



Надежда Верещагина

ХРИСТИАНСКИЕ КУЛЬТЫ
И РЕЛИКВИИ ДРЕВНЕГО КИЕВА

(конец X — первая треть XIII в.)



Надежда ВЕРЕЩАГИНА

**ХРИСТИАНСКИЕ КУЛЬТЫ
И РЕЛИКВИИ ДРЕВНЕГО КИЕВА
(конец X — первая треть XIII в.)**

Монография

Одесса
«Астропринт»
2019

УДК 27-9(477-25)«9/12»
В317

Научный редактор
доктор исторических наук, профессор
Надежда Николаевна Никитенко

Верещагина Н.
В317 Христианские культы и реликвии древнего Киева (конец
X — первая треть XIII в.) : монография / Надежда Верещагина ;
науч. ред. Н. Н. Никитенко. — Одесса : Астропринт, 2019. —
628 с. : ил.

ISBN 978–966–927–523–3

В монографии систематизированы и обобщены результаты много-
летних комплексных исследований древнекиевской святокультовой
традиции. Опираясь на анализ обширного поля письменных, архео-
логических, изобразительных источников и научной литературы, ав-
тор предлагает свое видение рассматриваемых проблем.

Книга адресована всем, кто интересуется историей и культурой
древнего Киева.

УДК 27-9(477-25)«9/12»

ISBN 978–966–927–523–3

© Верещагина Н., 2019

*Светлой памяти мужа
Александра Васильевича Александрова
с любовью посвящаю*

Содержание

<i>Введение</i>	11
-----------------------	----

Раздел 1

ИСТОЧНИКИ КИЕВСКОЙ СВЯТОКУЛЬТОВОЙ ТРАДИЦИИ

Глава первая

РЕЛИКВИИ В МОДУСЕ ХРИСТИАНСКОЙ КУЛЬТУРЫ

Формирование культа реликвий	21
<i>Мощи святых — «сокровище драгоценнее дорогих камней и чище золота»</i>	22
<i>Иконы как святые реликвии</i>	25
Проблема святости мощей: дискуссионные аспекты	29
<i>Коррелирование понятия «мощи» с проблемой тления/нетления</i>	29
<i>Тление/нетление как критерий святости мощей</i>	31
<i>Соотнесенность святости «целокупных» останков с частицами мощей</i>	35
Процедура «adventus» и формы почитания реликвий	
<i>Церемония «adventus» — ключевое событие в почитании мощей</i>	37
<i>Ритуальное оформление культа святых реликвий</i>	40
Реликвии в системе иеротопических пространств	
<i>Иерусалим и Рим — исторические иеротопосы христианского мира</i> ...	43
<i>Перемещение реликвий как фактор создания священных центров</i>	46

Глава вторая

КИРИЛЛО-МЕФОДИЕВСКОЕ ДВИЖЕНИЕ В КОНТЕКСТЕ КУЛЬТА СВЯТЫХ РЕЛИКВИЙ

Климент Римский — «мученик и папезж»	55
<i>Образ Климента Римского в нарративных источниках</i>	55
<i>Херсонес — место мученичества святого Климента</i>	59
«Adventus» мощей Климента Римского как конструкт формирования кирилло-мефодиевской религиозно-культурной модели	63
<i>Обретение реликвий священномученика Константином Философом</i> ...	63

<i>Формирование литургической основы славянской Церкви</i>	74
<i>«Милостью Божьей и молитвами святого Климента»</i>	78

Особенности формирования и специфика религиозно-культурного концепта славянского движения

<i>Кирилло-мефодиевские традиции в странах славянского ареала</i>	81
<i>Идеологические составляющие славянской религиозно-культурной модели</i>	86
<i>Состав святокультового корпуса сквозь призму культурно-исторических реалий</i>	92

Глава третья

БОГОРОДИЧНЫЕ СЯТЫНИ-РЕЛИКВИИ

КОНСТАНТИНОПОЛЯ	112
----------------------------------	-----

Богородичные святилища и их реликвии в иеротопическом поле византийской столицы	114
---	-----

Образы-реликвии Богоматери как составляющие «пространственной иконы» Константинополя	119
--	-----

Чудо от богородичной ризы в религиозно-цивилизационной парадигме Аскольдова крещения Руси	126
---	-----

Раздел 2

КИЕВСКИЕ ПАТРОНАЛЬНЫЕ КУЛЬТЫ ОБЩЕГОСУДАРСТВЕННОГО ЗНАЧЕНИЯ

Глава четвертая

МАРИОЛОГИЧЕСКИЙ КОНТЕНТ КИЕВСКОГО

ХРИСТИАНСТВА	136
-------------------------------	-----

Богородичные образы-реликвии в «Киевских Влахернах»	137
---	-----

Патрональные мариологические «знаки» в Верхнем городе	147
---	-----

Софиологическая основа древнекиевского почитания Богоматери . . .	149
---	-----

Успенско-богородичная влахернская семантика в Киево-Печерском и Кловском монастырях	151
---	-----

Чтимые иконы-реликвии Печерского монастыря	156
--	-----

Чудотворные византийские иконы в Киеве	162
--	-----

Образ Богородицы Молитвенницы в древнекиевской культурно-исторической парадигме	165
---	-----

Киевские истоки богородичного покровского культа	174
--	-----

Глава пятая

СВЯТОЙ КЛИМЕНТ РИМСКИЙ И КИРИЛЛО-

МЕФОДИЕВСКАЯ ТРАДИЦИЯ В КУЛЬТУРЕ ДРЕВНЕГО КИЕВА ... 177

Мощи св. Климента — патрональная святыня Киева 177

Культ просветителя Руси и его реликвий в киевских памятниках
X—XII вв.

Изобразительное искусство 183

Литературные и фольклорно-эпические произведения 188

Загадки реликвий святого Климента 195

Векторы распространения киевского климентовского культа 200

Кирилло-мефодиевская религиозно-культурная модель
в киевском христианстве 205

*Идеологический импульс славянского движения в киевской
культуре* 206

Кирилло-мефодиевские маркеры в киевских памятниках 211

*Образ Григория Богослова в греко-славяно-киевской культурной
традиции* 215

Глава шестая

КИЕВСКИЙ ПАТРОНАЛЬНЫЙ КУЛЬТ СЯТИТЕЛЯ НИКОЛАЯ

МИРЛИКИЙСКОГО 222

Образ святителя Николая в византийской традиции 222

Аристократический аспект культа св. Николая 228

Аскольд-Николай 230

Владимир-Николай. Проблема имянаречения христианизатора
Руси 232

От княжеского к всенародному: вектор развития николаевского
культа в Киеве 239

Киевское чудо о детище и установление праздника Перенесения
мощей св. Николая 249

Киевский литературный цикл 256

Иконографический житийный цикл 263

Реликвии святителя Николая в Киеве 265

Чудеса святителя Николая в киевской церковно-агиографической
и народной интерпретациях 266

Храмы святителя Николая в Киеве	270
Чтимые иконы святителя Николая в Киеве	274
Киевские истоки общегосударственного культа Николая Зарайского	277
Чудотворный образ Николая Мокрого	282
<i>Исследования и описания памятника</i>	283
<i>Историческая жизнь легендарного образа</i>	290
<i>«Николай Мокрый» в восточнославянской культуре</i>	299
Патрональный культ Пресвятой Богородицы, святителей Климента и Николая	309

Раздел 3

КНЯЖЕСКИЕ ПАТРОНАЛЬНЫЕ КУЛЬТЫ ВИЗАНТИЙСКОГО ПРОИСХОЖДЕНИЯ

Глава седьмая

КИЕВСКАЯ РЕЦЕПЦИЯ ИМПЕРАТОРСКИХ КУЛЬТОВ

Архистратиг Михаил — «князь ангелов»	317
<i>Небесный воевода в ветхозаветной и христианской традициях</i>	317
<i>Култ архангела Михаила в Киеве</i>	319
<i>Образ архистратига в искусстве Византии и древнего Киева</i>	323
Святой великомученик Пантелеймон — «доблестный воин Царя Царей»	325
<i>Византийская и славянская традиции почитания великомученика</i> ...	325
<i>Киевский генезис культа св. Пантелеймона и его реликвий на Руси</i> ...	328
<i>Почитание св. великомученика в контексте погребально- поминальной практики</i>	333
<i>Култ святого целителя в русских монастырях Афона</i>	336
<i>Образ святого в иконописной традиции</i>	341
<i>Церковно-народное почитание св. Пантелеймона</i>	343
Святой великомученик Георгий — «царей поборниче»	345
<i>Почитание великомученика в раннехристианской и византийской традициях</i>	345
<i>Киевский култ святого Георгия</i>	348
<i>Иконографический образ великомученика</i>	352
<i>Народная рецепция культа св. Георгия</i>	355

Святой великомученик Дмитрий — «царей хранитель»	360
<i>Солунско-византийский культ святого Дмитрия и его реликвий</i>	360
<i>Святодмитриевский культ в кирилло-мефодиевском наследии</i>	364
<i>Киевские истоки древнерусского почитания св. Дмитрия</i>	367

Раздел 4

КУЛЬТЫ КРЕСТИТЕЛЕЙ РУСИ И ИХ РЕЛИКВИЙ

Глава восьмая

ОБРАЗЫ ХРИСТИАНИЗАТОРОВ РУСИ

Церковь Пресвятой Богородицы Десятинной — священный топос древнего Киева	371
<i>Мемориальный характер киевского первохрама</i>	371
<i>Реликвии варягов-мучеников — «правоверная основа» мемориального комплекса</i>	374
<i>Храм Пресвятой Богородицы Десятинной в модусе культа княжеского рода</i>	378
Святой равноапостольный князь Владимир и его реликвии	383
<i>Византийские инсигнии власти — важнейшие государственные реликвии новообращенной Руси</i>	385
<i>Коронационные регалии крестителя Руси в становлении идеологической доктрины «Москва — Третий Рим»</i>	393
<i>К дискуссии о времени и месте канонизации князя</i>	399
<i>Гробница и мощи святого Владимира</i>	404
<i>Запона князя Владимира — древнейшая реликвия эпохи христианизации Руси</i>	411
<i>К вопросу о реликвиях св. Варвары в Киеве</i>	415
Две Елены в истории Руси	
<i>Киевский культ княгини Ольги и ее реликвий</i>	419
<i>Порфирородная Анна и ее миссия на Руси</i>	430
Княжеские кресты-реликварии: «археологическая» легенда или историческая действительность?	
<i>Византийская традиция почитания креста Господня</i>	437
<i>Киевские реликварные кресты</i>	442
<i>Иконный образ <i>crux gemmata</i> в алтаре Софии Киевской</i>	446

Раздел 5
ПАТРОНАЛЬНЫЕ КУЛЬТЫ КИЕВСКИХ СВЯТЫХ

Глава девятая

**ФОРМИРОВАНИЕ БОРИСОГЛЕБСКОЙ
И АНТОНИЕВОФЕОДОСИЕВСКОЙ ДУХОВНЫХ ТРАДИЦИЙ
В КИЕВСКОЙ КУЛЬТУРЕ**

Почитание святых страстотерпцев и их реликвий	449
<i>Становление и аспекты борисоглебского культа</i>	<i>449</i>
<i>Ареал почитания Бориса и Глеба</i>	<i>456</i>
<i>Вышгородский меморий — образ Гроба Господня</i>	<i>458</i>
<i>Борисоглебские реликвии — «сокровище многоценное»</i>	<i>464</i>
<i>Киевский генезис николаевско-борисоглебского культа</i>	<i>467</i>
Преподобные «устроители» печерского монашества — Антоний и Феодосий и их реликвии	469

Раздел 6
**СВЯЩЕННЫЕ РЕЛИКВИИ В КИЕВО-ЧЕРНИГОВСКОМ
КУЛЬТУРНОМ АРЕАЛЕ**

Глава десятая

**АДАПТАЦИЯ ВИЗАНТИЙСКИХ ФОРМ ПОЧИТАНИЯ
СВЯТЫНЬ**

Христианизированный Киев — реликвариум святынь	474
Персональные святыни киевлян	479
Алтарные реликвии киево-черниговских храмов XI—XII вв.	489
Образ Гроба Господня в алтарных комплексах древних храмов киево-черниговского ареала	495
Черниговский святоиноческий пантеон	506
Реликвии Киево-Печерского монастыря	
<i>Была ли реликвариумом киево-печерская икона Успения</i> <i>Богородицы</i>	<i>508</i>
<i>Мощи византийских святых в Киево-Печерском монастыре</i>	<i>512</i>
<i>Пояс Шимона</i>	<i>518</i>
<i>Реликвии прп. Николы Святоши</i>	<i>520</i>
<i>Крест прп. Марка Пещерника</i>	<i>521</i>
<i>Чудотворные мощи печерских преподобных</i>	<i>522</i>

Перст св. Иоанна Крестителя	525
Реликвия св. Стефана Первомученика	528
Купятицкий крест-энколпион	531
Судьба киевской «святости» в исторической ретроспекции	533
<i>Бибблиография</i>	537
<i>Список иллюстраций</i>	608
<i>Список сокращений</i>	612
<i>Content</i>	614
<i>Introduction</i>	620

В последние десятилетия гуманитарная наука демонстрирует повышенный интерес к христианским святыням, во многом определявшим в средневековой традиции мировоззренческую картину мира и рассматриваемым сегодня в качестве «важнейших категорий культуры»¹.

Научная новизна работы состоит в том, что книга является первым в историографии монографическим комплексным полиаспектным исследованием древнекиевской «святости» — святокультового² корпуса, включающего культы святых и священных реликвий, как объектов личного благочестия и общецерковного почитания, в сопровождении корпуса письменных и изобразительных материалов. Предпринята попытка реконструировать, в возможной степени, сакральное поле древней столицы Киевской Руси с его макро- и микроиеротопосами в контексте культурного конклава исторического, литургического и художественного опыта³.

По ряду вопросов мы выдвигаем и аргументируем свою точку зрения, не совпадающую с «общепризнанной», в отдельных случаях предлагая гипотезы, основанные на историко-культурных аналогиях и символических ассоциациях.

Процессы утверждения на киевском грунте святокультовой традиции, являющейся духовной субстанцией национальной церковно-православной системы, рассматриваются в русле сопряженных с нею культурно-исторических реалий. Среди них мы выделяем, на наш взгляд, три главных. Во-первых, идейное содержание этого процесса определялось насущными задачами утверждения христианства как государственной религии. Во-вторых, Киев — один из древнейших сакральных городов мира и ведущий духовный центр восточнославянского региона, закономерно взял на себя функции формирования нового для народа понятия святости как христианского морального эталона. Именно здесь на праукраинском грунте закладываются основы отечественной святокультовой традиции. В-третьих, идеологической базой ее утверждения стало кирилло-мефодиевское духовное наследие.

¹ Шалина И. А. Реликвии в восточнохристианской иконографии. М., 2005. С. 7.

² Понятие и термин «святокультовый» предложены и апробированы нами в кандидатской диссертации. См.: Верещагіна Н. В. Перші загальнодержавні культи святих Климента і Миколая та їх відтворення у пам'ятках історії і культури Київської Русі: автореф. дис. <...> канд. іст. наук. Київ, 1999.

³ Понятие и термин «иеротопия» от греч. «священный» и «место, пространство» сформулированы российским теоретиком искусств А. Лидовым: *«Иеротопия — это создание сакральных пространств, рассмотренное как особый вид творчества, а также как специальная область исторических исследований»* [Лидов А. М. Иеротопия. Создание сакральных пространств как вид творчества и предмет исторического исследования // Иеротопия. Создание сакральных пространств в Византии и Древней Руси / ред.-сост. А. М. Лидов. М., 2006. С. 9—31].

Отметим сразу, святыни христианизированного Киева множество раз привлекали внимание представителей различных научных дисциплин — философов, богословов, археологов, историков культуры, филологов, искусствоведов, этнографов. И это вполне закономерно, ведь именно киевское сакральное искусство (литература, архитектура, живопись, музыка и др.) и киевский святокультовый комплекс исторически были основным фактором институционального и доктринального становления киевской Церкви и христианской цивилизации Киевской Руси. Д. Айналов, один из первых исследователей киевских святынь, подчеркивал, что около них *«возникала особая жизнь, облекавшаяся в формы тогдашнего художественного стиля с поразительной точностью и достоверностью сохраненная показаниями очевидцев»*⁴. Проблематика киевской «святости» занимает и сегодня заслуженное место в трудах отечественных и зарубежных ученых.

Выбранная тема многогранна. Степень ее научной разработки сложно оценить, поскольку по ряду рассматриваемых вопросов накоплена значительная литература. Вместе с тем, на наш взгляд, выявление общехристианских факторов киевской традиции почитания священных реликвий, а затем и киевских истоков, обусловивших формирование государственных культов и связанного с ними комплекса святынь, является актуальным научным направлением и требует комплексной междисциплинарной разработки.

В общих чертах наша задача состояла в следующем:

- сбор, систематизация, анализ и обобщение доступной информации;
- исследование процесса формирования и специфики древнекиевского святокультового комплекса;
- выявление влияния древнекиевской святокультовой традиции на общерусскую.

В качестве источников используются неопубликованные и изданные документальные и архивные свидетельства; отечественные и зарубежные письменные, археологические, архитектурные, нумизматические, изобразительные материалы. Как важный исторический и изобразительный источник рассматривается декорационный контент киевского Софийского собора — памятника христианизации страны. Мы разделяем доказательную концепцию Н. Никитенко, состоящую в том, что собор был заложен князем Владимиром в 1011 г., а закончен и освящен при Ярославе Владимировиче в 1018 г.⁵.

⁴ Айналов Д. Судьба киевского художественного наследия // ЗОРСА. Пг., 1918. Т. XII. С. 24.

⁵ Эта концепция, вызвавшая острую дискуссию, выдвинута и защищена Н. Никитенко в ее диссертациях, апробирована в нескольких монографиях, многочисленных статьях и выступлениях на конференциях. См.: Никитенко Н. Н. Историческая проблематика в росписи Софии Киевской: автореф. дис... канд. истор. наук. М., 1992; Нікітенко Н. М. Русь-Україна і Візантія у монументальному комплексі Софії Київської: історико-соціальний та етноконфесійний аспекти: автореф. дис... доктора істор. наук. Київ, 2002. См. также: Никитенко Н. Н. Русь и Византия в монументальном комплексе Софии Киевской: Историческая проблематика. Киев, 1999. Данная точка зрения нашла надежное подтверждение в результатах исследований древнейших датированных граффити собора. См.: Нікітенко Н., Корнієнко В. Час засну-

Материал сгруппирован в несколько тематических блоков, определяющих структуру работы. В первом разделе рассмотрены основные, по нашему мнению, источники киевской святокультовой традиции: общехристианский культ реликвий, культы и реликвии кирилло-мефодиевского движения, византийский культ богородичных святынь. Второй раздел посвящен становлению общегосударственных патрональных культов Пресвятой Богородицы, священномученика Климента Римского — репрезентанта славянской традиции и святителя Николая Мирликийского. Третий — княжеским патрональным культам византийского происхождения: архистратига Михаила, великомучеников Пантелеймона, Георгия и Дмитрия. Четвертый — культам крестителей Руси: Владимира Великого, его супруги порфирородной принцессы Анны и княгини Ольги. В пятом разделе внимание обращено на патрональные культы киевских святых — страстотерпцев Бориса и Глеба и основателей печерского монашества преподобных Антония и Феодосия. В заключительном шестом разделе представлен обзор священных реликвий и форм их почитания в киево-черниговском культурном ареале и освещена тема киевской «святости» в исторической ретроспекции.

Культы святых, не являющиеся одномерными по своей политической и этнорелигиозной специфике, рассматриваются и анализируются в неразрывной связи с культом реликвий в ближайшем литературном и иконографическом оформлении.

