита киевского Константина» (80–137) — чи не найбільший у книзі. Його сюжетом є, за висловом пізнішого агіографа, «повѣсть дивна и ужасна» про незвичні обставини смерті київського митрополита Константина (1159 р.). Митрополит заповідав не ховати його, але, прив'язавши мотуззям за ноги, виволокти за місто й кинути там на з'їдання собакам. Літопис наполягає, що так і було вчинено, але тіло пролежало три дні недоторканим, після чого митрополита таки поховали. Нечисленні інтерпретації цього сюжету, запропоновані в літературі, можна поділити на два розряди: ті, що сприймають оповідь як відображення реальної події і ті, що трактують її як літературний епізод. До перших належать здогади про збентежений душевний стан митрополита, через який він не вважав себе вартим

гідного поховання. Константин був наступником Кліма Смолятича на київській кафедрі й жорстоким гонителем «Климової схизми». У вигнанні, зневірений і розчарований, він міг — на знак смирення чи протесту — вчинити подібну демонстрацію. Інший тип пояснення вчинку Константина відштовхується від дивовижного збігу між його заповітом та обставинами вбивства в Києві чернігівського князя Ігоря Ольговича (1147 р.) Його тіло, як відомо, також тягали по місту, прив'язавши мотузкам за ноги, і, врешті, кинули без поховання на три дні. Враховуючи, що митрополит Константин знайшов притулок у Чернігові у рідного брата Ігоря, Святослава Ольговича, а також враховуючи, що митрополит Константин був гонителем одного із винуватців трагедії — Кліма — зв'язок між літературними обробками двох смертей не видавався цілковито безпідставним.

І все ж, учинок Константина (чи вчинок над його тілом) залишався доволі загадковим. Авторам рецензованої книги, як здається, вдалося нарешті позитивно «розгадати» його, вказавши на безпосередній взірць, якому слідував митрополит. З точки зору обсягу залученого матеріалу, як і за витонченістю аналізу, це найповніше, якщо не вичерпне дослідження даного сюжету.

Як вказують автори, прижиттєві прохання монахів, подібні до заповіту митрополита Константина, відомі, наприклад, з Іоанна Лествичника (VI–VII ст.), а також добре представлені в патериковій літературі. Так, Арсеній Великий (IV–V ст.) заповідав «прив'язати до ноги мотузку й витягти його на гору»; Ігнатій Богоносець (пом. бл. 107 р.) писав, щоб його тіло віддали на з'їдання звірам, аби ті «стали гробом моїм». Автори вбачають джерела такого звичаю добровільної відмови від поховання у ранньохристиянській традиції аскези як імітації мучеництва. Але традиція не припинилася з кінцем епохи переслідувань християн. Автори простежують її видозміни в пізніші часи, як на Заході, так і на Сході християнського світу, де знаходять напрочуд близькі аналогії вчинку Константина, а також сліди — в аскетичній практиці Русі й Московії (XIV–XVII ст.). Водночас, надто поширеною така традиція аскези, схоже, не була (заповіти поодинокі, ще рідше їх наважувалися виконувати), та й за природою не могла бути, адже подібна поведінка передбачала виключність, винятковість, заперечення правила. Очевидно, останній відгомін цієї традиції можна вбачати у заповіті св. Димитрія Ростовського (пом. 1709): «Да отвлекут мое грешное тело во убогий дом и тамо между трупиями да повергнут е».

Отже, смерть митрополита Константина вкладається у відому на християнському Сході і збережену у візантійській традиції манеру крайнього аскетизму, за якої тіло померлого з його власної волі піддавалося «ритуальному поруганню», що й служило ознакою та доказом вищого смирення. Випадок Константина, безумовно, перший такого роду на Русі. Автори при цьому, схоже, схиляються до думки, що у літописній оповіді ми маємо справу із дійсною подією, з описом того, як все відбувалося насправді. Як же сприймали вчинок митрополита сучасники? Або, словами авторів, «можно ли... рассматривать его поступок как коммуникативный акт, обращенный не только к Богу, но и хотя бы в какой-то мере — к современникам?» (128). Однозначної відповіді на це запитання автори не дають, як не пропонують і єдиного «адресата» «комунікативного акту»:

чернігівський єпископ Антоній, грек, свідомий візантійської традиції, прочитав його належним чином як рідкісний, але відомий аскетичний вчинок; наївні чернігівці — як дивовижний і страхітливий своєю незбагненністю; суперник Константина Клим Смолятич — як докір за гоніння.

Будь-який зв'язок із поруганням тіла Ігоря Ольговича автори відкидають, вважаючи схожість двох епізодів мінімальною і несуттєвою, а подробиці — й зовсім відмінними. Це, однак, позбавляє вчинок Константина початкового мотиву. Що саме подвигло його обрати настільки екзотичний, а на Русі просто невідомий спосіб смерті? Адже він не був ні аскетом, ні самотником, якому природно спадала б думка увінчати свої подвиги ще й таким шокуючим вчинком. У відриві від епізоду з Ігорем Ольговичем «комунікативність» вчиненого митрополитом практично зникає: подія стає спектаклем для єдиного глядача, грека Антонія, здатного вірно відчитати її смисл. Між тим, автори передбачають ширшу публіку, яка включає й Кліма Смолятича. У такому разі, Клим мусив прочитати вчинок Константина як спрямований проти нього особисто (як докір? звинувачення? засудження? нагадування?). А, між тим, якщо вчинок Константина був просто ізольованим випадком крайньої аскези (навіть якщо Клим міг знати про традицію), нічого з переліченого Клим у ньому не зміг би побачити.

Звичайно, обставини вбивства князя і наруги над його тілом та смерті й поругання тіла митрополита не можуть бути цілковито подібними (тим більше, що автори схильні трактувати літописні описи «реалістично»). Але для уподібнення двох смертей цього й не вимагається (як не вимагалося, скажімо, від страстотерпця, який імітує Христові муки, бути дійсно розіп'ятим на хресті). Такий зв'язок завжди *символічний* і встановлюється не за принципом абсолютної тотожності перебігу подій. (Так, Клавдій, король данський, упізнає свій злочин у розіграній перед ним п'єсі «Убивство Гонзаго», звичайно ж, не за цілковитою тотожністю деталей. «П'єса зображує вбивство, вчинене у Відні. Гонзаго — ім'я герцога, його дружина — Баптіста. Зараз побачите. Мерзенна історія. Та що нам з того? Вашої величності і нас, у кого сумління чисте, це не стосується», — запевняє його Гамлет).

Клим був не лише свідком смерті Ігоря, але одним з учасників і мало не винуватцем убивства. Клим, крім того, був причиною вигнання Константина з митрополії. Смерть застає Константина в Чернігові, де княжить рідний брат убитого Ігоря Святослав Ольгович, який трепетно ставився до пам'яті брата, тривалий час воював з Ізяславом, ледве примирився, а 1150 р. переніс мощі Ігоря до Чернігова.

Як вважають автори, шукати зв'язок між смертями Ігоря й Константина дослідників спонукало приурочення їх пам'ятей до того самого дня, вочевидь пізніше. Це не так. (Хоча свідчить, що мотив лежить на поверхні і легко був розпізнаний пізніми агіографами). На те були інші підстави.

У літописному описі смерті Константина є один мотив, необов'язковий і, здається, прямо чужий для традиції добровільного поругання тіла покійника. Як можна судити із наведеного авторами матеріалу, смисл заповітів завжди полягав у тому, щоб тіло дійсно віддали на поталу звірам і, таким чином, від нього не ли-