В этом контексте прослежено становление литургической традиции почитания святых мощей в христианстве как результата слияния поминальной практики с культом мучеников. Показано, что на основе увековечивания памяти мучеников и поклонения святым реликвиям складывалась система иеротопосов, определявших формирование сакральной топографии христианского города. Отмечено, что особенностью почитания реликвий в восточнохристианской Церкви является почитание священных останков наравне с почитанием икон. Рассмотрена важная, на наш взгляд, проблема связи понятий тленность/нетленность останков с категорией святости, поскольку богословская литература свидетельствует об отсутствии нормативно разработанного учения по этому вопросу. Показана ошибочность концепции, получившей распространение в современной научной литературе, об исторически

вання Софії Київської: Пристрасті довкола мілленіума: наукове видання. Київ, 2010; Новая датировка Софии Киевской: конструктивная критика или профанация концепции? Научное издание. Киев, 2012; *Нікітенко Н. М., Корнієнко В. В., Рясная Т. М.* Нова спроба дезавуювати ювілей Софії Київської // Український археографічний щорічник. 2012. Вип.16–17. С. 111–128; *Нікітенко Н. М., Корнієнко В. В.* Ще раз про натурні дослідження Софії Київської // Український археографічний щорічник. 2012. Вип.16–17. С. 129–150; *Никитенко Н., Корниенко В.* Древнейшие граффити Софии Киевской и время ее создания. Киев, 2012; *Нікітенко Н. М.* Володимир Великий і Софія Київська // Софійський часопис. Вип. I: Матеріали VIII міжнародної науково-практичної конференції «Софійські читання». До 1000-ліття пам'яті великого київського князя Володимира Святославича та святих Бориса і Гліба: 1015–2015 (м. Київ 26–27 листопада 2015 р.) Київ, 2017.

присущей христианству традиции негативного отношения к неистлевшим останкам усопшего⁶. Установлено, что эта практика касалась исключительно афонского иночества, а не христианских святых, мощи которых почитались и на Святой Горе. В целом же в Византии и древней Руси нетление выступало знаком святости, а в качестве признака греховности рассматривалась «неразрушенность» тела, что предполагало совершенно отличное от «нетленности» его состояние. Подчеркнуто, что для христианской, в т. ч. византийской и древнерусской, литургической практики характерно почитание как тленных (костных), так и нетленных (сохранивших мышечную и кожную ткань) останков святых.

Впервые в научной литературе исследована масштабная деятельность Кирилла и Мефодия в культурно-историческом дискурсе формирования культов святых и их реликвий у новообращенных славянских народов. Показано, что перенесение мощей священномученика Климента в Херсонес с места их обретения, а затем в Рим и в Риме из Ватикана в храм Сан Клементе были первыми «*adventus*» в истории славянской культуры, результатом чего стало освящение литургического статуса славянского языка и формирование культа мощей священномученика, коррелированного с его личным культом. Кириллом-Константином были созданы на греческом языке тексты, прославляющие Климента Римского, а затем им же переведены на славянский язык с введением в них термина «мощи» как вербального знака обожженной плоти. Култ св. Климента, как небесного покровителя новообращенных славян, содержал в себе основополагающую идею — равенство народов во Христе. Вопреки установившемуся мнению считать точкой отсчета кирилло-мефодиевской эпохи и славянской христианской культуры 863 г. — начало моравской миссии, нами обоснован вывод, что такой датой фактически является 861 г. — херсонесское «*adventus*» мощей священномученика Климента, положившее начало формированию культа собственных святых реликвий и собственных литургических традиций в славянском мире.

Впервые акцентируется внимание на том факте, что наличие мощей Климента Римского, как святых вселенского статуса, сопровождавшей Кирилла и Мефодия в период моравской миссии, требовало постоянного литургического обслуживания, что предполагало разработку славянского терминологического богослужебного словаря и основ славянского богослужения, подготовку кадров славянского духовенства и, в итоге, «сверхзадачу» — создание самостоятельной церковной славянской институции. В связи с этим рассмотрена дискуссионная проблема «успеха/провала» моравской миссии. Аргументировано мнение, что главным достижением моравского проекта стало формирование основ славянской религиозно-культурной модели и создание предпосылок для развития языково-литургической базы славянской Церкви.

⁶ Успенский Ф. Б. Нетленность мощей: опыт сопоставительного анализа греческой, русской и скандинавской традиций // ВХР / ред.-сост. А. М. Лидов. М., 2003.

Подтверждено, что разновекторность христианских вероучительных доктрин, в ареале влияния которых находились славянские земли, обусловила особенности идеологического содержания вероучительной кирилло-мефодиевской модели — контаминацию черт римо-католического и византийского христианства с элементами бенедиктинско-клюнийского движения, арианства и ирландского христианства. Это определило своеобразие структуры кирилло-мефодиевского святокультового корпуса, что не было ранее проанализировано исследователями. Предложено свое видение проблемы.

Выяснено, вопреки традиционному мнению, что кирилло-мефодиевская мемориальная традиция *изначально* включала дату 11 (24) мая — совместный день памяти солунских братьев, зафиксированную в славянских месяцесловах рубежа XI–XII вв.

Изучены составляющие компоненты византийского культа Богоматери и ее реликвий. Особое внимание обращено на императорский культ Богоматери Никопеи. С учетом свидетельств византийских авторов, поддержана точка зрения ученых, полагающих, что именно этот чудотворный образ прославился в так называемом «обычном» влахернском чуде. В религиозно-цивилизационной парадигме Аскольдова крещения Руси рассмотрено чудо от богородичной ризы и его влияние на становление богородичной традиции в Киеве.

На объемном историческом, краеведческом, изобразительном материале исследованы общегосударственные патрональные культы Пресвятой Богородицы, святителей Климента Римского и Николая Мирликийского. Показано, что внедрение этих культов на киевской почве проходило в русле культуротворческой деятельности христианизаторов Руси — княжеской четы Владимира и Анны.

Изучены киевские богородичные иеротопосы. Продемонстрировано разнообразие инвариантов киевского богородичного культа, ставшего основой древнерусского почитания Богоматери. Обоснована идея адаптации влахернской традиции в «Киевских Влахернах» — Десятинной церкви и дальнейшего развития ее в Киево-Печерском монастыре. Рассмотрены основные богородичные образы-реликвии древнего Киева в литературном и иконописном контекстах. Указана особая роль в становлении киевского богородичного культа образа-реликвии Богородицы Никопеи.

Впервые исследована декорационная программа притвора киевской церкви св. Кирилла (середина XII в.) в оптике византийского поминального богослужения. Сделан вывод, что в литургическом контексте фресковые композиции нартекса воплощают идею покаяния и спасения посредством заступничества Божьей Матери и были предназначены для проведения панихидных служб в родовом княжеском храме-усыпальнице.

Рассмотрен контент киевской модели кирилло-мефодиевского движения. Исследован патрональный статус культа священномученика Климента и его реликвий, ставших первой и важнейшей святыней новообращенной столицы и определивших равнозначимость Киева и мировых христианских центров.

Проанализированы киевские литературные памятники климентовского цикла, свидетельствующие об идеологическом своеобразии раннего киевского христианства, сформировавшегося в русле славянского движения. Представлены версии истории важнейшей киевской реликвии — главы Климента Римского. Предложена структура киевского святокультового корпуса как составляющей кирилло-мефодиевского наследия. Прослежены векторы распространения климентовского культа за пределами Киева.

Развернута тема киевского культа святителя Николая Мирликийского. В этой связи исследован общехристианский генезис николаевского культа и его миссионерская направленность. Обозначена киевская аристократическая грань почитания св. Николая. Вслед за Н. Никитенко и совместно с ней обращено внимание на проблему наречения крестителя Руси князя Владимира-Василия вторым христианским именем «Николай» в русле византийской практики имянаречения. Установлено, что историческими центрами формирования николаевского культа в Киеве были первохрамы — Десятинная церковь и София Киевская. Подробно рассмотрены произошедшие в Киеве чудо с детищем и установление праздника Перенесения мощей святителя, прослежено влияние этих событий на общерусскую традицию. Проанализированы киевские чудеса св. Николая в церковно-агиографической и народной интерпретациях. Описаны древние киевские храмы и чтимые иконы святителя.

Впервые детально изучена многоаспектная история бытования первой чудотворной древнерусской иконы святителя Николая Мирликийского — киевского образа Николая Мокрого, приобретшего значение национальной святыни. Показана его роль как иконы-реликвии в утверждении патронального статуса чудотворца Николая.

Подчеркнуто концептуальное влияние прославленных киевских икон Николая Мокрого и Николая Зарайского на формирование иконографической традиции в изображении святителя в восточнославянской иконописи.

Продемонстрирована очевидная взаимосвязь, одновременность и определенная тождественность в формировании и развитии киеворусского почитания святителей Климента папы римского и Николая архиепископа Мирликийского как небесных крестителей новообращенной Руси. Предложена иконографическая формула патрональной иконы Десятинного мемориала: тронный образ Богородицы Никопеи с предстоящими свв. Николаем и Климентом. Именно он, по нашему мнению, лег в основу «наместной» иконы Киево-Печерской лавры — Богородицы Печерской с предстоящими преподобными Антонием и Феодосием.

Исследованы киевские княжеские культы византийского происхождения — архангела Михаила, великомучеников Пантелеймона, Георгия и Дмитрия. Изучены общехристианская генеалогия и византийские особенности культов. Показано, что периодом наивысшего почитания этих святых была эпоха Македонской династии, представительницей которой на Руси стала Анна Порфирородная. Прослежена адаптация культов на древнекиевском

грунте, специфика и формы почитания. Выявлены херсонесские корни киевского культа св. Георгия. Указана связь культов архангела Михаила, великомучеников Пантелеймона и Дмитрия с кирилло-мефодиевской традицией. Отмечено, что формирование исследуемых культов сопровождалось в Киеве установлением торжественных праздников, храмостроительством, переводом агиографических и гимнографических сочинений, появлением первых иконописных образов, в т. ч. в монументальной живописи. Рассмотрена самобытность киевской интерпретации рассматриваемых культов. Очерчен вектор их распространения из Киева в северном, северо-восточном и западном направлениях, что отражает динамику более общего процесса — христианизации Руси.

Особое внимание уделено почитанию св. Пантелеймона. Вопреки традиционному мнению, адресующему истоки культа великомученика на Руси XII веку, нами доказано, что инициаторами киевского почитания святого анаргира выступили крестители государства. Реликвии великомученика, будучи вложенными под престол Софии Киевской, обрели статус святыни государственного значения и стали родовой святыней династии Владимировичей. Собран и обобщен материал, связанный с почитанием св. Пантелеймона в русле византийской литургической погребально-поминальной практики, что обусловило посвящение великомученику усыпальниц-параклесисов в славянском и древнерусском храмостроительстве. Прокомментированы версии истории перемещения важнейшей реликвии святого Пантелеймона — главы великомученика. Обозначена тема церковно-народного почитания Пантелеймона.

В дискурсе крещения Руси рассмотрены культы христианизаторов страны и их реликвий. Установлено, что коронационные инсигнии крестителя Руси стали важнейшими государственными реликвиями новообращенного Киева и легли в основу легенды о «дарах Мономаха» и доктрины московского самодержавия «Москва — Третий Рим». Прослежена глорификация Владимира Великого в древнекиевских памятниках сакрального искусства. Очерчено свое понимание дискуссионной проблемы места и времени канонизации князя. Обозначен мемориальный характер Десятинной церкви в модусе культа княжеского рода. Освещена тема истории мощей Владимира Святославича и связанных с его именем реликвий.

Подробно изучен вопрос исторической значимости в христианизации Руси выдающихся личностей — киевских княгинь Ольги, бабы Владимира Великого, и порфирородной Анны, супруги Владимира. Исследована история глорификации св. Ольги. Вслед за Н. Никитенко, первой в науке буквально «открывшей» личность Анны, освещена миссионерская деятельность княгини и поддержан вполне обоснованный вывод исследовательницы, что предшественница Анны княгиня Ольга, будучи первой христианкой в правящей династии, справедливо прославляется как предтеча русского христианства. Однако она не является равноапостольной крестительницей страны.

Венценосной парой христианизаторов Руси стала княжеская чета — Владимир Креститель и Анна Порфирородная.

Всесторонне рассмотрены версификации темы киевских княжеских крестов-реликвариев. Изучена византийская традиция почитания креста Господня. Показана несостоятельность «общепринятого» мнения об отсутствии в домонгольском Киеве реликвий Животворящего креста. Установлено, что в киевских первохрамах могли почитаться несколько реликварных крестов, содержащих частицы Истинного древа и имеющих константинопольское происхождение. Эти святыни были получены княгиней Ольгой при ее личном крещении, а также княжеской четой Владимиром и Анной при личном крещении князя и в знак крещения Руси. Предложена своя трактовка иконографической композиции Животворящего Древа, находящейся в главном алтаре Софии Киевской. Обосновано мнение, что этот живописный образ представляет собой икону подлинного *stich gemmata* — драгоценного выносного креста, некогда хранившегося в алтарном кивории-эдикуле Софийского собора.

Рассмотрены различные аспекты борисоглебского культа и очерчен ареал почитания киевских страстотерпцев. Проанализирована сакральная связь вышгородской усыпальницы с мемориальным архетипом — Гробом Господним и декорационным оформлением фессалоникского кивория св. Дмитрия. Предложена вербальная реконструкция архитектурно-декорационной модели вышгородского комплекса. Систематизированы данные о древнерусских мощевиках, содержащих борисоглебские святыни. Указано значение почитания борисоглебских реликвий в контексте формирования древнекиевского святокультового комплекса и иеротопического поля древнего Киева.

Отмечены особенности культов «устроителей» киево-печерского монашества прп. Антония и Феодосия.

На фактическом материале показано, что уже в первые десятилетия христианизации Руси в Киеве был собран значительный корпус святынь, а киевской Церковью восприняты византийские формы почитания чудотворных реликвий и кирилло-мефодиевский литургический комплекс. Впервые собраны и проанализированы разрозненные сведения о персональных мощеницах, найденных на территории южной Руси, и вложенных в них священных реликвиях. Сделан вывод, что адаптация на местной почве культа святых реликвий происходила в ранний период христианизации страны и связана с христианизаторской деятельностью Владимира и Анны.

Собраны и обобщены данные об алтарных подпрестольных мощевиках и реликварных вложениях киево-черниговских храмов. Исследована традиция формирования и оформления алтарных комплексов в богословском, архитектурном и декорационном аспектах. На основе анализа письменных, археологических и изобразительных материалов показано, что алтарные комплексы (престол и киворий) значимых культовых сооружений в ареале киевского влияния выполнялись из камня или мрамора и украшались драгоценными

вотивными дарами. Установлено (совместно с В. Корниенко), что мраморная престольная плита Софии Киевской современна эпохе крещения Руси и принадлежала древнему мраморному престолу собора. Сделан вывод, что алтарные комплексы создавались в соответствии с древней практикой восточнохристианской Церкви по образу и «в меру» Гроба Господня.

Несколько экскурсов посвящены реликвиям Киево-Печерского монастыря. Поддержано высказанное в науке мнение о наличии в обители в первоначальный период ее существования двух икон Успения Богородицы, одна из которых была принесена прп. Антонием с Афона, другая — доставлена из Константинополя. Подтверждена версия, что киево-печерская икона Успения не являлась реликвариумом. Аргументировано предположение, что, принесенный из Константинополя ковчег-мощевик, мог быть выполнен из священной древесины и имел выдвижную крышку с композицией Успения, послужившую иконописным образцом для печерских живописцев.

В основу исследования, посвященного реликвиям византийских святых, присланных в монастырь Царицей Влахернской, нами положены два принципиально важных положения, зафиксированные в патерике. Во-первых, это были мощи мучеников (а не каких-либо других святых, что не было ранее учтено исследователями) и, во-вторых, они находились в константинопольских храмах. Предложен поименный список византийских мучеников, чьи мощи были вложены в основание Великой Печерской церкви.

Рассмотрены и другие темы, связанные с реликвиями и чудотворными мощами киево-печерских преподобных и древними киевскими святынями.

По достаточно известным и хорошо исследованным культам и реликвиям (напр., икона-реликвия Вышгородской-Владимирской Богоматери, культ Покрова Богородицы и др.) дается краткая историческая справка с указанием библиографии.

Вместе с тем, учитывая разнородность и определенную лапидарность исследуемого материала, а также ограниченность источниковой базы, не позволяющих составить вполне завершенную картину древнекиевского святокультового комплекса, данная работа не претендует на исчерпывающий анализ задекларированной проблематики, оставляя поле для дискуссий, диалога и дальнейших исследований.

Древнерусские тексты цитируются в упрощенной орфографии: не употребляются церковно-славянские буквы, отсутствующие в современном алфавите. Знак «ѣ» заменяется буквой «е»⁷. Даты даются по старому стилю.

В завершение выражаю сердечную признательность всем, чье внимание я ощущала в работе над книгой. Прежде всего, я глубоко благодарна моему

⁷ Как пример аналогичного подхода в современных исследованиях, укажем следующие издания: *Плюханова М. Б.* Сюжеты и символы Московского царства. СПб., 1995; *Петрухин В. Я.* Древняя Русь. Народ. Князья. Религия // Из истории русской культуры. М., 2000. Т. 1; *Ранчин А. М.* Вертоград Златословный: Древнерусская книжность в интерпретациях, разборах и комментариях. М., 2007.

мужу, профессору Александру Васильевичу Александрову за неоценимую человеческую и профессиональную поддержку, сопровождавшую меня на протяжении двадцати лет жизни. Слова благодарности хочется от души сказать моему мудрому наставнику, много и плодотворно работающему в этой области знаний и щедро делящемуся ими со своими учениками, доктору исторических наук, профессору, заслуженному работнику культуры Украины Надежде Николаевне Никитенко. Искренняя благодарность кандидату исторических наук, заслуженному работнику культуры Украины Ирине Евгеньевне Марголиной, постоянно помогавшей и словом и делом. Большое спасибо доктору исторических наук, заместителю генерального директора Национального заповедника «София Киевская» Вячеславу Васильевичу Корниенко всегда находившему возможность облегчить мой научный поиск, а также сотрудникам Национального Киево-Печерского историко-культурного заповедника Наталье Дмитриевне Горской и Елене Владимировне Лопухиной за консультативную помощь. Отдельное благодарное слово моим коллегам — преподавателям Одесского национального университета имени И. И. Мечникова доктору исторических наук, профессору Олегу Борисовичу Демину, доктору филологических наук Евгению Владимировичу Джиджоре, старшему преподавателю Сергею Владимировичу Азееву и директору научной библиотеки университета Марине Алексеевне Подрезовой за многолетнее сотрудничество и поддержку.

Раздел 1

ИСТОЧНИКИ КИЕВСКОЙ СВЯТОКУЛЬТОВОЙ ТРАДИЦИИ

Глава первая

РЕЛИКВИИ В МОДУСЕ ХРИСТИАНСКОЙ КУЛЬТУРЫ⁸

ФОРМИРОВАНИЕ КУЛЬТА РЕЛИКВИЙ

В средневековой христианской культуре особая роль принадлежит святым реликвиям, обладающим чудотворной силой и являющимся во многих смыслах структурообразующим фактором картины мира. Понятию «реликвии» присуще широкое обобщающее значение. Прежде всего, это священные останки мучеников и подвижников веры, называемые в Византии «*λεῖψανα*» (липсана), в Риме — «*reliquiae*» (реликвия), в славянском мире — мощи. В качестве «контактных» реликвий выступают предметы мемориального характера, которые тоже могут называться мощами. Так, в киевском Софийском соборе в 1824 г. был устроен «*большой ковчег со святыми мощами*», среди которых значились «*часть Ризы Господней, часть Животворящего Древа*»⁹. Важное место в кругу реликвий занимают иконы, по силе божественной благодати равноценные святым мощам. Выступая носителями животворных сил, вместилищем божественных энергий, святые реликвии мистически связывают христиан с грядущим Царствием небесным.

⁸ См. также: *Верещагина Н. В.* Климент Римский — небесный покровитель Киевской Руси: [монография]. Одесса, 2011. С. 7–33; *Верещагина Н. В.* Проблема святости мощей в контексте византийской, афонской и древнекиевской духовных традиций // *Афон и славянский мир. Сборник 3. Святая Гора Афон*, 2016. С. 45–55.

⁹ *Болховітінов Є., митрополит.* Вибрані праці з історії Києва. Київ, 1995. С. 69.

Мощи святых — «сокровище драгоценнее дорогих камней и чище золота»¹⁰

*Церковь есть храм Божий, место священное. <...>
Она предвозвещена Пророками, благоуукрашена Иерар-
хами, освящена Мучениками и утверждается престо-
лом своим на их святых останках¹¹.*

Церковное почитание мощей опирается на новозаветное учение «о *высоком предназначении христианских тел как храмов Святого Духа*» (1 Кор. 6:19) и богословское осмысление акта творения как благого деяния Божьего, в котором изначально содержится воля Творца относительно спасения человека и его преображения в предстоящей вечной жизни. Мощи святых — это «*вещество*», которое уже преобразилось и наполнилось Божьей благодатью¹². На них «*по вере Церкви <...> невидимо почивает слава Распятого*»¹³.