шилося й сліду. Між тим, як запевняє нас літопис, тіло Константина пролежало три дні й звіри не доторкнулися до нього. Це, звичайно, мотив агіографічний, по суті, стандартне перше чудо святого (про його можливе джерело, житійне, див. статтю П.П. Толочка у цьому випуску *Рутеніки*). Ця обставина змусила свого часу автора цих рядків припустити, що у варіанті *Лаврентіївського* літопису ми маємо справу з уламком агіографічного тексту, повний варіант якого представлений, наприклад, у *Московському літописному зводі XV ст.* В цьому останньому смерть супроводжується більшою кількістю чудес, серед них і землетрусом у Києві, від якого загинули мешканці. Ця подробиця робить досить заманливим зближення з *Одкровенням* Іоанна Богослова 11: 1–13, а саме фрагментом про двох свідків, убитих Антихристом і кинутих серед міста на три дні (і трѣпы ѣхъ ѡстѣвѣтъ на стѣгнахъ града великаго... И зрѣти ѣмѣтъ ѡ людїи и племѣнѣ, и ѡ ѣзыкъ и колѣнѣ, тѣлесѣ ѣхъ днїи трїи и полѣ, и трѣпы ѣхъ не ѡстѣвѣтъ положити во гробѣхъ, Іоан, 11: 7-8). У третій же день буде землетрус (И въз часъ тѣи трѣхъ бѣсть велиїи, и десѣтаѣ часть града падѣ, и погнѣе трѣгомѣ ѣмѣнѣ человекѣскихъ едѣмь тысащѣ: и прѣѣи прїстрѣши бѣша и дѣша слава бѣѣ немѣ, Іоан, 11: 13). Звичайно, древнє походження варіанту *Московського літописного зводу* довести важко. Воно може бути (як і гадають автори) подальшою розробкою теми, але, важливо, по-перше, що в агіографічному ключі, а, по-друге, автор обробки (залучаючи *Апокаліпсис*) має на увазі ще одну смерть, на яку мали натякати знамення. З іншого боку, виникнення житійної повісті саме у XV ст. в Москві доволі сумнівне. У цьому столітті важко уявити, кого б цікавив маловідомий князь та його смерть у «литовському» Києві, як, зрештою, і смерть Константина у «литовському» Чернігові.

Як би там не було, варіант *Лаврентіївського* літопису свідчить, що від самого початку смерті Константина (до якої б традиції насправді не апелювала його «духовна») було надано житійного характеру. Його смерть подано як різновид мучеництва. Тут, очевидно, немає суперечності. Зрештою, й автори рецензованої книги зазначають, що «добровольное желание отдать свое тело на поругание является частью более общей практики аскезы как имитации мученичества» (90).

Четвертий нарис — «Время жить и время умирать: Текстология древнейших русских летописей или княжеская семейная традиция?» (138–151) — присвячено обставинам смерті, а, вірніше, літописним інтерпретаціям цих обставин, київського князя Святослава Всеволодовича. Починаючи з Юрійового дня князь тяжко хворів, їздив на поклоніння до різних церков у сподіванні зцілення. Центральним сюжетом для авторів є діалог, що відбувся напередодні смерті між князем та його дружиною. Князь нібито спитав: коли буде день св. Маковеїв? Княгиня відповіла: у понеділок. Князь сказав: я вже не дждусь того. Чому для Святослава таким важливим був цей день, 1 серпня? Літописець зазначив причину — у той день помер батько Святослава, Всеволод Ольгович. І справді, *Інатіївський* літопис датує його смерть 1 серпня. Більше того, 1 серпня помер також і дід Святослава, Олег Святославич. Отже, виходило б, що для трьох поколінь родини то був фатальний день. Автори, однак, зазначають, що згідно із *Лаврентіївським* літописом Всеволод Ольгович помер 30 липня (що вони вважають більш вір-

ним). Це близько, але не цілком збігається із стрункою картиною, змальованою у Київському літописі.

*Эти противоречия, —* зазначають автори, *—* невольно заставляют нас заподозрить, что совпадения дат кончины различных лиц в пределах Ипатьевского свода — дело рук одного из его составителей или переписчиков, а вся фактографическая последовательность, подкрепляющая рассказ под 1194 г., оказывается искусственной. Стало быть, весьма шаткими становятся и предположения о том, что князь Святослав верил в неизбежное совпадение собственной смерти с днем свв. Маккавеев. Реплика же составителя Ипатьевской летописи, помещенная под 1194 г., в таком случае являет собой исключительно продукт представлений и воображения самого летописца, под который он или позднейшие сводчики задним числом подгоняют даты (145–146).

Ці спостереження, які ведуть до висновків про літописну статтю як передусім майстерно написаний літературний текст, можна дещо розвинути, підкріпивши також і спостереженнями над внутрішньою хронологією оповіді. Для авторів це, зрозуміло, тема бічна, вони лише відзначають, що «отсчет времени в рассказе... начинается с Юрьева дня» (140) та що «действия князя следует понимать как подготовку к празднованию их [Бориса і Гліба — О.Т.] памяти 24 июля» (141).