Формирование культа святых мощей в христианстве непосредственно связано с почитанием мучеников, принявших смерть как наследование страстей и искупительной жертвы Христа: «*Мученичество не есть героизм, но жертвенное приобщение ко Христу. <...> В час страдания мученики как бы отсутствуют из своих тел, или скорее Христос «присутствует и сообщается с ними». <...> Сам Христос скорбит с ними, выходит с ними на арену, венчает их и вместе венчается*»¹⁴. Наиболее ранние примеры этого подвига явили архидиакон Стефан († 34), прославляемый Церковью как Первомученик, епископ пергамский Антипа († 68), одиннадцать из двенадцати апостолов и др. Останки мучеников воспринимались Номо religious как свидетельство грядущего воскресения во плоти и преображения мира.

По утверждению архиепископа константинопольского Иоанна Златоуста (398—404), святые достойны называться «*и столпами, и скалами, и башнями, и светильниками, и тельцами*» Церкви. Святитель призывает: «*Будем же постоянно приходить к ним, прикасаться к гробницам их и с верою обнимать их останки*», поскольку «*и гробницы, и тела святых исполнены духовной благодати*»¹⁵. Августин Блаженный (354—430) сравнивает святых с плодоносными райскими деревьями, а дела их — с плодами¹⁶.

¹⁰ Церковная история Евсевия Памфила // Сочинения Евсевия Памфила. СПб., 1858. Т. 1. С. 198.

¹¹ Св. отца нашего Германа, патриарха Константинопольского, последовательное изложение церковных служб и обрядов, и таинственное умозрение о их значении // Писания св. отцов и учителей церкви, относящиеся к истолкованию православного богослужения. СПб., 1855. Т. 1. С. 357—358.

¹² Живов В. М. Святость: краткий словарь агиографических терминов. М., 1994. С. 56.

¹³ Лебедев П. Наука о богослужении православной Церкви. М., 1904. Ч. 2. С. 139.

¹⁴ Флоровский Г., протоиерей. Догмат и история. М., 1998. С. 225.

¹⁵ Иоанн Златоуст. Творения: в 12 т. СПб., 1896. Т. 2, кн. 2. С. 623, 641.

¹⁶ Августин Блаженный. Творения. СПб.; Киев, 1998. Т. 3: О Граде Божиим. Книги I—XIII. С. 583.

Литургическая практика почитания останков мучеников восходит к традиции ранней христианской Церкви. Древнейшие известия об этом содержатся в документах начала II в. — мученических актах св. Игнатия Богоносца († 107 или 115), где говорится: «*Проведя несколько дней над его гробом в пении гимнов, христиане положили и впредь воспевать жизнь и страдания его*»¹⁷. В III в. празднования приобретают устойчивые культовые формы, включающие чтение жития и страданий, похвальных слов, совершение агапы (трапезы любви) и евхаристии над гробами (могилами) мучеников¹⁸.

В результате слияния поминальной практики и культа мучеников складывается богослужебная традиция совершения литургии на святых мощах. В римской Церкви этот обычай узаконил папа Феликс I (269–274), который постановил, чтобы «*согласно древнему обычаю*», литургия совершалась не иначе, как на мощах мучеников. В восточной Церкви ежегодные праздники поминовения установил епископ Григорий Неокесарийский (240–280), по распоряжению которого в храмах епархии были размещены мощи для богослужения над ними в дни памяти святых¹⁹. В календарь восточнохристианской Церкви в IV в. был внесен особый день чествования мучеников — восьмой день Пятидесятницы²⁰. Поминальные празднества в честь святых, особо чествуемых общиной верных, могли продолжаться несколько дней. Так, в Риме в V в. празднование памяти первоверховных апостолов-мучеников Петра и Павла проходило в течение восьми дней.

С середины IV в. становится нормативной практика положения мощей в храм для его освящения. В 393 г. собор карфагенской Церкви предписал ставить алтари в память мучеников только над их погребениями или с вложением частиц мощей. Место размещения останков святых — под престолом — обычай, распространенный и на Западе, и на Востоке, хотя первоначально он практиковался больше на Западе. Традиция возводила его к Откровению Иоанна Богослова, который видел на небесах алтарь и под ним «*души убитых за слово Божие и за свидетельство, которое они имели*» (Откр. 6:9). По решению Пятого Карфагенского собора (419) возводить храмы следовало на святых мощах, положенных под алтарь. Седьмой Вселенский собор (787) засвидетельствовал «*вероучительное понимание церкви почитания*

¹⁷ Цит. по: Скабалланович М. Толковый Типикон. Объяснительное изложение Типикона с историческим введением. Киев, 1995. Вып. 1. [Репринт]. С. 68.

¹⁸ Скабалланович М. Толковый Типикон... Вып. 1. С. 68–69, 312. В римских катакомбах евхаристии и трапезы совершались над прахом мученика на мраморной (каменной) доске, называемой «mensa». Доска покрывала саркофаг или гробницу, выполняя функцию престольной плиты. Mensa переносилась с гробницы на гробницу и для удобства перемещения оснащалась массивными бронзовыми кольцами [Фрикен (фон). Римские катакомбы и памятники первоначального христианского искусства. М., 1872. Ч. 1. С. 61; Красносельцев Н. Очерки из истории христианского храма. Казань, 1881. С. 268–269].

¹⁹ Барсов Н. И. Мощи // ХЭС. М., 1995. Т. 2. С. 183.

²⁰ Поснов М. Э. История Христианской Церкви (до разделения Церквей — 1054 г.). Киев, 1991. [Репринт]. С. 489.

святых мощей»²¹. Одно из правил собора предупреждает: «Если честные храмы освящены без святых мощей мученических, определяем: да будет совершено в них положение мощей. <...> Если же епископ освятит храм без святых мощей, да будет извержен, яко преступивший церковные предания»²².

Алтарный престол, как важнейший элемент «литургического устройства»²³ христианского храма, в примитивном виде представлял собой мраморную доску, положенную на 4 столбца. Он появился уже в римских катакомбах, но в нем не размещали мощи мучеников, поскольку они покоились в стенах рядом с престолом. В соответствии с древними богословскими толкованиями престол представляет собой «священную божественную трапезу, седалище тела и крови Христа, жертвенник или алтарь в собственном смысле»²⁴. В доиконоборческий период в Византии чин освящения храма не предписывал обязательного размещения мощей под престолом. Этот обычай утверждается только к IX в. Св. Пруденций († 861) писал: «Алтарь дает святым костям подобающий им покой, ибо помещенные под святою трапезой, они получают дуновение небесного дара»²⁵. Чином на основание церкви и чином на освящения церкви уже предусматривается вложение святых мощей под престол: «Архиерей ставит святые мощи на престол, кадит их и помазывает святым миром, <...> ибо мученики соединены с Христом, который есть истинное миро благодати. <...> Потом вкладывает их в ковчег, символизирующий погребение Христово. <...> Святые мощи кладут под престолом по обычаю первых христиан, которые уже во времена апостольские священнодействие над гробами мучеников осуществляли»²⁶.

В римских базиликах престол помещался прямо над криптой с гробницей, к которой из боковых нефов были устроены входы. В самом престоле находилась решетка, через которую можно было видеть гробницу, не спускаясь в склеп. Кriptы могли быть выполнены искусственно, но часто престолы устраивались над подлинными могилами мучеников. В Палестине подалтарные крипты с реликвиями и мощами святых известны со времен императора Юстиниана I (527–565). Доступ паломников к месту почитания обеспечивали лестницы, устроенные с обеих сторон нефа. В Константинополе подал-

²¹ Канонизация святых. Поместный Собор Русской Православной Церкви, посвященный юбилею 1000-летия Крещения Руси. Троице-Сергиева лавра, 1988. С. 9–10.

²² Правила Святых Вселенских Соборов с толкованиями. М., 1912. Вып. 3: Правила Соборов 5–7. С. 330.

²³ В современной литературе под выражением «литургические устройства» подразумеваются все элементы интерьера церкви, связанные с обрядами, что соответствует широкому смыслу понятия «литургия» [см.: Хрушкова Л. Г. Раннехристианские памятники Восточного Причерноморья (IV–VII века). М., 2002. С. 400; Мазуренко М., Мусин А. In мемуаріам // Християнська іконографія Востока і Запада в пам'ятниках матеріальної культури Древньої Русі і Візантії: Памяти Т. Чуковой. СПб., 2006. С. 14].

²⁴ Красносельцев Н. Очерки.... С. 263, 269.

²⁵ Цит. по: Красносельцев Н. Очерки.... С. 271–272.

²⁶ Фенцик Е. Литургия или объяснение богослужения святой, восточной, православной католической церкви. Будапешт, 1878. С. 288.

тарные крипты сооружались с V в., а к VII в. реликвии из подалтарных крипт перемещают непосредственно в крипты под престол.

В древнейшем сохранившемся тексте византийского чина на освящение храма говорится, что патриарх поднимает святые мощи вместе со служащими епископами. В связи с этим высказано мнение, что «*при освящении храма переносили не небольшой ковчежец на дискосе, а целую раку с телом святого*»²⁷. Однако, если в доиконоборческую эпоху святые мощи полагались где-то в храме, в том числе (но не обязательно) и под престол, то в постиконоборческий период помещение их под престол или внутрь него стало нормой. Соответственно уменьшился и размер ковчежца с мощами: коробочки-мощеницы или запаянные ампулы²⁸.

Генетически связанные с византийской культурно-религиозной традицией молодые христианские государства ареала Slavia Orthodoxa унаследовали и практику почитания святых реликвий. В славянский лексикон термин «мощи», обозначающий обоженную плоть и семантически восходящий к существительному «мощь» — «сила» и к глаголу «мочь», «мога», «можещи», ввел создатель славянской письменности Константин Философ. О наличии развитого культа мощей у южных славян свидетельствуют памятники старославянской письменности, датируемые X–XI вв. Это, прежде всего, Асеманьево Евангелие и Супрасльский сборник — древнеболгарские глаголические рукописи X в.²⁹.

Иконы как святые реликвии

Богословское осмысление мощей как обоженной субстанции глубинным образом соответствовало пониманию иконного образа как отражения первообраза. То и другое, будучи наполнено энергиями божественной благодати, является модусом присутствия Бога, звеном, связующим видимое и невидимое, божественное и земное. Храмовым сознанием³⁰ реликвии и иконописные образы воспринимаются как источники Божьей благодати и чудодейственной силы. Вместе с другими элементами декорационной программы они создают внутри храма пространственную икону — силовое сакральное поле, вбирающее в себя и молящихся прихожан.

Если мощи — обоженная плоть святого, то икона — его зримый образ. В восточном христианстве культ святых мощей в их церемониальном

²⁷ Желтов М., диакон. Реликвии в византийских чинопоследованиях // Реликвии в Византии и Древней Руси. Письменные источники / ред.-сост. А. М. Лидов. М., 2006. С. 72–73.

²⁸ Гайдуков Н. Е., Желтов М. С. Престолы пещерных храмов Юго-Западного Крыма // Причерноморье, Крым, Русь в истории и культуре: материалы III Судакской международной конференции. Киев; Судак, 2006. Т. 2. С. 77.

²⁹ Бакалова Е. Реликвии у истоков культа святых // ВХР / ред.-сост. А. М. Лидов. М., 2003. С. 23–24.

³⁰ Термин принадлежит Ш. Шукурову [Шукуров Ш. М. Образ храма. IMAGO TEMPLI. М., 2001].

оформлении, формах ритуального почитания, богослужебных функциях максимально сблизились с культом святых образов, составив общий культ реликвий.

Тенденция к сближению культов священных останков и моленных образов закрепилась в обычае написания иконы святого, ставившейся над его гробом. Иногда создание иконного образа предшествовало написанию жития, о чем свидетельствует житие Кирилла-Константина: «*Написав икону его над гробом, стали жечь (лампаду) над ним день и ночь, хваля Бога, прославляющего так тех, кто славит его*»³¹. На крышке раки с мощами святого мог быть выполнен его рельефный образ, а на боковых стенках — житийные сцены.

В Византии установилась традиция украшения святых реликвий — икон, ковчеггов-мошевигов, а нередко и самих мощей, драгоценными уборами. Практика восходила к золотому покрову ветхозаветной скинии и золотому окладу Ковчега Завета как богоносной силы (Исх. 25: 10–11). Паломнические записки VI в. сообщают, что в женском монастыре на Сионе глава св. мученицы Феодоты хранилась в золотом реликварии, украшенном драгоценными камнями³². В константинопольских храмах Антоний Новгородский (кон. XII в.) видел главы святых, украшенные серебром и жемчугом, посох Моисея и рог Самуила, окованные драгоценными камнями, и посох Богородицы, окованный серебром³³. По свидетельству Стефана Новгородца (XIV в.), главы свв. Козьмы и Дамиана, почитавшиеся в патрональной константинопольской обители, были «*весьма искусно окованы золотом*»³⁴. Для обертывания мощей и икон в восточной Церкви использовались специальные платы, которые чтились паломниками как реликвии. Очевидно, «*в православном почитании иконных покровов соединились традиции эллинского дохристианского культа, где пеплос был посвященным приношением святыне, и различные элементы культа святых мощей*»³⁵. Особо почиталось масло из лампад, горевших перед гробами, мощами святых и чудотворными иконами.

Византийская практика богата примерами контаминации функций мощей, контактных реликвий и иконных образов. Во Влахернском богородичном святилище почиталась величайшая святыня — риза Богородицы, находившаяся в тройной раке, напоминающей гробницу мучеников, что придавало святыне погребальный характер. Там же почиталась рельефная мраморная икона Богородицы Оранты, из отверстий в руках которой изливалась

³¹ Житие Константина // Флоря Б. Н. Сказания о начале славянской письменности. СПб., 2000. С. 178.

³² *Tsafir Yoram*. The Loca Sancta and the invention of relics in Palestine from the fourth to seventh centuries: their impact on the ecclesiastical architecture of the Holy Land // ВХР / ред.-сост. А. М. Лидов. М., 2003.

³³ Путешествие новгородского архиепископа Антония в Царьград в конце 12-го столетия с предисловием и примечаниями Павла Савваитова. СПб., 1872. Стб. 91, 96, 107.

³⁴ Хожение Стефана Новгородца // БЛДР. СПб., 2000. Т. 6: XIV — серед. XV века. С. 41.

³⁵ Стерлигова И. А. Драгоценный убор древнерусских икон XI–XIV веков. М., 2000. С. 52.

священная влага³⁶. Подобная традиция проявилась в почитании мощей как «живых икон». В Константинополе тело преподобного Даниила Столпника († 493), закрепленное на вертикально стоящей доске, почиталось как икона³⁷.

Общая функциональная направленность реликвий нашла яркое проявление в почитании икон-реликвий. Старейшим иконным образом, запечатлевшим реликвию, является знаменитый Мандилион или образ Спаса Нерукотворного. Поскольку икона воспроизводила плат, на котором чудесным образом отпечатался лик Спасителя, образ почитался как икона самой реликвии. Как важнейшая икона-реликвия христианского мира на протяжении столетий почитается образ мертвого Христа, положенного на полотно, т. е. плащаница, возлагаемая в Великую пятницу в каждом храме на специально приготовленный гроб. Богослужение этого дня уподобляется историческому последованию событий Страстной пятницы и субботы³⁸.

Наиболее почитаемая святыня Византийской империи, ее главный государственный символ — Честной Животворящий крест (Истинное древо креста Господня). По церковному преданию, Честной крест был обретен в Иерусалиме в 320-х гг. императрицей Еленой, матерью первого христианского императора Константина Великого. Из источников следует, что Константином на Голгофской скале был поставлен драгоценный крест-реликварий, по величине и виду подобный Честному кресту и содержащий его часть. Крест-реликварий Константина стал первой иконой Страстной реликвии.

Значительный корпус икон-реликвий представлен ставротеками — реликвариями, предназначенными для хранения частиц Животворящего древа. Как правило, они представляют собой четырехугольный деревянный ковчег с углублением в виде шестиконечного Голгофского креста и с выдвигной крышкой. Приобретение частицы величайшей христианской святыни было привилегией знатных особ. Владельцы ставротеки стремились украсить святыню драгоценным окладом с изображением сюжета, связанного с голгофской историей. Композиция, выполненная на крышке — лицевой стороне реликвария, фактически являлась иконой. Таким образом, реликварий выполнял функцию иконы-ставротеки.

Всемирную известность приобрела Лимбургская ставротека (48 x 35 x 6 см) *Ил. 1а-б* — шедевр ювелирного искусства Византии X в. Стенки реликвариума, выполненного из древесины сикомора — «библейской смоковницы», внутри и снаружи оббиты позолоченным серебром и богато украшены драгоценными камнями, эмалью и чеканкой. Ставротека изготовлена лучшими столичными ювелирами по заказу императора Константина VII Порфирородного (913–959), представителя Македонской династии (867–1056). Затем она принадлежала его сыну — императору Роману II (959–963) и внуку — им-

³⁶ *Иоанн, иеромонах*. Обрядник византийского двора как церковно-археологический источник. М., 1895. С. 64–67; *Ласкин Гавр*. Словарь древностей Константинополя. Киев, 1905. С. 28.

³⁷ *Бельтинг Х*. Образ и культ. История образа до эпохи искусства. М., 2002. С. 80.

³⁸ *Шалина И. А*. Реликвии... С. 16, 24.

ператору Василию II Болгаробойце (976—1025). Во время разорения Константинополя крестоносцами в 1204 г. святыня была похищена из императорской сокровищницы немецким рыцарем и позже передана им в один из монастырей Германии. Ныне памятник хранится в музее г. Лимбурга. Для нашего исследования Лимбургская ставроотека является уникальным примером. Как икона-ставроотека она хранит частицу Честного креста, но при этом крышка, на поверхности которой размещена богато оформленная деисусная композиция, является самостоятельной иконой-реликварием, поскольку в ней выполнены специальные ковчежцы — вместилища для различных реликвий.

Иконы-реликварии часто представляли собой иконный образ, являющийся сакральным обрамлением реликвий. Хорошо известна византийская практика вкладывания ковчежцев с частицами мощей в оклад или доску иконы, например, ампул для реликвий св. Дмитрия Солунского в его икону. Архиепископ Антоний в Константинополе видел икону Иоанна Крестителя, в которой были «запечатаны царской печатью» его волосы. А в церкви св. Петра — железные вериги апостола, вкованные в золотую икону: «*Ту же висят Петровыхъ веригъ железо вковано въ золотую икону; на праздникъ же Петровыхъ веригъ целуетъ патриархъ и вся люди*»³⁹. Игнатий Смольнянин, совершивший паломничество в Константинополь в конце XIV в., в монастыре Перивлепта целовал «*икону Господню в ней же вковано святыхъ мощей много*»⁴⁰.

Процесс синтеза функций икон и реликвий в византийской культуре был длительным. Иконоборчество 726—843 гг., преследуя культ икон, официально не отвергало культа мощей, но «*под всякими предложениями старалось их устранять*»⁴¹. По свидетельству константинопольского патриарха Германа I (715—730), возглавившего движение за почитание икон, иконоборцы выбрасывали мощи из ковчегов и сжигали их⁴². Пример этого подал еще император Юлиан Отступник (361—363), жаловавшийся на то, что «*христиане переполнили Вселенную гробами и гробницами*» и отыскивавший христианские святыни, чтобы предать их огню⁴³. Окончательное оформление богословско-канонического почитания священных реликвий произошло в эпоху Торжества православия (после 843). Чудотворные иконы наряду со святыми мощами и другими реликвиями начали полноправно участвовать в культурной и религиозной жизни общества.

³⁹ Путешествие... Стб. 64, 102.

⁴⁰ Леонид, архимандрит. Обзорение цареградских памятников и святынь XIV и XV веков по русским паломникам // ЧОИДР. М., 1871. Кн. 4. Отд. 5. С. 53.

⁴¹ Карташев А. В. Вселенские соборы. М., 1994. С. 477.

⁴² Голубинский Е. Е. История канонизации святых в Русской церкви. М., 1903. С. 35.

⁴³ Памятное слово Феодора Дафнопата на перенесение из Антиохии досточтимой и честной руки святого славного пророка и крестителя Иоанна. В. В. Латышев. Две речи Феодора Дафнопата // ППС. СПб., 1910. Вып. 59. С. 64.

ПРОБЛЕМА СВЯТОСТИ МОЩЕЙ: ДИСКУССИОННЫЕ АСПЕКТЫ

Проблема святости мощей включает три, тесно связанных между собой, вопроса:

- коррелирование понятия «мощи» с проблемой тления/нетления;
- тление/нетление как критерий святости мощей;
- соотнесенность святости «целокупных» останков с частицами мощей.

Коррелирование понятия «мощи» с проблемой тления/нетления

По нашим наблюдениям, в православной богословской литературе XIX–XX вв. отсутствует нормативно разработанное учение о связи термина «мощи» с состоянием (тленность/нетленность) останков святого. В трудах богословов и историков Церкви представлены различные точки зрения по этому вопросу. Например, историк Церкви академик Е. Голубинский, профессор Московской духовной академии И. Попов и др. считали, что термин «мощи» относится к любым останкам святого, независимо от степени их сохранности. *«На языке древней церковной литературы нетленные мощи — это не нетленные тела, а сохранившиеся и неистлевшие кости. <...> Мощи святых иногда суть более или менее целые тела, иногда же одни кости»*⁴⁴. *«Мощами всегда именовались и благоговейно почитались всякие останки святых, сохранившиеся хотя бы в виде костей и даже просто праха и пепла»*⁴⁵ (Церковь чтит в качестве святых мощей пепел и прах сожженных христианских мучеников). В репринтном издании «Полного церковно-славянского словаря» говорится: *«Мощи — останки тел святых, или вообще кости, твердые части тела»*⁴⁶.

Но, по мнению других, не менее авторитетных ученых, под «мощами» должны подразумеваться только нетленные останки. Так, профессор Петербургской духовной академии Н. Барсов писал: *«Мощи — тела святых христианской церкви, оставшиеся после их смерти нетленными»*⁴⁷. Академик И. Срезневский утверждал: *«Мощи — тело умершего, прославленное нетлением и чудесами»*⁴⁸. В связи с разночтениями, Георгий Федотов (1886–1951) разъяснял: *«Только в синодальную эпоху укоренилось неправильное представление о том, что все почивающие мощи угодников являются нетленными телами. <...> Древняя Русь трезвее и разумнее смотрела на это дело, чем новые “просвещенные” столетия, когда и просвещение и церковная традиция страдали от взаимного разобщения»*⁴⁹. Александр Мень отмечал: *«Мощи святых имеют различную*

⁴⁴ Голубинский Е. Е. История канонизации... С. 298.

⁴⁵ Попов И. О почитании святых мощей // ЖМП. 1997. № 1. С. 74.

⁴⁶ Дьяченко Г., протоиерей. Полный церковно-славянский словарь. М., 1993. [Репринт]. С. 318.

⁴⁷ Барсов Н. И. Мощи... С. 183.

⁴⁸ Срезневский И. И. Материалы для Словаря древнерусского языка. СПб., 1895. Т. 2. С. 180.

⁴⁹ Федотов Г. П. Святые Древней Руси. М., 1990. С. 38.

степень сохранности (так, например, останки подвижников Киево-Печерской лавры нетленны (на самом деле не все. — Н. В.), а в гробнице Серафима Саровского нашли в 1903 году лишь костные останки). Однако в народе широко была распространена уверенность, будто все мощи — нетленны. Вопреки призыву богословов (Е. Е. Голубинского, митроп. Антония Вадковского и др.) с этим не только не боролись, но шли на уступки суеверию. Результатом было неминуемое возмездие. Вскрытие мощей, большинство из которых оказались костями, посеяло огромный соблазн, за который несут ответственность люди, не внявшие вовремя предостережениям иерархов и богословов»⁵⁰.

К сожалению, нужно отметить, что и сегодня в этом вопросе нет ясности. Так, в докладе митрополита Ювеналия на Поместном Соборе 1988 г., посвященном 1000-летию крещения Руси, говорится, что мощами святых являются полностью сохранившиеся нетленные останки⁵¹. Такое же определение термина «мощи» можно встретить в различной справочной литературе, представленной в ресурсах сети Интернет. А в современном болгарском энциклопедическом словаре сказано, что мощи — это тленные останки святых⁵².

Однако для христианской традиции характерно равное почитание как тленных (костных, скелетных), так и нетленных (сохранивших мышечную и кожную ткань) останков святых. Те и другие, как сакральный объект почитания, описываются в церковных документах, латинских паломнических рукописях и древнерусских «хожениях».

Паломники, посетившие Константинополь и другие восточнохристианские центры, среди почитаемых святынь упоминают как «целые» головы, так и черепа, как целые тела, так и «голые кости» святых угодников. Известно, что мощи апостолов Андрея, Луки и Тимофея, перенесенные в византийскую столицу императором Констанцием в 356–357 гг., представляли собой кости и помещались в небольших ковчежцах, которые патриарх, восседая на колеснице во время торжественных церемоний, держал у себя на коленях. Аноним Меркати (вторая половина XI в.), описывающий реликвии церквей и монастырей Константинополя, указывает на почитание как глав и мощей, так и черепов и костей святых⁵³. Игумен Даниил (нач. XII в.), рассказывая о палестинской лавре св. Саввы, отмечает: «*Ту же лежат мнози святии отци, телесо яко живи*»⁵⁴. Русский паломник кон. XIII — нач. XIV в. сообщает о каменном ларце, стоящем на «столпце» в святой Софии, в котором «*40 мучеников и 11 младенцев избиянных*»⁵⁵. Понятно, что в ларце находились костные останки.

⁵⁰ Мень А., протоиерей. Таинство, слово и образ. Л., 1991. С. 164.

⁵¹ Канонизация святых... С. 26.

⁵² Старобългарска литература: енциклопедичен речник / съст. Д. Петканова. Велико Търново, 2003. С. 309.

⁵³ Описание святынь Константинополя в латинской рукописи XII века // Чудотворная икона в Византии и Древней Руси / ред.-сост. А. М. Лидов. М., 1996. С. 440–454.

⁵⁴ Хождение игумена Даниила // БЛДР. СПб., 1997. Т. 4: XII век. С. 61.

⁵⁵ Анонимное хождение в Царьград // Книга хожений. Записки русских путешественников XI–XV вв. М., 1984. С. 256–257. Многочисленные примеры почитания как тленных, так и не-

Тление/нетление как критерий святости мощей

Являлось ли тление/нетление мощей основанием для причисления к лику святых? Ведь такими критериями в древней Церкви были, прежде всего, святость жизни и дар чудотворения. Именно дар чудотворения фактически служил важнейшим признаком святости во все времена⁵⁶. Иоанн Дамаскин (675–753) учил, что с помощью этого дара «демоны отгоняются, болезни обращаются в бегство, немощные врачуются, слепые прозревают, прокаженные очищаются, искушения и скорби прекращаются». Обращаясь к святым угодникам, он называл их «одушевленными храмами Божиими, одушевленными телесными жилищами Божиими», поясняя, что эти тела после смерти не мертвы, «ибо каким образом мертвое тело может творить чудеса?»⁵⁷. Святые мощи, исполненные чудотворной живоносной силы, защищающей и освящающей пространство христианского города от внешнего врага, с литией обносили вдоль крепостных укреплений. Иоанн Златоуст указывал: «Тела святых ограждают город тверже всякой адамантовой и несокрушимой стены и, подобно высоким скалам, не только отражают нападения <...> видимых врагов, но и козни невидимых бесов. <...> Употребляемые людьми средства как то: стены, рвы, оружие, войска <...> врагам возможно отбить при помощи других больших и сильнейших средств, <...> но когда город ограждается телами святых, тогда враги <...> не в состоянии будут противопоставить ничего равносильного»⁵⁸.

Нетление не рассматривалось как обязательное условие причисления к лику святых, оно могло лишь подтверждать этот факт. Тем не менее, нетление, благоухание и мироточение являются распространенными топосами в агиографической и гимнографической литературе. «В православной церкви нетление мощей, истечение из них мира и чудеса от них служат признаком святости почившего лица. Подлинность нетления свидетельствуется собором из высших иерархов и благочестивых мирян»⁵⁹.

В греческой Церкви существовало свое отношение к проблеме тления/нетления останков почивших христиан. Через три года после погребения останки усопшего откапывали и в сопровождении специального обряда помещали в ящики, установленные в церковных кимитариях (усыпальницах). Если останки оказывались не разложившимися, а целыми и раздутыми, это вызывало негативное отношение, поскольку считалось, что покойный был под «клятвою» (анафемою). В таком случае призывался архиерей для разрешительной молитвы. Однако о негативном отношении к *нетленным* телам

тленных останков святых в византийской Церкви см.: Голубинский Е. Е. История канонизации... С. 34–36.

⁵⁶ Темниковский Е. Н. Канонизация // ХЭС. М., 1993. Т. 1. С. 677; Попов И. О почитании... С. 78.

⁵⁷ Иоанн Дамаскин. Точное изложение православной веры. СПб., 1894. С. 233–234.

⁵⁸ Иоанн Златоуст. Творения.... С. 742.

⁵⁹ Дьяченко Г., протоиерей. Полный... С. 318.

речь не шла⁶⁰. В поздних греческих сочинениях нетление фигурирует как один из возможных критериев святости. Иерусалимский патриарх Нектарий († 1674), ссылаясь на получившую широкое распространение практику фальсификации чудес, называет в качестве *«весьма необходимого»* условия проявления Богом сверхъестественных знамений — *«нетление тела или же благоуханный запах от костей»*⁶¹.

Для понимания отношения к тлению/нетлению, как свидетельству сакрального статуса почившего, в греческой Церкви особое значение имеет афонская монастырская практика, в соответствии с которой, нетление мощей афонского инока рассматривалось как признак его греховности. Погребальный обряд афонских монахов хорошо известен по описаниям очевидцев XIX — нач. XX в. Святогорца хоронили без гроба, окутывая тело мантией. При этом особо заботились о сохранении головы, обкладывая ее камнями и накрывая сверху плитой. Через три года могилу раскапывали. Если тело еще не истлело, то его вновь закапывали и горячо молились за брата. Если же тело истлело, а кости были чистыми, просвечивались и имели особый *«медвяно-желтый цвет»*, — это рассматривалось как свидетельство высокой духовности покойного. Кости вынимали, омывали водою с вином и складывали в отдельном помещении — костнице. Вдоль стен правильными рядами размещали мелкие кости. Череп надписывали, целовали и клали на полку рядом с другими черепами. Костницы-гробницы, служившие погребальными сооружениями, выполняли и своеобразную назидательную функцию, о чем свидетельствовал «плакат», висевший на стене Андреевского скита: *«Помни всякий брат, что мы были как вы, а вы будете как мы»*⁶².

Практика извлечения из могил и перенесения останков иноков в костницу существовала и в болгарских монастырях. Показательный пример — Костница Бачковского монастыря⁶³.

В одном из архивных документов Свято-Пантелеимонового монастыря⁶⁴ рассказывается об иеромонахе, прибывшем на Афон из Троице-Сергиевой лавры в 1894 г. После двадцати лет подвижнической жизни он умер и был погребен на братском кладбище. Через три года, когда, по афонскому обычаю, могилу раскопали, останки оказались нетленными и их вновь захоронили.

⁶⁰ Голубинский Е. Е. История русской церкви. М., 1904. Т. 1: Период первый, киевский или домонгольский. Вторая половина тома. С. 453–454. Прим. 2.

⁶¹ Голубинский Е. Е. История канонизации... С. 28; Темниковский Е. Н. Канонизация... С. 677.

⁶² Зайцев Б. Афон // Литературная учеба. 1990. Июль–август. С. 41, 65, 68; Сергей (Симеон Веснин), иеросхимонах. Письма святогорца к друзьям своим о святой горе Афонской. СПб., 1850. Ч. 1. С. 105–107.

⁶³ Пенкова Б. Болгарские церкви-гробницы // ДРИ. Византия и Древняя Русь. К 100-летию А. Н. Грабара. СПб., 1999. С. 143–145.

⁶⁴ Архив Русского Свято-Пантелеимонового монастыря на Афоне. Опись 15. Дело 47. Док. А0040065. Сообщение о нерастлении тела иеросхидиакона Лазаря (Деминского), составленное в Русике в 1910-х гг. 3 л.

Искренне благодарю заведующего архивом Афонского Свято-Пантелеимонова монастыря о. Ермолая (Чежию) за предоставленный документ.

Однако через следующих три года повторилось то же. И только после разрешительной молитвы, прочитанной архиереем, тело начало разлагаться.

Негативное отношение к неистлевшим останкам братии святогорцы объясняли тем, «что Бог там проявляет свои чудеса, где это нужно, то есть в миру для поддержания благочестия, на Афоне же в этом нет надобности. Здесь Промысел Божий оставляет неизменными законы природы и не проявляет нетленных мощей»⁶⁵.

Но это касалось исключительно афонских подвижников. В целом же к вопросу тления/нетления на Афоне подходили в контексте греческой церковной традиции, чему есть достаточно свидетельств: «Не надо думать, что афонцы отрицают мощи и поклонение мощам. Но они различают нетление, так сказать, благодатное, сопровождающееся чудесами, иногда мироточением и т. п., от неполного, замедленного приятия тела землею. При этом на самом Афоне очень много мощей не афонских, святителей же афонских действительно нет»⁶⁶. «Святая Гора не только не отвергает, но и с особенным благоговением чтит нетление тел совершенно-праведнических, чему разительным доказательством служит множество нетленных мощей, имеющих не в монастырях только, но даже и в самих скитах ее»⁶⁷.

Умершие афонские черноризцы почитались святыми, прежде всего, по факту благоухания их костей. В Афонском патерике рассказывается, что в Ватопедском монастыре в 1841 г. были обретены кости неизвестного подвижника, от которых исходил райский аромат. Ватопедцы нарекли подвижника Евдокимом и установили празднование в честь обретения его мощей⁶⁸.

Необходимо отметить, что византийские церковные писатели строго различали собственно нетленные тела и так называемые «неразрушенные», которые принадлежали людям, отлученным от Церкви: «Первые — благообразны, благовонны и иссохшие, <...> вторые — безобразны, зловонны и раздуты, как барабан»⁶⁹. Так, в похвале константинопольскому патриарху Арсению († 1273), написанной в конце XIV в., говорится о его неповрежденном тлением теле, приносящем исцеление. Нетленные мощи патриарха свидетельствуют о его святости. А вот «неразрушенный» раздутый труп его врага — Михаила VIII Палеолога является результатом отлучения, которому Арсений подверг императора⁷⁰.

Известный церковный деятель Феофан Прокопович (1681–1736), воспитанник Киево-Могилянской академии, посвятил теме святости мощей, в связи с проблемой тления/нетления, объемный раздел своего труда «Натурфілософія або фізика», в котором приводит случай из жизни киев-

⁶⁵ Зайцев Б. Афон... С. 68.

⁶⁶ Зайцев Б. Афон... С. 68.

⁶⁷ Сергей (Симеон Веснин), иеросхимонах. Письма... С. 107.

⁶⁸ Голубинский Е. Е. История канонизации... С. 28–29.

⁶⁹ Голубинский Е. Е. История канонизации... С. 36.

⁷⁰ Живов В. М. Святость... С. 55.

ского митрополита Петра Могилы (1632–1647). Во время пребывания Могилы в г. Вильно некий священник (очевидно не православного вероисповедания) передал ему предсмертную просьбу дьякона, преданного анафеме константинопольским патриархом. Умирая, дьякон просил, чтобы прибывший в город православный священник не отказал ему в освобождении от анафемы. Митрополит *«отслужил торжественную церемонию. <...> Труп, который был неповрежденным и раздутым, немедленно разложился»*. В заключение Ф. Прокопович пишет: *«Следует заметить, что, возможно, не все тела осужденных (отлученных. — Н. В.) не разлагаются, а, по крайней мере, некоторые, поскольку, не все тела святых одариваются нетленностью, а когда речь идет о всех, то Богу виднее. Пусть этого будет достаточно для изложенного аргумента»*⁷¹.

В контексте вышеприведенных фактов неверным представляется утверждение современного российского исследователя Федора Успенского, получившее в последнее время распространение в научной литературе, что в греческой религиозной традиции *«весьма сильна была тенденция рассматривать нетленность как признак греховности»*⁷². Говорить об этом можно достаточно условно только в контексте афонской традиции отношения к собственным инокам. На самом деле в качестве признака греховности рассматривалась «неразрушенность» тела, что предполагало совершенно отличное от «нетленности» его состояние.

В XIV в. во время канонизации в Москве митрополита Петра († 1326), чудотворения при гробе которого получили широкую известность, его останки не были предъявлены публично, т. е. *«не были изнесены из гроба»*, видимо, по причине их плохой сохранности. Очевидно, такое состояние останков было бы неправильно воспринято массовым религиозным сознанием. В связи с прецедентом в канцелярии киевского митрополита грека Феоноста (1328–1353), преемника митрополита Петра, появился документ, в котором говорилось: *«Тела отлученных не разлагаются, так отлучаются от Бога цереем и стихии не смеют принять его [отлученного]. Тела же святых [разлагаются], так как мир прежде был испорчен и в таком виде будет восстановлен. И они принимают как бы некий залог ожидающей их славы»*⁷³. То есть документ оправдывает факт отсутствия «нетленности» тел святых. Их истлевшие останки в качестве объекта сакрального почитания противопоставляются «неразрушенным» телам лиц, пребывающих под анафемой. Проявилась ли в этом афонская традиция или повлияли какие-то другие факторы, сказать сложно.

⁷¹ Прокопович Феофан. Філософські твори: в 3 т. / за перекл. В. Яніша, В. Кошуби та ін. Київ, 1980. Т. 2: Натурфілософія або фізика. Ч. 1, кн. 3. Розд. 7. С. 433, 435.

⁷² Успенский Ф. Б. Нетленность мощей... С. 152.

⁷³ Приселков М., Фасмер М. Отрывки В. Н. Бенешевича по истории русской церкви XIV века // ИОРЯС. СПб., 1916. Т. 21, кн. 1. С. 53, 68.

Соотнесенность святости «целокупных» останков с частицами мощей

Культ мощей вызвал потребность в огромном количестве реликвий для церковных и светских нужд. В раннехристианский период формируется культовая традиция «разъятия» мощей, которой стремился противодействовать римский престол. Когда в 519 г. константинопольские власти попросили для возведенной ими базилики мощи апостолов Петра и Павла, папские легаты «по римскому обычаю» послали вместо мощей часть оков св. Петра и решетки св. Лаврентия. Папа Григорий Великий (590–604) в резкой форме отклонил «неисполнимую» просьбу императрицы Константины, желавшей получить голову апостола Павла: *«В Риме и вообще на Западе считают недопустимым святотатством тревожить тела святых»*. Папа находит удивительным греческий обычай «разъятия» мощей и указывает на то, что в Риме желающие получить реликвию довольствуются тем, что кладут на гробницу платок, который затем творит такие же чудеса, как и гроб, на котором он лежал⁷⁴. В этом отношении показательна ситуация, описанная в житии Константина-Кирилла. Когда раку с его телом собирались положить в гробницу, установленную в римской церкви Сан Клементе, епископы потребовали вскрыть ее, чтобы убедиться, *«цел ли он и не взята ли какая-нибудь часть его»*. Однако старания открыть раку оказались тщетными⁷⁵.

В отличие от римской, греческая Церковь опиралась на разработанное видными богословами учение о том, что отдельные части священных останков несут в себе всю благодатную силу святого (*pars pro toto*), а это позволяет приравнивать их к целокупным мощам. И хотя законодательство императора Феодосия Великого (379–395) прямо запрещало «растаскивать» на части тело святого, уже в Беседе о мучениках Иоанна Златоуста находим богословское обоснование такой практики: *«В противоположность чувственным сокровищам <...> разделение не производит уменьшения. <...> Когда [тела] будут разделены между многими, тогда еще более показывают свое богатство. Таково естество предметов духовных. Они от раздробления увеличиваются, а от разделения умножаются»*⁷⁶. Епископ кирский Феодорит (423–457) поясняет: *«По разделении тела благодать пребывает нераздельна. И сии тонкие и малейшие останки имеют ту же силу, как и весь мученик, не разделенный на части, ибо обитающая в нем благодать разделяет дары сии и ущедряет приходящих по мере веры»*⁷⁷. Через пять столетий после Феодорита константинопольский епарх и писатель Феодор Дафнопат в Слове на перенесение руки Иоанна Предтечи напишет: *«Если она и отделена от остального тела, то все же обогащена не меньшею и не низшею благодатью, <...> поскольку мы веруем, что благодать свя-*

⁷⁴ Добиаш-Рождественская О. А. Западные паломничества в средние века. СПб., 1924. С. 26.