Між тим, здається, маніпуляція із хронологією — ще один прийом автора оповіді. З неї, строго кажучи, не зразу стає ясно, про яке із борисоглібських свят ідеться. Події починаються невдовзі після Юрієва дня (23 квітня) («возвратиса Стослав ис Карачева съ Юрьева дни . и ѿхаша [...] и поиде в насадѣхъ по Деснѣ Стослав же пришедь в Къевъ . и еха к Вышегороду в патницу»). Далі у статті 1194 р. подано лише вказівки на дні тижня, так, що може скластися враження, ніби події розвиваються стрімко. У такому разі, здається, ніби «празникъ стоую моученикоу» — це 2 травня, перенесення мощей Бориса і Гліба. Прикметно, що 1072, 1115 та 1194 рр. свято припадало на неділю. Крім того, поклоніння саме в цей день для Святослава Всеволодовича було б важливе й родинною традицією: під час перенесення мощей у 1072 р. прадід і тезка Святослава, Святослав Ярославич, намагався зцілитися від «вреда» (від якого, зрештою і помре), прикладаючи руку св. Гліба до недужого місця: *дръжацию стаго роукоу прилагаше къ вредоу. нмъже болаше на шни н къ очнма н къ теменн* (Бугославський С. *Україно-руські пам'ятки XI–XVIII ст. про князів Бориса і Гліба (Розвідка й тексти)*. К., 1928, 161). Таким чином, з опису подальшого виходило б, що князь питав про св. Маковеїв у понеділок, 3 травня. Але в такому випадку відповідь княгині — «в понеділок» — звучить дещо дивно, адже Маковеї відзначаються 1 серпня й до них, отже, залишалося ще повних три місяці. Судячи з того, що Святослав помер у липні, його діалог із дружиною відбувався після іншого борисоглібського свята — 24 липня (від якого до Маковеїв, дійсно, залишався б один тиждень). 24 липня у 1194 р. також припадало на неділю. У літописі лише одне із борисоглібських свят марковане якоюсь родинною (для Святослава Всеволодовича) подією, перенесення 1072 р. Схоже, отже, що літописець, свідомо затуманюю-

чи дійсну хронологію прощ князя, спокусився можливістю створити у читача враження ще однієї родинної традиції. Те, що літописець відверто грається із борисоглібською символікою, очевидно: князя везуть спочатку на санях, потім в «насаде» (на санях несли св. Бориса, в «насаде» — св. Гліба).

П'ятий, останній, нарис книжки — «Христос Пантократор на печаті Мстиславової грамоты» (152–166) — присвячений печатці Ярослава Всеволодовича, привішений до знаменитої Мстиславової грамоти. Із цією печаткою пов'язано декілька загадок. Головну із них — чому грамота, видана Мстиславом Володимировичем на початку XII ст. скріплена печаткою його далекого нащадка з XIII ст. — нещодавно блискуче розв'язав О.О. Гіппіус (Гиппиус А.А. Загадки Мстиславової грамоты. *Miscellanea slavica. Сборник к 70-летию Бориса Андреевича Успенского* [Труды по филологии и истории]. Сост. Ф.Б. Успенский. М., 2008, 109–129). Спроба розгадки ще однієї «тайни» — чому на печатці Ярослава Всеволодовича, всупереч традиції зображати патрональних святих власника та його батька, міститься зображення Христа-Пантократора — запропонована в даній статті. Ключ до розгадки автори знаходять у «слов'яно-грецькому семантичному комплексі «Пантократор/Вседержитель» (162). Як гадають дослідники, князь не збирався відмовлятися від звичаю. «Эпитет *Пантократор / Вседержитель* чрезвычайно эффектно передает здесь славянское династическое имя *Всеволод*, символическим образом усиливая и обобщая его внутреннюю форму, смысл и значение» (163).

На жаль, рецензія, навіть багатослівна, не може вірно відтворити усього змісту книжки, що залишається складнішим і цікавішим за будь-який переказ. Інший читач знайде в книжці роздуми і спостереження, які, можливо, пройшли повз увагу рецензента. На те немає ради. Можна лише сподіватися, що запропоновані тут коментарі стануть йому в пригоді.

Олексій Толочко