⁷⁵ Житие Константина... С. 177–178.

⁷⁶ Иоанн Златоуст. Творения... С. 694.

⁷⁷ Цит. по: Остров П. О почитании святых мощей // ЖМП. 1997. № 1. С. 72.

тых не сораздробляется и не разделяется вместе с раздроблением тела, <...> но в каждой части и члене святых и пречистых тел действие Духа приходит и присутствует целым, не убавленным и не уменьшенным»⁷⁸.

Средневековые «хождения» и проскинитарии наполнены сведениями о чудотворных христианских реликвиях, представлявших собою как целые тела, так и отдельные части мощей. Так, в Синайском монастыре св. Екатерины в мраморной раке, установленной на мраморном пьедестале, хранились драгоценные святыни — глава великомученицы и кисть ее правой руки, которая «уцелела в естественном виде»⁷⁹.

Если объективно подходить к пониманию «целокупности» как полностью сохранившихся нетленных святых останков, от которых не была «изъята» и малейшая частица, то вряд ли этот термин применим в абсолютном большинстве случаев. Так, по мнению Е. Голубинского, в Византии практически не осталось целокупных мощей⁸⁰. Древнерусский автор так описывает мощи св. Иоанна Златоуста, находившиеся в Софии Константинопольской: «лежит как живой, весь цел, ничего не убывало ни от риз, ни от волос»⁸¹. Однако известно, что часть локтя святителя находилась в афонской греческой Лавре⁸². О «целокупных» нетленных мощах св. Спиридона Тримифунтского († 348), почитавшихся в одноименном храме на греческом острове Керкира (Корфу), писал св. Амвросий Оптинский (1812–1891)⁸³. Однако Антоний Новгородский в конце XII в. видел мощи святого в разных константинопольских храмах: в церкви св. Апостолов — главу, в монастыре Одигон — его руку и мощи⁸⁴. Частицы мощей св. Спиридона Тримифунтского хранились в персональных реликвариях, принадлежащих Троице-Сергиевой лавре: в золотом ковчеге XVI в. и в серебряном ковчеге-мощевике XV в.⁸⁵. В конце XVIII в. частица мощей св. Спиридона была привезена в киевский Михайловский монастырь⁸⁶. В настоящее время правая рука святого почитается в Риме.

⁷⁸ Памятное слово Феодора Дафнопата... С. 71.

⁷⁹ Порфирий (Успенский). Первое путешествие в Синайский монастырь в 1845 г. СПб., 1856. С. 173.

⁸⁰ Голубинский Е. Е. История канонизации... С. 36–37.

⁸¹ Анонимное хождение... С. 256–257.

⁸² Давыдов В. Путевые записки, веденные во время пребывания на Ионических островах, в Греции, Малой Азии и Турции в 1835 г. СПб., 1840. Ч. 2. С. 144.

⁸³ Собрание писем блаженных памяти оптинского старца иеросхимонаха Амвросия к мирским особам. Сергиев Посад, 1908. Ч. 1. С. 81.

⁸⁴ Путешествие... Стб. 112.

⁸⁵ Пуцко В. Г. Кресты-мощевики и ковчег-мощевик XIV–XVI в. в Троице-Сергиевой Лавре // Древняя Русь. Вопросы медиевистики. 2006. № 2. С. 88–89.

⁸⁶ Захарченко М. М. Киев теперь и прежде. Киев, 1888. С. 222.

ПРОЦЕДУРА «ADVENTUS» И ФОРМЫ ПОЧИТАНИЯ РЕЛИКВИЙ

Церемония «adventus» — ключевое событие в почитании мощей

Церемониальное оформление «adventus» — ритуального богослужебного цикла, включающего обретение (*elevatio*), перенесение (*translatio*), и положение (*depositio*) святыни в храм-реликварий, унаследовало парадные ритуалы триумфального въезда в столицу римского императора по случаю его коронации или возвращения из военного похода. Императорские церемониалы, в которых принимали участие все жители города, не только демонстрировали величие и славу самого императора, а и воплощали в себе идеальное согласие всех городских сословий. Подобное ощущение благоговейной солидарности всех членов общины возникало во время торжественных христианских ритуалов «adventus»⁸⁷.

Потребность в насыщении многочисленных храмов христианскими реликвиями способствовала установлению практики «обретения мощей», первоначально осуждаемой представителями светской и церковной власти, но все же достаточно рано утвердившейся окончательно. Обретение (*elevatio*) означало извлечение из земли или саркофага останков мученика с целью перенесения их для почитания в отдельный храм. В дальнейшем этот святой мог почитаться как небесный патрон христианской общины.

В силу различных обстоятельств мощи могли быть утеряны, а затем вновь обретенны. Чудесному открытию мощей обычно предшествовало знамение или видение, бывшее какому-либо благочестивому христианину. Таких примеров множество. В 415 г. в Иерусалиме праведник по имени Лукиан увидел, где находятся мощи св. Стефана Первомученика, а главу Иоанна Предтечи обретали трижды, и всякий раз после сна-видения.

За обретением следовало перенесение (*translatio*) мощей на новое место их почитания — процессионное сопровождение святыни через город. Затем происходило торжественное положение (*depositio*) ее в заранее подготовленном храмовом реликварии. Обычно рака с мощами святого устанавливалась в храме перпендикулярно к иконостасу (алтарной преграде) в его южном (правом) конце: гробница с мощами св. Екатерины в соборном храме Синайского монастыря⁸⁸, рака Кирилла-Константина в римской церкви Сан Клементе⁸⁹. Вместе с тем гробницы могли быть размещены и в притворе или у входных дверей храма. Раннехристианские и византийские гробницы, предназначенные для останков святых, продолжая античную традицию, сохраняли прямоугольную форму саркофага. В Византии в доиконоборческий период сформировалась традиция украшения раки святого сценами из его жизни. Над гробницей могли устанавливаться деревянные скульптурные изображения святого.

⁸⁷ Шалина И. А. Реликвии...

⁸⁸ Порфирий (Успенский). Первое путешествие... С. 173.

⁸⁹ Житие Константина... С. 178.

Завершающий этап — установление празднований в честь святыни, сопровождаемое созданием или расширением корпуса агиографических и богослужебных текстов, а также иконографических сюжетов.

Факты обнаружения и перенесения святынь воспринимались как важнейшие события в религиозно-культурной жизни средневекового города, что зафиксировано многочисленными литературными и иконописными источниками. Хроники сообщают о них наряду с необычными природными явлениями и крупными политическими акциями. *«События обнаружения мощей и церемонии, сопровождающие их прибытие и водружение, значили больше, чем просто факт их присутствия в городе»*⁹⁰.

С V в. перенесение мощей сопровождалось стациональной литургией — особым богослужебным последованием с публичным шествием и торжественными остановками (станциями) для произнесения ектений и чтения молитв. *«Шествия обычно останавливались в атриуме в ожидании завершения предписанных этикетом церемоний входа иерархов и сановников в нартекс и чтения Входной молитвы перед царскими вратами, ведущими в неф, прежде чем влиться в него вместе с сановниками»*⁹¹.

Ритуальные процессии были связаны как с обретением и перенесением священных реликвий, так и с их дальнейшим почитанием. В IV–V вв. основной составляющей подобных церемониалов были литии или литании (от греч. «усердное моление») — моления, предусматривающие обязательное «исхождение из храма» для придания им «всенародного» масштаба. Отличительной чертой литии было исполнение многочисленных стихир и тропарей, пение которых продолжалось в течение всего ритуального движения процессии от храма к храму. Византийская традиция литаний восходит к практике иерусалимской Церкви, в которой в III в. были распространены загородные процессии с молениями «радостно-торжественного характера». В соответствии с уставом Великой Церкви — Святой Софии, литии составляли особенность соборного константинопольского богослужения. Они совершались к гробницам мучеников в дни их памяти и при перенесении останков, а также в случае общественных бедствий, соединяясь с крестным ходом, и приобретали, в отличие от иерусалимской практики, *«скорбно-покаянный характер»*⁹². Богослужебные процессии были введены Иоанном Златоустом, занимавшим архиепископскую кафедру Константинополя (397–404) и стремившимся противопоставить их популярным в то время ночным шествиям ариан. Во время церемоний, организованных архиепископом, верные несли серебряные кресты с закрепленными на них зажженными свечами. Император Феодосий Великий накануне одной из войн *«устроил литанию через город: во власянице со священниками и народом*

⁹⁰ Браун П. Культ святых... С. 108.

⁹¹ Тафт Роберт Ф. Византийский церковный обряд. СПб., 2000. С. 34–40.

⁹² Дьяченко Г., протоиерей. Полный... С. 284; Скабалланович М. Толковый Типикон... Вып. 1. С. 165–167; Вып. 2. С. 163–165.

он обошел все молитвенные места, лежал ниц перед гробами мучеников и апостолов, прося у святых помощи себе»⁹³.

В VI–VII вв. церковный календарь предусматривал едва ли не ежедневные многолюдные шествия с молитвословиями и литаниями, направляющиеся к иеротопическим центрам столицы, хранившим прославленные святыни. Самые ранние изображения литийных процессий содержатся в Минологии Василия II (конец X — начало XI в.)⁹⁴.

Начиная с VII в. в агиографической литературе неоднократно упоминается практика освящения святыми мощами воды для ее дальнейшего употребления⁹⁵. В VII–XII вв. в византийской Церкви известен чин «Последование, называемое умащением мощей». Речь идет о возлиянии на святые мощи мира и елея в процессе их перенесения. Омовение мощей, производимое маслом, было включено в чин литии, т. е. перенесение мощей сопровождалось их умащением⁹⁶.

Церемониалом перенесения и положения мощей были предусмотрены особые молитвы, которые сохранились в нескольких византийских рукописях XI–XII вв.⁹⁷.

Молитва на положение святых мощей

Боже отец наших, Святой святых, Бог апостолов и Царь мучеников, похвала святых Твоих и венец всех благоугодивших имени Твоему. Помяни нас, Господи, в благоволении, народ Твой, посети нас во спасении Твоем. Даруй нам помнить святых Твоих, и приобщаться их страстям. Ей, Господи Боже, верный в словах Твоих, даровавший святым Твоим мученикам подвигом добрым подвизаться и состязание благочестия пройти, и веру истинного исповедания сохранить, умолен будь и даруй нам, Твоим слугам, часть и наследие иметь со всеми святыми Твоими, да, быв подражателями их, сподобимся предлежащих благ. Благодатию и щедротами и человеколюбием едиnorodного Твоего Сына, с Которым Ты благословен, со Пресвятым и благим и животворящим Твоим Духом, ныне и всегда и во веки веков. Аминь.

Молитва после положения мощей

Владыко Господи Боже наш, Кто через добропобедных Твоих мучеников ни-спроверг врага нашего диавола, даруй нам, Твоим слугам, иметь часть общения со святыми Твоими. Дай нам любить возлюбивших Тебя и подражать их ревности и надежде. Сотвори нас учениками подвижников благочестия, изливших свою кровь за исповедание великого и покланяемого имени Христа Твоего. И

⁹³ Скабалланович М. Толковый Типикон... Вып. 1. С. 166.

⁹⁴ Шалина И. Реликвии... С. 57.

⁹⁵ Желтов М., диакон. Реликвии... С. 78.

⁹⁶ Мусин А., диакон. Святые мощи в Древней Руси: литургические аспекты истории почитания // ВХР / ред.-сост. А. М. Лидов. М., 2003. С. 377–379.

⁹⁷ Реликвии в Византии и Древней Руси: Письменные источники / ред.-сост. А. М. Лидов. М., 2006. С. 83–85.

сподоби нас, молитвами и молениями их, держаться и веры, и истины Слова Твоего [с помощью] надежды, [которая] предлежит на Небесах [тем, кто] возлюбил явление Христа Твоего; чтобы, тебя благодаря и для Тебя работая, мы улучили бы пренебесные Твои дары. Ибо Свят Ты, Боже наш, и Тебе славу воссылаем, Отцу и Сыну и Святому Духу, ныне и всегда и во веки веков. Аминь.

Ритуальное оформление культа святых реликвий

Чествование святых реликвий, предполагающее различные ритуалы и формы их богослужебного и личного почитания, пронизывало все стороны религиозной и светской жизни средневекового общества. Ритуальное оформление культа реликвий могло включать их вынос во время богослужения, коленопреклонение, целование, каждение, возжигание свечей, участие святынь в процессионных шествиях, одаривание ими как высокой наградой, благословение брачующихся, паломничество к ним и др.

В византийской столице в честь государственной реликвии — Честного Животворящего креста были установлены особые праздники и службы. В воскресенье, предшествующее 1 августа, Страстная святыня выносилась из дворцовой ризницы, после чего начинался двухнедельный обряд поклонения, включавший молебствия, песнопения, литии. В ходе празднования реликвию процессионно перемещали по территории города и по городским стенам, дабы *«все исполнилось благодати и освящения»*⁹⁸. Ритуал поклонения Честному кресту совершался и в день Крестовоздвижения.

Реликварии со святыней выносили на поля сражений в особых императорских церемониях, что призвано было укрепить сакральную связь личности императора и воинов-христиан со священной реликвией самого высокого статуса. Непреходящее значение важнейшего политико-религиозного символа империи подчеркивалось роскошным хранилищем, созданным специально для него. В практике византийской дипломатии частицы креста обычно использовались в качестве драгоценного дара. Со временем они появились во многих центрах христианского мира, а их отсутствие заменяло изображение креста.

Обряд поклонения и целования драгоценного ковчега с древом креста в Великую пятницу был известен и в Иерусалиме. Он же стал одной из главных богослужебных церемоний Великой пятницы и в римо-католической Церкви.

После разорения Константинополя крестоносцами оставшиеся в столице Страстные реликвии, запечатанные царской печатью, почитались в монастыре св. Георгия. На Страстной седмице их отпечатывали для поклонения и лобызания⁹⁹.

Крест как важнейший христианский символ широко применялся в византийской литургической практике. Самые разнообразные по материалу изго-

⁹⁸ Иоанн, иеромонах. Обрядник... С. 156–157.

⁹⁹ Хождение Стефана Новгородца... С. 34.

товления кресты, в т. ч. золотые и серебряные, украшенные драгоценными камнями, носили в литиях и других шествиях. В городских и домашних церквях они почитались наравне с иконами. Иногда над ними устраивали киворий.

В Великую пятницу в Константинополе полагалось поклоняться Святому Копию, по преданию, тому самому, которым было прободено ребро Спасителя. Аналогичный чин известен и в других восточных Церквях. Очевидно, там для поклонения выносили обычное копье как символ святыни.

Особо почитались честные вериги апостола Петра, хранившиеся первоначально в Иерусалиме. Они знаменовали историческое событие, произошедшее около 42 г., когда ангел чудесным образом освободил от оков апостола, заточенного в темницу царем Иродом Агриппой I. Около 437–439 гг. патриарх иерусалимский передал их в дар императрице Евдокии (423–442), супруге императора Феодосия I. Реликвии выставлялись для поклонения верным один раз в году 16 января. В этот день, согласно типикону Великой Церкви, совершался крестный ход из Софии Константинопольской в одноименный храм, где хранилась святыня.

В праздник Воздвижения десница Иоанна Крестителя, которую он возлагал на голову самого Христа в водах Иордана, *«была умащаема миром и воздвигается»*¹⁰⁰. Ею же ставили византийских василевсов на царство. Поставление святителя на константинопольскую патриаршую кафедру включало обряд его благословения мощами (рукою) св. Германа, имевший не столько юридическое, сколько символическое значение¹⁰¹.

В сферу ритуального почитания святыни входило паломничество к ней и сохранение благоговейного переживания с помощью паломнических евлогий (реликвии-«благословения»), наделенных в той же мере, что и сама реликвия, живоносной силой и являвшихся предметами личного благочестия. Это были самые разнообразные предметы культовой пластики: миниатюрные иконки, энколпионы, значки, пряжки. Для хранения святой воды, мира, елея и частиц святынь изготавливались портативные реликварии, обычно носившиеся на груди: стеклянные, керамические, металлические коробочки, кресты-складни, флажки, ампулы. Из Фессалоник, второго по значению города Византийской империи, по всей христианской ойкумене распространялись свинцовые флакончики с миром и изображением св. Дмитрия. Из Эфеса — евлогии-образки, связанные с культом семи отроков эфесских, особо популярные в восточнохристианском мире. Широкую известность приобрели реликварии-ставротекы, предназначенные для хранения «контактных реликвий» — частиц древесины, освященных через прикладывание к Животворящему древу.

Как правило, в византийских храмах святыни хранились и переносились в реликвариях, выполненных из мрамора, драгоценных металлов и имевших

¹⁰⁰ Памятное слово Феодора Дафнопата... С. 64.

¹⁰¹ Соколов П. Л. Русский архиерей из Византии и право его назначения до начала XV века. Киев, 1913. С. 80–81.

форму ковчега — миниатюрной модели античного саркофага¹⁰². Реликварии выносили во время крестных ходов и в праздничные дни на великом выходе литургии¹⁰³.

В западной Церкви в VI–IX вв. мощи и другие реликвии вкладывались в мощеницы, залитые воском. С XI–XII вв. в монастырях и храмах святыни помещали чаще всего в матерчатые мешочки или под стекло стационарных реликвариюв. Начиная с XIII в., приобрели популярность раки-монстрансы, выполненные в форме той части тела, которая в них хранилась. В сокровищнице Амьенского собора (Франция) с 1206 г. почитается хрустальный реликвариум, имеющий форму головы, в который включена лицевая часть черепа Иоанна Предтечи¹⁰⁴. *Ил. 89.*

С использованием реликвий проходили все церковные ритуалы, сопровождаемые литургическими универсальными чинами, вошедшими в евхологий. Ежегодно в день освящения византийской столицы (11 мая) перед храмом св. Константина, расположенным у порфировой колонны, император дожидался прибытия патриарха с торжественным крестным ходом, направлявшимся из храма св. Софии на форум Константина для совершения молебствия. По этому же маршруту совершались богомольные царские выходы на Благовещение и Рождество Богородицы. По свидетельству императора Константина Багрянородного, во время торжественных процессий и крестных ходов перед василевсом несли две важнейшие реликвии Священной истории — жезл Моисея, усыпанный драгоценными камнями, и богато украшенный большой крест самого Константина Великого, перед которым происходил обряд поклонения ему царствующего венценосца¹⁰⁵.

Византийский придворный церемониал приема иностранных гостей, поражавший своей пышностью, включал знакомство с императорскими и церковными сокровищами, в т. ч. святынями, используемыми и в миссионерских целях. Летописец так описывает прием киевских послов князя Олега в 912 г.: *«Цесарь же Леонъ <...> пристави къ ним мужи свои показати имъ церковную красоту, и полаты златыя и в нихъ суущая богатства, злато много и паволоки и каменье драгое, и страсти Господни, венец, и гвоздь, и хламиду багряную, и мощи святыхъ, учаще я к вере своей, и показующе имъ истинную веру. И тако отпусти я въ свою землю съ честью великою»*¹⁰⁶.

¹⁰² Подборку и описание раннехристианских реликвариюв см., напр.: *Minchev A. Early Christian Reliquaries from Bulgaria (4th — 6th century AD). Varna, 2003.*

¹⁰³ *Голубинский Е. Е. История канонизации... С. 39.*

¹⁰⁴ *Шалина И. А. Реликвии... С. 32. Ил. 195 в.*

¹⁰⁵ *Беляев Д. Ф. Byzantina. Очерки, материалы и заметки по византийским древностям: в 3 кн. СПб., 1893. Кн. 2: Ежедневные и воскресные приемы византийских царей и праздничные выходы их в храм св. Софии в IX–X в. С. 5, 45, 104. Беляев Д. Ф. Byzantina... Кн. 3. С. 46–48; Иоанн, иеромонах. Обрядник... С. 12.*

¹⁰⁶ Повесть временных лет [по Ипатьевскому списку] / изд. подг. О. В. Творогов // БЛДР. СПб., 1997. Т. 1: XI–XII века. С. 90. *«Страсти Господни, венец, и гвоздь <...>»* — христианские святыни: гвозди с креста, на котором был распят Христос, и терновый венец, найден-

Если в восточном христианстве одной из форм почитания святыни было подтверждение клятвенного обещания целованием креста или иконы чтимого святого, то в Западной Европе таким обычаем стало принесение клятвы на мощах святых. Меровингские короли клялись на главе святого Мартина Турского (316–397), а Карл Великий (768–814), в императорский трон которого были вставлены специальные ящички с частицами мощей, узаконил эту традицию, повелев, чтобы *«все клятвы приносились либо в церкви, либо на мощах»*¹⁰⁷.

Святыми реликвиями традиционно благословляли знатных невест. В 972 г. племянница императора Иоанна Цимисхия царевна Феофано вышла замуж за наследника престола, будущего императора Западной Римской империи Оттона II (973–983). В роскошном приданом, полученном ею от венценосного родственника, были богатые подарки для папы римского, императора, знатных сановников. Среди многочисленных святынь находились и мощи¹⁰⁸.

В средневековые частицы святынь, как правило, вкладывались в инсигнии власти. Священные реликвии участвовали и в ритуале коронации. В 1304 г. вступавший на венгерский престол Вацлав III Пржемыслович во время церемониала коронации был облачен в одеяния и корону св. Стефана, первого христианского государя Венгрии. В левой руке он держал скипетр, а в правой вместо державы — «священную десницу» Стефана, что должно было обеспечить легитимизацию коронации нового монарха¹⁰⁹.

РЕЛИКВИИ В СИСТЕМЕ ИЕРОТОПИЧЕСКИХ ПРОСТРАНСТВ

Иерусалим и Рим — исторические иеротопосы христианского мира

Сакральные локусы (мощи святого, его реликвии, чудотворные иконы) были ключевыми точками образования иеротопических пространств. Увековечивание памяти о святыне в виде архитектурных мартириев стало основой формирования системы иеротопосов христианского мира. Сакрализация каждого из этих литургических пространств была обусловлена не только совершением в них евхаристического богослужения, но и неразрывной связью с топографическими свидетельствами евангельской истории. Первый мартирий был возведен над пещерой Гроба Господня, второй — в Вифлееме над

ные, по преданию, императрицей Еленой, матерью Константина Великого. Современными исследованиями установлено, что описание приема Олеговых послов отражает дипломатический опыт не начала X в., а времени более близкого к составлению ПВЛ. Летописная подборка реликвий в точности соответствует анонимному описанию посещения Фаросской церкви группой паломников в середине XII в. [Worthley J., Zuckerman C. The Relics of Our Lord's Passion in the Russian Primary Chronicle // ВВ. 2004. Т. 63. С. 67–74].

¹⁰⁷ Петров В. Мир живых... С. 196.

¹⁰⁸ Ремизов М. Н. Византия и византийцы конца X века. М., 1896. С. 58.

¹⁰⁹ Бак Я. Магическая и династическая легитимизация // Другие средние века. К 75-летию А. Я. Гуревича. М.; СПб., 2000. С. 44.

пещерой Рождества и третий — на Елеонской горе на месте пещеры, в которой Спаситель, по преданию, беседовал со своими учениками¹¹⁰. Места, освященные деятельностью, проповедью, а еще более — мученической смертью Христа, апостолов, подвижников веры, как и места накопления и хранения святынь, оказывались мистически связанными с трансцендентным началом, дарующим сень божественной благодати пребывающим в этом месте верным. *«Место паломничества — это в полном смысле слова космическая реальность, некий природный объект, который всякий раз этим местом освящается»*¹¹¹.

Сакральным центром земного мира был Иерусалим — свидетель важнейших событий Священной истории. Колоссальные «инвестиции» византийских императоров превратили город в огромный реликвариум, уникальное собрание святынь. Возведение мемориального ансамбля на месте крестных страданий и погребения Христа, начатое императором Константином Великим в 325–326 гг., было закончено к концу IV в. Основными составляющими мемориала были Голгофская скала с водруженным на ней реликварным крестом, Мартирий — базилика Константина, где хранилась часть Честного древа в серебряном ларце, и комплекс Гроба Господня, композиционным центром, духовно-энергетическим средоточием которого стала погребальная пещера, собственно и представляющая собою гроб со «святая святых» — каменным ложем, некогда принявшим тело Христово. Пещеру осенял шатер-кувуклий (от греч. *koubouklion* — опочивальня), возведенный над ней в соответствии с античной традицией. Над всем этим высился величественный храм-ротонда Воскресения (Анастасис). Погребальная пещера, кувуклий и храм составляли единое литургическое целое — «Новый Иерусалим» — свидетельство смерти и воскресения Христа¹¹². Синтез архитектурных форм, ритуального священнодействия, литургических текстов и утвари, а также воспоминаний о происходивших здесь событиях создавал особое сакральное пространство, рассматриваемое в современном искусствознании как пространственный образ, ставший для христианской традиции наследуемым образом-идеей¹¹³. Евсевий Кесарийский противопоставляет «новый и юный Иерусалим» древнему Иерусалиму, *«который, после беззаконного господоубийства, для наказания нечестивых его жителей, подвержен крайнему опустошению»*¹¹⁴. Паломник

¹¹⁰ Пентковский А. М. «Иерусалимизация» литургического пространства в византийской традиции // Новые Иерусалимы. Иеротопия и иконография сакральных пространств / ред.-сост. А. М. Лидов. М., 2009. С. 61.

¹¹¹ Браун П. Культ святых. Его становление и роль в латинском христианстве / пер. с англ. В. Петрова. М., 2004. С. 141.

¹¹² Наиболее ранние сведения о комплексе сохранились в труде церковного историка Евсевия Кесарийского, посетившего Иерусалим в 336 г., в «Словах» иерусалимского патриарха Кирилла (середина IV в.), а также письменных свидетельствах паломника из Бордо — 333 г. и паломницы Эгерии — 361–385 гг.

¹¹³ Лидов А. М. Гроб Господень в Иерусалиме // Реликвии в Византии и Древней Руси. Письменные источники / ред.-сост. А. М. Лидов. М., 2006. С. 247–252.

¹¹⁴ Евсевий Памфил. Жизнь блаженного василевса Константина. М., 1998. С. 119.

из итальянской Пьяченцы, описавший иерусалимские святыни около 570 г., свидетельствует о реликвиях Святого Гроба: *«Гроб вытесан из камня и ложе вытесано из того камня, на который было возложено тело Господа Иисуса Христа; бронзовая лампада, которая в то время была поставлена у Его главы, горит день и ночь, из нее мы взяли благословение и поправили ее. В этот гроб извне приносится земля, и входящие берут оттуда благословение. Камень, которым был загражден гроб, стоит при входе в него; цвет тот же, как и у скалы, он вырублен из скалы Голгофы. Камень этот украшен золотом и драгоценными камнями. А камень гроба похож на жерновный. <...> Сам Гроб прикрыт как бы метой из серебра, с золотым верхом. Перед Гробом поставлен престол»*¹¹⁵.

Вторым крупнейшим центром паломничества становится Рим, в катакомбах которого покоились тела многочисленных мучеников. Христианами в период гонений за пределами города были устроены десятки подземных некрополей. Могилы размещались в нишах-локулах, расположенных в несколько ярусов по вертикали¹¹⁶. В них устанавливались гробницы (иногда — мраморные саркофаги). Изначально такие кладбища служили местами захоронения и почитания христианских мучеников, а позже превратились в места паломничества. Особая заслуга в сохранении и оформлении этих христианских погребений принадлежит папе римскому Дамасу (366—384). Он открыл уже заваленные гробницы мучеников и составил особые надписи, в которых сообщалось о их подвигах. Чтобы не повредить могил, папа велел отказаться от практики возведения над ними базилик, но построить лестницы, контрфорсы и световые колодцы¹¹⁷. О «местах мучеников» вспоминал Августин Аврелий. Одно из первых паломнических впечатлений от посещения римских катакомб оставил Иероним Блаженный († 420): *«Бывши еще мальчиком, <...> я считал долгом вместе с другими моими сверстниками по воскресным дням посещать места погребения апостолов и мучеников и сходить в катакомбы, вырытые в земле на значительной глубине. <...> Погружаясь в непроницаемую тьму ночи, невольно вспоминаешь слова поэта Вергилия: “Ужас овладевает душою, страшит сама тишина.”»*¹¹⁸.

Великие христианские святыни были собраны в реликварии Латеранского дворца — резиденции римских пап до периода Авиньонского пленения (1309—1378). Прежде всего, это реликвии земной жизни Иисуса Христа. И хотя Рим не одобрял практику разъятия мощей, со временем в храмовых реликвариях появилось множество святынь, являющихся частицами святых мощей апостолов и мучеников. Выразительным примером стал мозаичный декор конхи апсиды римской церкви Сан Клементе (XII в.), включающий,

¹¹⁵ *Паломник из Пьяченцы. Реликвии Святого Гроба* / пер. И. Помяловского // Реликвии в Византии и Древней Руси: Письменные источники / ред.-сост. А. М. Лидов. М., 2006. С. 254.

¹¹⁶ Фрикен (фон). Римские катакомбы... С. 56—57; Покровский Н. В. Очерки памятников христианского искусства. СПб., 2000. С. 26—27.

¹¹⁷ Беляев Л. А. Христианские древности. Введение в сравнительное изучение. М., 2002. С. 78—79.

¹¹⁸ Цит. по: Покровский Н. В. Очерки.... С. 26.

наряду с фрагментом Истинного древа, многочисленные святые мощи, в результате чего вся апсида превратилась в реликварий колоссального размера¹¹⁹. *Ил. 68.*

Перемещение реликвий как фактор создания священных центров

Константинополь — новая христианская столица — город, родившийся с христианским обликом и в христианской атмосфере, — остро нуждался в исторических loca sancta. Первые шаги в направлении собирательства и накопления святынь, перенесения «святости» в новую столицу империи предпринял сам основатель города. Император Константин Великий ревностно воплощал в жизнь программу созидания «Nova Roma». Со всех концов позднеантичного мира для украшения столицы доставлялись золото и серебро, слоновая кость, драгоценные камни и тысячи колонн. Колонна — символ античной культуры и мощи Римской империи — стала символом самого Константинополя. Множество колонн устанавливалось на площадях, улицах, в храмах города, что изумляло древнерусских паломников и в XIV в.: *«Суть же инии стлѣнове мнози по граду стоятъ от камени мрамора, много на них писания. <...> Много дивитися и умъ не можетъ сказати: железо камени того не иметь»*¹²⁰.

Одним из священных топосов столицы стала порфировая колонна-реликварий, о которой упоминает византийская принцесса Анна Комнина: *«В центре площади Константина, на видимой отовсюду багряного цвета колонне, стояла бронзовая статуя. <...> Говорят, что это была статуя Аполлона. <...> Великий император Константин, отец и властитель города, дал ей свое имя — имя самодержца Константина»*¹²¹. В установленную на колонне статую Константина Великого были вложены частицы Животворящего креста, что соединило почитание императора с почитанием самой святыни. По преданию, сам император в цоколь колонны вложил христианские реликвии, и это придавало памятнику особый сакральный статус: *«Поставил пречюдный столп багряный, привезенный морем из Рима. <...> Положил в основание 12 кош, их же благословил Христос, и от древа честного, и святых мощей на утверждение и сохранение предивного и единокаменного оногo столпа»*¹²². После того, как колонну повредила молния, она была реставрирована при императоре Алексее Комнине (1081–1118), а на ее верхушке установлен большой крест, приписываемый Константину и хранившийся до того в императорском дворце¹²³. О почитании колонны, в основании которой на-

¹¹⁹ Шалина И. А. Реликвии... С. 144.

¹²⁰ Хождение Стефана Новгородца... С. 30.

¹²¹ Комнина Анна. Алексиада. М., 1963. С. 328.

¹²² Леонид, архимандрит. Повесть о Царьграде. СПб., 1886. С. 4.

¹²³ Беляев Д. Ф. Byzantina. Очерки, материалы и заметки по византийским древностям: в 3 кн. СПб., 1906. Кн. 3: Богомольные выходы византийских царей в городские и пригородные храмы Константинополя. С. 47.

ходились 12 корзин «с кусочками пяти хлебов», свидетельствует и Аноним Меркати¹²⁴. Стефан Новгородец сообщает: «*Ту стоит столпъ правоверного царя Константина от багряна камени, от Рима привезень. На врех его крестъ, в том же столпе 12 коша укрух, ту же и секира Ноева лежит*»¹²⁵. Сконцен-трированные в храмах Константинополя величайшие евангельские святыни формировали образ императора Нового Рима как главного их хранителя и освящали богоизбранность и легитимность его власти. Поклонение христианским реликвиям в массовом сознании сливалось с глорификацией императора.

По замыслу Константина был возведен и храм Святых Апостолов (Апостолейон), кардинально перестроенный в VI в. императором Юстинианом I и ставший после этого прообразом многочисленных базилик во всех концах христианского мира. Задуманный как мавзолей Константина Великого, храм служил усыпальницей императоров и патриархов Византии до погребения здесь Константина VIII (1028)¹²⁶. Биограф Константина Великого Евсевий Кесарийский сообщает, что сам заказчик «*чрезвычайной силой веры предусматривая, что по смерти мощи его сподобятся названия апостольских*», распорядился установить в соборе «*двенадцать ковчегов, как бы двенадцать священных памятников, в честь и славу лика Апостолов, посреди них поставил он гроб для самого себя, так что с обеих сторон этого гроба стояло по шести апостольских*»¹²⁷. Император собирался положить в соборе реликвии апостолов, но не успел этого сделать. Мощи апостолов Андрея, Луки и Тимофея были перенесены его сыном императором Констанцием. В каком месте храма первоначально они находились — неизвестно, но впоследствии святыни были положены под алтарь¹²⁸. Наличие в храме этих реликвий, а также главы апостола Матфея подтверждает латинский источник второй половины XI в.¹²⁹.

Старо- и новозаветными реликвиями была заполнена и святая София Константинопольская, освященная в 537 г., — персонификация образа Божественной Премудрости и апофеоз византийского зодчества. Она стала зримым воплощением государственной доктрины прославления богоизбранности Византийской империи как христианской монархии и богоизбранности византийского императора как верховного владыки всего христианского мира. В одном из сообщений об основании собора читаем: «*Бяху же столпов различных каменных и мраморных вне церкви и внутрь 1000 и всех тех столпов и подстолпие и надстолпие златом чистым преукрашенно бе и освященно святыми мощами. <...> И паки кругом преукраси престол златом <...> и освяти*

¹²⁴ Описание святынь... С. 448.

¹²⁵ Хождение Стефана Новгородца... С. 34.

¹²⁶ Голубинский Е. Е. История канонизации... С. 20; Беляев Д. Ф. Byzantina... Кн. 3. С. 138–153; Беляев Л. А. Христианские древности... С. 268.

¹²⁷ Евсевий Памфил. Жизнь... С. 171.

¹²⁸ Беляев Д. Ф. Byzantina... Кн. 3. С. 139.

¹²⁹ Описание святынь... С. 450.

его святыми мощами учеников Христовых»¹³⁰. Свидетельство о том, что сотни колонн, стоящих в храме и вне его, были «освящены святыми мощами», надо понимать так, что в них были вложены мощи святых. Действительно, реликвии находились «в каждой колонне, вверху, внизу и по периметру храма, есть в капителях чтимые мощи святых. Также и в кровле, в алтаре и в стенах»¹³¹.

Видимо, по примеру Константинополя традиция положения мощей в колонны храмов укрепились в ареале влияния византийской Церкви. Так, в каждой колонне соборного храма Синайского монастыря св. Екатерины (VI в.) в специальные углубления, закрытые мраморными плитами, были вложены частицы святых мощей¹³². Такие ниши обычно имели крестообразную форму.

Важная роль в организации иеротопического пространства столицы принадлежала дворцовому храму-реликварию — церкви Богоматери Фаросской Большого императорского дворца — главного реликвариума христианской ойкумены, первые упоминания о которой относятся к 769 г. Храм, задуманный как константинопольский Гроб Господень, был перестроен и оформлен с невероятной роскошью императором Михаилом III (842–867). Уникальное собрание его святынь формировалось на протяжении столетий. Усилиями императоров Македонской династии были собраны, доставлены в Константинополь и сосредоточены в Фаросской церкви реликвии Страстей Господних¹³³. Храм стал «первообразцом» для формирования собраний святынь во всей Европе, архетипической моделью придворных церквей-капелл (*capella platina*), в т. ч. и домовая папская капелла Латеранского дворца в Риме¹³⁴.

В македонский период в Византии был окончательно сформирован корпус новозаветных святынь, что укрепило за столицей славу Нового Иерусалима. Описывая реликвии храмов Большого дворца, очевидец отмечал: «Мощи многих святых без числа. <...> Шкафы и ларцы наполнены мощами святых. Большой дворец имеет великое и славное собрание священных предметов и реликвий»¹³⁵. Аноним Меркати пишет о Константинополе: «Этот благородный город заме-

¹³⁰ Белоброва О. А. Описание Софийского собора в Константинополе Николая Спафария // Древлехранилище Пушкинского дома: Материалы и исследования. Л., 1990. С. 63–66. Памятник составлен в Византии до середины IX в., представлен обширной греческой и славянской рукописными традициями и известен в древнерусской литературе с XII в. [Белоброва О. А. Описание... С. 5].

¹³¹ Описание святынь... С. 443.

¹³² Порфирий (Успенский). Первое путешествие... С. 172.

¹³³ В современной европейской науке проведена систематизация реликвий Святого креста [Frolow A. La Relique de la Vraie Croix. Recherche sur le développement d'un culte. Paris, 1961] и опубликован каталог сохранившихся реликвариев [Ejusd. Les Reliquaires de la Vraie Croix. Paris, 1965]. См.: Александрович В. С. Скарбница київського Софійського собору на початку XV століття // СЧ. 2009. Вип. 4.

¹³⁴ Bacci M. Relics of the Pharos Chapel: a view from the Latin West // BXP / ред.-сост. А. М. Лидов. М., 2003. С. 234–246; Лидов А. М. Церковь Богоматери Фаросской. Императорский храм-реликварий как константинопольский Гроб Господень // Иеротопия. Пространственные иконы и образы-парадигмы в византийской культуре / ред.-сост. А. М. Лидов. М., 2009. С. 72–74.

¹³⁵ Описание святынь... С. 440.

чательнее всех других городов мира золотом и серебром, мрамором и свинцом, одеждами и шелками, и больше он всей славы мира, и еще больше прославляют его хранящиеся там драгоценнейшие тела святых, а более всего — святыни, связанные с Господом нашим Иисусом Христом»¹³⁶.

В итоге целенаправленной политики византийских светских и духовных властей, настойчиво перемещавших в Константинополь святыни Священной истории, столица превратилась в огромную пространственную икону — «Новый Иерусалим», основанный Новым Давидом — Константином Великим, и ставший восприемником библейского Иерусалима.

Градостроительная программа, направленная на создание сакральных пространств и известная в современной литературе как «*Translatio Hierosolimi*», предусматривала перенесение универсальной модели Нового Иерусалима — Константинополя в формирующиеся столицы средневековых государств¹³⁷.

Европейские королевства стремились не отставать от прославленных христианских центров в деле собирания и почитания «святости». Во Франкском государстве королем Дагобергом I (626–639) в честь «апостола всей Галлии» св. мученика Дионисия Парижского († 258) на месте его погребения в аббатстве Сен-Дени была основана базиликальная церковь, выполнявшая функцию королевской усыпальницы. Мощи святого патрона и его соратников, превосходившие по своему значению все остальные реликвии, хранились отдельно в гробнице Святых Мучеников. При аббате Сюжере (1088–1151) для гробницы было выполнено новое покрытие из позолоченной меди. Тогда же изготовлен новый Алтарь Реликвий, удивлявший как тонкой художественной работой, так и «затратами». Сюжер писал: *«Мы <...> должны считать достойными наши усилия, направленные на то, чтобы укрыть наисвященнейшие останки тех, чьи почтенные души — сияющие как солнце — служат Всемогущему Господу, самыми драгоценными материалами, какие мы только можем раздобыть»*. По свидетельству аббата, базилика была *«наполнена сокровищами, которые уступали по своему богатству — а может быть, кое в чем и превосходили — лишь сокровищам, сосредоточенным в Святой Софии Константинопольской»*¹³⁸. Сюжер с благоговением отмечал: *«даже короли падали на колени, заливаясь слезами, перед святыми мощами»*¹³⁹. Не случайно эти священные останки во время процессий полагалось нести только венценосным особам.

¹³⁶ Таррагонский аноним. «О граде Константинополе». Латинское описание реликвий XI века / пер. Л. К. Масиеля-Санчеса // Реликвии в Византии и Древней Руси. Письменные источники / ред.-сост. А. М. Лидов. М., 2006. С. 177.

¹³⁷ Erdeljan Jelena. New Jerusalems in the Balkans. Translation of Sacred Space in the Local Context // Новые Иерусалимы. Иеротопия и иконография сакральных пространств / ред.-сост. А. М. Лидов. М., 2009. С. 458–470; Седов Вл. В. Новый Иерусалим в надвратных храмах Византии и Древней Руси // Новые Иерусалимы. Иеротопия и иконография сакральных пространств / ред.-сост. А. М. Лидов. М., 2009. С. 544–575.

¹³⁸ Панофский Э. Аббат Сюжер и аббатство Сен-Дени // Богословие в культуре средневековья / пер. и коммент. А. Н. Панасьева. Киев, 1992. С. 81, 94–95, 106.

¹³⁹ Панофский Э. Аббат Сюжер... С. 91.

«Новым Иерусалимом» стала столица Второго Болгарского царства Тырново. Представители Асеновой династии (1186–1396), восстанавливавшие с конца XII века болгарскую государственность, перенесли в новую столицу мощи чтимых святых вселенского и местного статусов. Сакральную топографию Тырново составили монастыри и храмы, хранившие святые реликвии¹⁴⁰.

Выразительный пример активного собирания святынь и создания сакрального центра государственного значения — деятельность сыновей Стефана Немани (1179–1196), жупана (князя) Рашки, основателя сербской династии Неманичей: св. Саввы, первого архиепископа сербской автокефальной Церкви (1219–1237) и Стефана Первовенчанного, первого коронованного монарха Сербии (1195–1224). Добытые реликвии были положены в кафедральной церкви в Жича, ставшей важнейшим иеротопическим центром государства, местом коронации сербских правителей. Исследователи отмечают, что описание этого собрания восходит к первообразу — императорской церкви Богородицы Фаросской в Константинополе. Из письменных источников известно, что реликвия Истинного древа была вложена в царское нагрудное украшение (пектораль), ставшее священным символом династии Немани, удостоверяющим законнорожденность и права на престол ее членов¹⁴¹.

Перемещение святынь осуществлялось самыми разными способами. Реликвии рассматривались не только как сакральный объект почитания и дарения, но и как предмет торговли и даже кражи. Культ мощей не исключал возможности в случае необходимости купить, продать и заложить святыню. Процветали не только торговля мощами, но и их подделка. Не случайно император Феодосий Великий издал в 386 г. указ, запрещающий расхищение мощей мучеников и торговлю ими. Существуют многочисленные свидетельства о попытках приобрести, захватить или украсть реликвии Истинного древа для утверждения легитимности новообразованных государств и их правителей¹⁴².

В византийских храмах и монастырях частицы мощей хранились, как правило, в закрытых и даже запечатанных ковчегах, *«дабы что-нибудь из них не было похищено лобзающими»*¹⁴³. Антоний Новгородский отмечал: *«Святой Анастасий без главы есть, а главу его украли»*¹⁴⁴. По свидетельству Стефана Новгородца, во Влахернском храме Пресвятой Богородицы ковчег с ее реликвиями был прикован железом к алтарному престолу¹⁴⁵. «Лобзание» и прикладывание к мощам для простых прихожан и паломников возможно было лишь в дни

¹⁴⁰ Erdeljan Jelena. New Jerusalems...

¹⁴¹ Popović D. Relics and politics in the Middle Ages: the Serbian approach // ВХР / ред.-сост. А. М. Лидов. М., 2003. С. 176; Майоров А. В. Восточнохристианские реликвии и идея «переноса империи»: Византия, Балканы, Древняя Русь // Религиоведение. 2011. № 1. С. 18–19.

¹⁴² Истмонд Э. Византийское самосознание и реликвии Честного Креста в тринадцатом веке // ВХР / ред.-сост. А. М. Лидов. М., 2003. С. 216.

¹⁴³ Памятное слово Феодора Дафнопата... С. 64.

¹⁴⁴ Путешествие... Стб. 123.

¹⁴⁵ Хождение Стефана Новгородца... С. 40.

памяти святых и престольные праздники, когда ковчежцы с мощами выкладывались на столы или алтарные преграды¹⁴⁶.

Настоящим «Клондайком» святынь стали римские катакомбы, в которых добывались мощи для всего католического мира. Папа Григорий I (590–604) в одном из своих посланий рассказывает о греческих монахах, задержанных на римском некрополе во время выкапывания ими останков мертвецов. На допросе они признались, что хотели выдать у себя на родине эти кости за мощи святых¹⁴⁷. Некий византийский монах, живший в XI в., прославился тем, что приобрел 10 рук мученика Прокопия, 15 челюстей Феодора, 8 ног Нестора, 4 головы Георгия, 5 грудей Варвары¹⁴⁸. В 1678 г. папа Климент X вынужден был установить контроль над выносом мощей, введя должность Хранителя священных реликвий¹⁴⁹. В римском соборе св. Петра вход к гробницам с мощами апостолов Петра и Павла для паломников открывали только один раз в 25 лет¹⁵⁰.

В средневековой Европе в IX в. постоянными клиентами похитителей реликвий были представители каролингского духовенства, а в X в. — англосаксонских королей. Это вызвало к жизни появление отдельного литературного жанра, описывающего грабительские *translationes*¹⁵¹. В истории «священных краж» видное место принадлежит похищению мощей апостола Марка из Александрии и перенесению их в Венецию в 827 г., а также перенесению мощей св. Николая Чудотворца из Мир Ликийских в Бари в 1087 г.

Беспрецедентным по своей сути явилось разграбление Константинополя крестоносцами в 1204 г., когда тысячи реликвий в качестве трофеев были вывезены из столицы. Страстные реликвии оказались рассеянными по всей Европе. Французский король Людовик IX Святой выкупил у латинского им-

¹⁴⁶ Путешествие... Стб. 153; Хождение Стефана Новгородца... С. 40.

¹⁴⁷ Голубинский Е. Е. История канонизации... С. 37–38.

¹⁴⁸ Каждан А. П. Византийская культура. СПб., 2006. С. 198.

¹⁴⁹ Беляев Л. А. Христианские древности... С. 75. Сегодня в различных храмах христианского мира почитаются одноименные святыни. Например, чудотворные главы Иоанна Крестителя находятся в Венеции, Стамбуле, Франции и Дамаске. Для религиозного сознания важен сам факт существования реликвии. Каждый культурно-исторический феномен предполагает различные уровни осмысления, в т. ч. исторический, опирающийся на объективные факторы, и обыденный, формирующийся на уровне мифов, легенд и произвольных гипотез. Последний актуален в культурно-духовной традиции. В этой связи справедливо наблюдение В. Топорова: «Вторая реальность не может быть опровергнута даже если она зарождается на основе фантазии, ошибки. <...> Коль скоро фантом возник, а суть его передается от поколения к поколению, фантом становится фактом духовной жизни. <...> Возникает ощущение новой реальности, которая в любой момент может стать более реальной и важной, чем породившая ее “по ошибке” “первичная” реальность» [Топоров В. Н. Святость и святые в русской духовной культуре: в 2 т. М., 1995. Т. I: Первый век христианства на Руси. С. 9–10].

¹⁵⁰ Григорович-Барский Василь. Мандри по святых місцях Сходу з 1723 по 1747 рік / переклав з давньоукр. П. Білоус. Київ, 2000. С. 76.

¹⁵¹ Петров В. Мир живых и святые мертвецы в раннем средневековье: Послесловие к «Культу святых» Питера Брауна // Браун П. Культ святых. Его становление и роль в латинском христианстве / пер. с англ. В. Петрова. М., 2004. С. 196–198.

ператора Балдуина II комплекс святынь Фаросской церкви. Эти важнейшие христианские реликвии были положены в знаменитой парижской церкви-капелле Сент-Шапель (Sainte-Chapelle), освященной в 1248 г. Среди Страстных реликвий было и Св. Копье, вставленное в украшенный драгоценными камнями крест¹⁵². Святая Капелла, возведенная как придворный королевский храм-реликварий, специально предназначалась для хранения и демонстрации константинопольских святынь, которые превращали Париж в новый священный центр христианского мира.

Дарение, похищение, приобретение и перенос реликвий приводили к появлению новых иеротопических пространств. В этом контексте показательное перемещение в XVI–XVII вв. в Московское царство огромного количества реликвий из Иерусалима, Афона, Константинополя, что было связано с разработкой и внедрением московской светской и церковной властью в массовое религиозное сознание идеологемы «Москва — Третий Рим». Доставлялись святыни в виде небольших drobных частиц, как правило, представлявших собой фрагменты костей, не имевших плоти, отделенных от неизвестной части тела. Забота о приобретении святынь составляла *«прямую обязанность православного благочестивого правительства, пренебречь которой значило бы лишить государство одного из самых верных и могущественных средств, обеспечивающих успех во всех делах и начинаниях»*¹⁵³.

* * *

Обобщая вышеизложенное, можно сделать следующие выводы:

— литургическая традиция почитания святых мощей сформировалась в раннехристианский период в результате слияния поминальной практики с культом мучеников;

— в практике восточнохристианской Церкви почитание священных останков коррелировало с почитанием икон и включало самые разнообразные формы и ритуалы;

— богословская литература XIX–XX вв. свидетельствует об отсутствии нормативно разработанного учения о связи термина «мощи» с состоянием (тленность/нетленность) останков святого;

— для христианской, в т. ч. византийской, литургической практики характерно почитание как тленных (костных), так и нетленных (сохранивших мышечную и кожную ткань) останков святых;

— афонская традиция негативного отношения к неистлевшим останкам усопшего показательна только по отношению к собственно афонским подвижникам;

¹⁵² Frolov A. Reliquaries de la Vrai Croix. Paris, 1964.

¹⁵³ Кантеев Н. Ф. Характер отношений России к православному Востоку в XVI и XVII столетиях. Сергиев Посад, 1914. С. 62, 71–101.

- в целом, в Византии нетление выступало знаком святости, как признак греховности рассматривалась «неразрушенность» тела;
- по учению восточнохристианской Церкви, каждая отдельная часть священных останков приравнивается к целокупным мощам и несет в себе всю благодатную силу святого;
- на основе традиции увековечивания памяти мучеников и поклонения святым реликвиям сложилась система иеротопосов;
- святые реликвии являлись важнейшими структурообразующими факторами формирования сакральной топографии христианского города;
- культ святых реликвий пронизывал все сферы жизни средневекового общества: церковно-религиозную, политическую, социальную.

КИРИЛЛО-МЕФОДИЕВСКОЕ ДВИЖЕНИЕ В КОНТЕКСТЕ КУЛЬТА СВЯТЫХ РЕЛИКВИЙ

Огромное историческое значение деятельности славянских первоучителей, равноапостольных Кирилла-Константина (ок. 827–869) и Мефодия (ок. 815–885), для всего славянского мира общеизвестно¹⁵⁴. Солунские братья выполнили судьбоносную задачу — стали создателями славянской письменности, «учителями словенского языка»¹⁵⁵, славянской письменной культуры.

¹⁵⁴ Более чем за 200 лет научной кирилло-мефодияны, кирилло-мефодиевская литература насчитывает тысячи наименований [см., напр.: Кирило-Методиевска енциклопедия: в четири тома. София, 1985–2003].

Высочайшую оценку личностей и заслуг славянских апостолов дали в своих трудах ученые, политические, государственные и церковные деятели. Одной из последних работ стала энциклика папы римского Иоанна Павла II «*Slavorum apostoli*» (1985), посвященная «*святой жизни и апостольским заслугам*» солунских братьев. Называя Кирилла и Мефодия «предшественниками экуменизма», папа подчеркивает их «*твердое намерение содействовать и служить благу славянских народов и единству Вселенской Церкви*» [Энциклика «*Slavorum apostoli*» Его Святейшества Папы Римского Иоанна Павла II в память о заслугах святых благовестников Кирилла и Мефодия. 1985 [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://www.katolik.ru/dokumenty-vatikana/item/1363-entsiklika-slavorum-apost.html>].

Объективности ради отметим, что в историографии высказаны и негативные мнения относительно результатов деятельности славянских первоучителей. Так Г. Шпет [*Шпет Г. Г. Развитие русской философии. Париж, 1922*], Г. Федотов [*Федотов Г. П. Трагедия интеллигенции. Париж, 1928*] и Д. Оболенский [*Оболенский Д. Византийское содружество наций. Шесть византийских портретов. М., 1998. С. 345*] считают перевод Священного Писания на славянский язык ошибкой, поскольку это устраняло необходимость знания греческого языка (в отличие от Запада, где знали латынь), и отрывало православие от классической греческой культуры. Польский славист А. Брюкнер в книге, изданной в 1913 г., утверждает, что солунские братья нанесли большой вред значительной части славянства, оградив его от влияния западной (католической) цивилизации [*Бернштейн С. Б. Константин-Философ и Мефодий: Начальные главы из истории славянской письменности. М., 1984. С. 8*].

¹⁵⁵ У исследователей нет единого мнения относительно того, какую именно письменность разработал Константин. Большинство ученых считают, что это была глаголица. Создание кириллицы адресуют его ученикам Константину Преславскому или Клименту Охридскому. Свое же название это письмо получило, чтобы увековечить имя Кирилла-Константина. Однако многие специалисты утверждают, что первым алфавитом была кириллица [см., напр.: *Хабургаев Г. А. Первые столетия славянской письменной культуры. Истоки древней книжности. М., 1994. С. 110; Тахиаос А.-Э. Н. Какое наследство получил славянский мир от святых Кирилла и Мефодия // Християнізаційні впливи в Київській Русі за часів князя Оскольда: 1150 років: матеріали міжнародної наукової конференції 19–20 листопада 2010 року, м. Чернігів. Луцьк; Чернігів, 2011. С. 228, 232. Прим. 15*]. Высказано также мнение, что глаголица была создана как миссионерская азбука для славян задолго до Константина [*Прохоров Г. М. Глаголица среди миссионерских азбук // ТОДРЛ. 1992. Т. 45. С. 178–199*]. Дискус-

Духовное наследие солунских братьев сложно и многопланово. Изучение его возможно под различными углами зрения. Направлением нашей работы является исследование святокультового корпуса в контексте сопричастных ему явлений кирилло-мефодиевской традиции.

КЛИМЕНТ РИМСКИЙ — «МУЧЕНИК И ПАПЕЖ»¹⁵⁶

Блажен собор, пришедший в тот день к раке преславного Климента и узревший, как из-под земли преславно засияло второе солнце! Блаженно упование непоколебимых мужей на твои блаженные мощи, которые не могли не явить себя свету. <...> Ты — пред всеми и надо всеми, прославленный преславный Климент, подававший нам святой сей день явлением своих мощей!»¹⁵⁷

Образ Климента Римского в нарративных источниках

Св. Климент I (Clemens Romanus) — апостольский муж, папа римский, отец и учитель Церкви. Память его празднуется в римо-католической Церкви 23 ноября, в православной — 25 ноября и 30 января.

Согласно церковной традиции, Климент является учеником первоверховных апостолов. От Петра он принял крещение и посвящение в епископы Рима, а Павла сопровождал в его проповеднической деятельности. Считается, что именно о нем говорит апостол Павел в Послании к филиппийцам:

сионным остается вопрос о времени и месте вытеснения глаголицы кириллицей. Последние исследования позволяют предположительно связывать эту реформу с царствованием Петра Болгарского (927–969) и датировать ее 930–940-ми гг. [Темчин С. Ю. О развитии письменной культуры Восточной Болгарии до 971 г. // Slavica Vilnensis. 2000. Т. 49(2). С. 74–75; Турилов А. А., Флоря Б. Н. Христианская литература у славян в середине X — середине XI в. и межславянские культурные связи // Христианство в странах Восточной, Юго-Восточной и Центральной Европы на пороге второго тысячелетия / отв. ред. Б. Н. Флоря. М., 2002. С. 420–423].

По поводу современного терминологического обозначения книжно-литературного языка, созданного Кириллом и Мефодием, который первоначально именовался «словенским», существуют различные точки зрения. Приведем две из них: «древнеславянский» или «древнецерковнославянский» [Бернштейн С. Б. Константин-Философ... С. 6]; «церковнославянский» или «книжнославянский» [Толстой Н. И. К вопросу о древнеславянском языке как общем литературном языке южных и восточных славян // Вопросы языкознания. М., 1961. № 1. С. 56]. В XII в. древнеславянский язык перестает быть литературным языком всех славян и остается отличительной чертой только части славянских народов [Толстой Н. И. История и структура славянских литературных языков. М., 1988. С. 137].

¹⁵⁶ Німчук В. В. Київські глаголичні листки — найдавніша пам'ятка слов'янської писемності. Київ, 1983. С. 104–106.

¹⁵⁷ Слово на перенесение мощей Климента Римского / пер. И. Калиганова // Родник златоструйный. Памятники болгарской литературы IX–XVIII веков. М., 1990. С. 315–316.

«Прошу тебя, искренний сотрудник, помогай им, подвизавшимся в благовествовании вместе со мною и с Климентом и с прочими сотрудниками моими, которых имена — в книге жизни» (Флп. 4:3)¹⁵⁸.

О личности самого Климента раннехристианские авторы Иринеи Лионский († ок. 202), Тертуллиан († ок. 220), Климент Александрийский († ок. 215), Ориген († ок. 254), Евсевий Памфил († ок. 340), Епифаний Кипрский († 403), Руфин († 410), Иероним († 420), а вслед за ними и другие историки, дают разноречивые сведения. Единства нет уже в вопросе происхождения святого: по одной версии, он римлянин с греческими корнями¹⁵⁹, по другой — крещеный иудей¹⁶⁰. Нет точных данных о времени его понтификата: 90–99¹⁶¹, 92–101¹⁶², 88–97¹⁶³ 88–97 или 92–99¹⁶⁴. Среди историков раннехристианской Церкви дискутировался вопрос о месте Климента в папской иерархии. Иринеи Лионский и Евсевий Кесарийский считали, что Климент был четвертым, после апостола Петра, епископов Лина и Анаклета, на папском престоле. Именно эта точка зрения является официальной для современной римо-католической Церкви¹⁶⁵. Климент Александрийский, Ориген, Тертуллиан склонялись к мысли, что Климент был непосредственным преемником Петра. Епифаний пытался объединить две эти позиции, доказывая, что Лин и Анаклет были епископами Рима еще при жизни Петра, а Климент стал первым после его смерти.

По мнению И. Франко, посвятившего капитальный труд анализу источников формирования культа Климента Римского, священномученик как «голова чи взагалі впливовий член римської церкви в I чи в початку II в. по Хр. існував дійсно і був свого часу звісною фігурою»¹⁶⁶. Свидетельства о деятельности Климента на посту главы римской общины отсутствуют. Но с его именем связывают ряд раннехристианских текстов, среди которых два послания к

¹⁵⁸ Библейская энциклопедия / Никифор, архимандрит. М., 1891. С. 400; Булгаков С. В. Настольная книга священно-церковно-служителя. М., 1993. Т. 1. С. 473; Писарев Л. И. Климент Римский // ХЭС. М., 1993. Т. 1. С. 767; Задворный В. Климент I // КЭ. М., 2005. Т. 2. Стб. 1074.

¹⁵⁹ Задворный В. Климент I...

¹⁶⁰ Поснов М. Э. История... С. 161.

¹⁶¹ Поснов М. Э. История... С. 128.

¹⁶² Писарев Л. И. Климент ... С. 767.

¹⁶³ Лебедев А. П. Духовенство древней Вселенской Церкви. СПб., 1997. С. 401.

¹⁶⁴ Задворный В. Климент I... Стб. 1074.

¹⁶⁵ Византийские авторы, в отличие от латинских, не считали св. Петра епископом римским, подчеркивая принципиальные различия между апостолом и епископом, поэтому греческие памятники называют Климента третьим епископом римским [Успенский Б. А. Царь и патриарх: харизма власти в России (Византийская модель и ее русское переосмысление). М., 1998. С. 477–478; Карпов А. Ю. Исследования по истории домонгольской Руси. М., 2014. С. 37]. Титул «папа» до конца V в. употреблялся как почетное именование всех епископов. С конца V в. он относился главным образом к римскому архиепископу, а с 1075 г. исключительно к нему.

¹⁶⁶ Франко І. Святий Климент у Корсуні. Причинок до історії старохристиянської легенди // Франко І. Зібрання творів: у 50 т. Київ, 1981. Т. 34. С. 24.

коринфянам, два послания к девственникам, апостольские постановления¹⁶⁷, Климентины¹⁶⁸ и др.

Послания к коринфянам — важнейшие канонические памятники ранней Церкви, входящие в состав Александрийского кодекса V в. — одной из древнейших сохранившихся рукописей книг Священного Писания¹⁶⁹. Эти тексты включены в канон, сформулированный в Правилах святых апостолов (III в.) и утвержденный Шестым Вселенским собором (кон. VII в.).

Современная Церковь атрибутирует Клименту только первое Послание к коринфянам, известное по источникам, датируемым примерно 170 г.¹⁷⁰. Полагают, что оно написано в 95–98 гг. и является, после апостольских посланий, первым по времени создания памятником христианского учения¹⁷¹.

¹⁶⁷ Апостольские постановления, приписываемые Клименту, были исключены из церковного канона решением Шестого Вселенского собора (Правило 2): «*Для ограждения христианской паствы*» от «*порождений еретического лжеисловия*» [Изложение древних законов православно-кафолической церкви. Правила св. Апостолов // ХЧ. СПб., 1849. Ч. 2. С. 297–300].

¹⁶⁸ Климентины или Псевдоклиментины входят в корпус памятников раннехристианской письменности, т. наз. псевдоэпиграфов, т. е. подписанных именем святителя Климента (приписанных ему) произведений, в которых излагается история его жизни и подвигов (древнейшее свидетельство о их существовании датируется примерно 380 г. [Франко И. Святый Климент... С. 80]). Как полагают, базовый текст, написанный на греческом, возник в грекоязычной среде иудеохристианских общин в Сирии [Касьян М., Задворный В. Климентины // КЭ. М., 2005. Т. 2. Стб. 1105]. В число этих сочинений входит и житие св. Климента, занимающее особое место в агиографической словесности [Писарев Л. И. Климент... С. 769; Верещагин Е. М. Христианская книжность Древней Руси. М., 1996. С. 96–97]. В основу произведения положено письмо якобы самого Климента к апостолу Иакову, повествующее о драматических событиях его жизни [Житие св. Климента, начинающееся Климент Иакову. П. Лавров. Жития херсонских святых в греко-славянской письменности // ПХХ. М., 1911. Вып. II. С. 47–108]. Поскольку в житии подробно рассказывается о деятельности апостола Петра, его борьбе с Симоном Волхвом, оно известно в науке также под названием «Сокращенное изложение деяний Петра» [Верещагин Е. М. Христианская книжность... С. 97]. Перевод жития на церковнославянский, выполненный «в глубокой древности» [Соболевский А. И. Житие папы Климента в древнем церковно-славянском переводе // Сборник статей, посвященных почитателями академику и заслуженному профессору В. И. Ламанскому по случаю пятидесятилетия его ученой деятельности. СПб., 1907. Ч. 1. С. 295], помещен в Великих Минеях Четьих под 25 ноября. Текст жития ввиду «буквализма» перевода оказался труднодоступным для чтения, и в середине XVI в. появилось новое произведение — «Слово похвальное священномученику Клименту, ученику святого апостола Петра», представляющее по сути «четкий, ясный парафраз древнего Жития Климента» и значительно повысивший увлекательность изложения [Верещагин Е. М. Христианская книжность... С. 97]. И. Франко охарактеризовал житие как «софистический греческий роман» [Франко И. Святый Климент... С. 69]. С ним соглашался А. Соболевский, считая, что оно составлено «вполне во вкусе древнегреческого романа» [Соболевский А. И. Житие... С. 294]. Е. Верещагин оценил произведение как настоящий приключенческий роман, «остросюжетный, <...> с тайнами, загадками и чудесами и в то же время вполне христианский, то есть и благочестивый и назидательный» [Верещагин Е. М. Христианская книжность... С. 98]. Климентины оказали большое влияние на дальнейшую агиографическую традицию (см., напр., житие Евстафия Плакиды) [Соболевский А. И. Житие... С. 294; Франко И. Святый Климент... С. 81–116].

¹⁶⁹ «Послание к Коринфянам» святого Климента Римского // ЖМП. 1974. № 10. С. 64.

¹⁷⁰ Франко И. Святый Климент... С. 30.

¹⁷¹ Писарев Л. И. Климент... С. 767.

Цель послания — примирить враждующие партии коринфских христиан. Произведение написано греческим языком от лица римской Церкви анонимным автором. Однако об авторстве св. Климента свидетельствовали церковные писатели и отцы Церкви: Дионисий Коринфский, Ириней Лионский, Климент Александрийский и др.¹⁷². Произведение состоит из 65 разделов, которые условно объединяют в пять смысловых частей. В первой прославляются заслуги и добродетели коринфских христиан, во второй содержатся нравственные рекомендации, в третьей речь идет о порядке церковного устройства, в четвертой — молитва св. Климента, в пятой — призыв к примирению. При этом молитву Климента римская Церковь рассматривает в качестве образца евхаристических молитв, складывающихся к концу I в.¹⁷³. Произведение воссоздает образ автора как талантливого оратора, настойчивого проповедника раннехристианских идеалов, ревностного защитника церковного единства. По свидетельству Евсевия Памфила, расценивающего послание как «великое и удивительное», документ читался в храмах наравне с апостольскими посланиями¹⁷⁴. Давно замечена идейная близость посланий к коринфянам апостола Павла и папы Климента.

Агиографический образ Климента Римского сложился постепенно. В нем синтезированы прообразы, восходящие как к реальным историческим персонажам, носившим имя Климент (священномученик Климент Анкирский, пострадавший при Диоклетиане, римский консул Тит Флавий Клеменс, родственник Домициана, казненный им в 95 г.), так и к легендарному Клименту Корсунскому (Херсонесскому), предание о котором относится к IV в.¹⁷⁵.

Как неоднократно отмечалось в достаточно обширной историографии, связанной с личностью святителя Климента Римского, его образ в значительной мере политизирован¹⁷⁶. И это понятно. Будучи одним из первых

¹⁷² *Скворцов К.* О первом послании Климента Римского к Коринфянам // ТКДА. 1874. Т. 2. С. 54–58.

¹⁷³ *Алядин А. П.* Богослужение // ХЭС. М., 1993. Т. 1. С. 288–290. По мнению представителей католической Церкви, послание утверждает преемственность апостольской власти, что открывает традицию примата папы римского [*Задворный В.* Климент I... Стб. 1074].

¹⁷⁴ Церковная история... С. 129.

¹⁷⁵ *Спиридонов Д.* К вопросу о мучении св. Климента, папы римского, в Крыму // ИТУ-АК. Симферополь, 1909. № 43. С. 117–122; *Франко І.* Святий Климент... С. 24–40, 116, 144–147; *Глушак А., Філіпенко В.* Мучеництво Климента Римського в Херсонесі: історія і легенди // ЛіС. 1995. № 10. С. 6–10; *Дятроптов П. Д.* Предания о мученичестве Климента папы Римского в Херсонесе Таврическом // Россия и христианский Восток. М., 2004. Вып. 2–3. С. 12–15.

¹⁷⁶ *Айналов Д.* Мемории св. Климента и св. Мартина в Херсонесе. М., 1915. *Бегунов Ю. К.* Русское Слово о чуде Климента Римского и кирилломефодиевская традиция // Slavia. Praga, 1974. Roc. XLIII, sesit 1; *Франко І.* Святий Климент...; *Кузьмин А. Г.* Западные традиции в русском христианстве // Введение христианства на Руси. М., 1987; *Нікітенко Н. М.* Херсонеська святиня і розпис Софії Київської // Проблемы археологии и истории Боспора. Керчь, 1996. С. 93–95; *Верещагіна Н.* Перший загальноруський культ Климента Римського // Християнство в контексті історії і культури України: матеріали першої міжнародної наукової конференції. Київ, 1997; *Верещагіна Н. В.* Климент Римський — святий опікувач Русі-України // Історія України: тижневик. 1999. № 19. Травень; *Верещагіна Н. В.* Климент Римский — небесный по-

римских пап эпохи ранней христианской Церкви, он почитается как покровитель новообращенных народов, поскольку мученически погиб, совершая миссионерский подвиг. Со времени первоучителей Кирилла и Мефодия Климент является покровителем славян, а с эпохи князя киевского Владимира Святославича — небесным крестителем и просветителем Киевского государства, принявшего христианство по византийскому обряду. В контексте кирилло-мефодиевского культурного движения папа-мученик стал символом единства римской и константинопольской Церквей, что и придало его образу политическую окраску. По оценке И. Франко, Климент Римский *«являвся найвиднішим по апостолах репрезентантом первісної, ще не розділеної церкви, що своїми подорожами, життям і мучеництвом обіймав однаково Схід і Захід»*¹⁷⁷.

Херсонес — место мученичества святого Климента

Процесс проникновения и утверждения христианства в Крыму был длительным и сложным. Древние предания, отразившиеся в житиях святых епископов херсонских, составленных в VII в., указывают на «двойственность» происхождения херсонесской кафедры: из Иерусалима и из Константинополя¹⁷⁸. Христианская община была легализована лишь в 325 г. при епископе Капитоне. Вероятно, в это время и началось почитание св. Климента¹⁷⁹. Возникновение самостоятельной епархии относят к концу IV в.: херсонский епископ Эферий был участником Константинопольского собора 381 г.¹⁸⁰

В свое время И. Франко пришел к выводу, что история мученичества папы Климента является легендой, возникшей на Западе в V–VI вв. Впервые она была изложена епископом и историком римской Церкви Григорием Турским (538–594), при этом о Херсонесе в ней не упоминалось. В VI–VII вв. история о св. Клименте *«була злокалізована в Корсуні»*¹⁸¹. Однако С. Шестаков,

кровитель Киевской Руси... С. 36; Уханова Е. В. Обретение мощей в византийской церкви (по материалам слова Константина Философа на обретение мощей св. Климента Римского) // ВХР / ред.-сост. А. М. Лидов. М., 2003; Никитенко Н. Н. Мозаика «Святительский чин» Софии Киевской и ее духовно-исторический смысл // Дружба: ее формы, испытания и дары. Успенские чтения. Киев, 2008. С. 80–97; Сарабьянов В. Д. Образ Климента Римского в Софии Киевской и его иконография в Византии и Западной Европе // СЧ. 2010. Вип. 5. С. 332. Нікітенко Н. Образ св. Климента Римського в мозаїці Софії Київської // Наш Крим. Вип. II: Збірка статей за матеріалами Другої Міжнародної наукової конференції «Крим в історії України». Київ, 2016. С. 134–143.

¹⁷⁷ Франко І. Святий Климент... С. 220.

¹⁷⁸ Юрочкин В. Ю., Джанов А. В. Церковная история Херсонеса V в. // Церковная археология Южной Руси. Симферополь, 2002. С. 52.

¹⁷⁹ Бегунов Ю. К. Св. Климент Римский в славянской традиции: Некоторые итоги и перспективы исследования // Византинороссика. СПб., 2005. Т. 4. С. 3.

¹⁸⁰ Зубарь В. М. Проникновение и утверждение христианства в Херсонесе Таврическом // Византийская Таврика. Киев, 1991. С. 21–22; Завадская И. А. Христианизация ранневизантийского Херсонеса (V–VI вв.) // МАИЭТ. Симферополь, 2003. Вып. 10.

¹⁸¹ Франко І. Святий Климент... С. 144–151.

выступивший с критикой концепции И. Франко, утверждал, что в легенде Григория Турского речь шла именно о Херсонесе¹⁸². По мнению Е. Верещагина, мученичество св. Климента в Херсонесе было написано в V в. на латыни (*Passio sancti Clementi*), затем переведено на греческий, а позже — на славянский язык¹⁸³. Ю. Бегунов напротив считает древнейшим из преданий климентовского цикла греческое Μαρτύριον, первоначальное ядро которого восходит к IV в., а латинская *Passio* появилась в V в.¹⁸⁴. Д. Спиридонов связывал локализацию мученичества св. Климента в Крыму с появлением в IV–V вв. предания о местном святом Клименте Херсонесском, утопленном с якорем на шее¹⁸⁵. Предложено и другое объяснение: в V в. и позже Херсонес превращается в место ссылки политических и религиозных деятелей, и это ретроспективно переносится авторами легенды в далекое прошлое. Повлияло на создание маририи и конъюнктурное стремление местной епархии повысить свой престиж¹⁸⁶.

Исследователь климентовской агиографической традиции А. Виноградов указывает на существование двух абсолютно идентичных по содержанию версий Мученичества: греческой и латинской. В настоящее время большинство исследователей склонны считать оригиналом латинский текст¹⁸⁷. Греческие и славянские предания о ссылке епископа Климента в Херсонес и его мученической кончине, прижизненных и посмертных чудесах сохранились в разных редакциях и списках, опубликованных П. Лавровым в 1911 г.¹⁸⁸. Сравнительный анализ текстов показывает, что первоначально существовали два независимых друг от друга источника. Согласно одному из них, св. Климент был сослан в Херсонес и казнен при императоре Траяне (98–117)¹⁸⁹, а по другому — сослан в Анкиру Галатскую при императоре Домициане (81–96), где и умер. Именно первый вариант лег в основу маририологов, представленных в издании П. Лаврова. В 2008 г. оригинальный греческий текст был переиздан

¹⁸² Шестаков С. Очерки по истории Херсонеса в VI–X веках по Рождеству Христову // ПХХ. М., 1908. Вып. III. С. 14–15.

¹⁸³ Верещагин Е. М. Христианская книжность... С. 177; Верещагин Е. М. Церковно-славянская книжность на Руси: лингвотекстологические разыскания. М., 2001. С. 114; см.: Μαρτύριον τοῦ ἁγίου Κλήμεντος. П. Лавров. Жития херсонских святых в греко-славянской письменности // ПХХ. М., 1911. Вып. II. С. 1–12; Мучение Климента по Лаврскому списку. П. Лавров. Жития херсонских святых в греко-славянской письменности // ПХХ. М., 1911. Вып. II. С. 13–19.

¹⁸⁴ Бегунов Ю. К. Св. Климент Римский... С. 1.

¹⁸⁵ Спиридонов Д. К вопросу... С. 122–123.

¹⁸⁶ Диатроптов П. Д. Предания... С. 14–15.

¹⁸⁷ Виноградов А. Ю., Кашианов Д. В. «Чудо св. Климента» в контексте херсонской традиции. Литературное оформление локальных торжеств // Климентовский сборник: материалы VI Международной научной конференции «Церковная археология: Херсонес — город святого Климента». Севастополь, 2013. С. 91.

¹⁸⁸ Лавров П. Жития херсонских святых в греко-славянской письменности // ПХХ. М., 1911. Вып. II.

¹⁸⁹ Диатроптов П. Д. Предания... С. 12–13; Лавров П. Жития... С. 1–24, 109–125.

Ф. К. Ришем по всем известным ему рукописям¹⁹⁰. Опубликован и перевод греческого текста по изданию Риша, выполненный А. Виноградовым с некоторыми исправлениями по латинскому тексту¹⁹¹. По этой версии, Климент за плодотворную миссионерскую деятельность на посту главы римской общины был отправлен в херсонесскую ссылку, где встретил множество сосланных ранее христиан, страдавших от непосильной работы и отсутствия воды. И Климент сотворил чудо — высек из сухого камня животворный источник. Он продолжил пастырскую проповедь среди язычников, за что игемон, посланный императором Траяном, подверг его мученической смерти: миссионер был привязан к якорю и утоплен в море. Игемон намеревался лишить херсонесских христиан возможности почитать мощи священномученика. Но молитва верных во главе с его учениками Корнилием и Фивом об обретении мощей учителя сотворила чудо. Море отступило на три поприща, и люди, войдя «по суху», увидели мраморную церковь — «храмину уготованную» Богом, и там, в каменной раке, тело св. Климента с якорем возле него. Ученикам было откровение: не забирать мощи, так как ежегодно в день мученической кончины святого море будет отступать, и в течение семи дней христиане смогут совершать паломничество к его гробнице.

По свидетельству диакона римской Церкви Феодосия, посетившего город в первой трети VI в.¹⁹² и оставившего одно из первых описаний паломничества к гробнице Климента, его реликвии по-прежнему находились в море: *«Также город Херсон, что у моря Понта; там претерпел мучения святой Климент; гробница его в море, где было брошено его тело; этому святому Клименту был привязан на шею якорь, и теперь, в день его памяти, все, народ и священники, садятся в ладьи, и когда приплывают туда, море высушивает 6 миль, и на месте, где находится сама гробница, раскидываются шатры и сооружается алтарь, и в течение восьми дней служат там литургии, и Господь совершает там много чудес: там изгоняются бесы, и если кто из одержимых получит возможность прикоснуться к якорю и прикоснется, то сейчас исцеляется»*¹⁹³. Вместе с тем уже первые издатели этого сочинения, сохранившегося в списках VIII–IX вв., И. Гильдемейстер (1882) и И. Помяловский (1891) отмечали наличие в тексте позднейших интерполяций, к которым относили и сведения о св. Клименте. С ними был согласен и А. Бертье-Делагард¹⁹⁴. Однако и сам А. Бертье-Делагард и другие

¹⁹⁰ Die Pseudo-Klementinen IV. Klemens-Biographie / Hrsg. Von F. X. Risch // Die Griechischen Christlichen Schriftsteller. Berlin; New York, 2008. NF 16.

¹⁹¹ «Мученичество св. Климента». Приложение 1: А. Ю. Виноградов, Д. В. Каштанов. «Чудо св. Климента» в контексте херсонесской традиции. Литературное оформление локальных торжеств // Климентовский сборник: Материалы VI Международной научной конференции «Церковная археология: Херсонес — город святого Климента». Севастополь, 2013. С. 99–103.

¹⁹² Айналов Д. В. Мемории... С. 6.

¹⁹³ Феодосий, диакон. О местоположении Святой Земли / изд. и пер. И. Помяловского // ППС. СПб., 1891. Т. 10. Вып. 28. С. 17–18.

¹⁹⁴ Бертье-Делагард А. Л. Остатки древних сооружений в окрестностях Севастополя и пещерные города Крыма // ЗООИД. Одесса, 1893. № 14. С. 59.

исследователи расценивали этот текст как доказательство почитания св. Климента в Херсонесе¹⁹⁵.

В 1875 г. по греческой рукописи XII в., приписываемой херсонскому епископу Ефрему, было опубликовано Чудо Климента об отроке. В произведении рассказывается о событии, произошедшем во время одного из паломничеств к гробнице св. Климента. Некие родители потеряли там своего ребенка и не смогли его отыскать. Каким же было удивление херсонеситов, когда через год во время очередного паломничества к месту захоронения святого мальчик был найден там живым и невредимым. Ребенок рассказал, что святой старец все это время кормил и утешал его¹⁹⁶.

О херсонесском культе Климента сообщает и низложенный римский папа Мартин, который, пробыв в херсонесской ссылке полгода, умер 16 сентября 655 г. Он свидетельствует о почитании мощей святителя как о повседневном явлении в жизни горожан¹⁹⁷. В тексте канонов в честь Климента, составленных Феофаном († 825) и Климентом Студитом († вторая четверть IX в.), говорится о чудесах от раки священномученика, что подтверждает факт его почитания в это время. Однако Епифаний Монах, автор жития апостола Андрея, посетивший Херсон ок. 820 г., вовсе не упоминает о чествовании священномученика. Возможно, паломничество к гробнице Климента прекратилось незадолго до этого времени¹⁹⁸, что можно объяснить, прежде всего, иконоборческой позицией, которую занимали власти Херсона, а это означало и отказ от культа мощей.

¹⁹⁵ Шестаков С. Очерки... С. 59; Маркевич А. Островок в Казачьей бухте как предполагаемое место кончины св. Климента, папы римского // ИТУАК. Симферополь, 1909. № 43. С. 107; Спиридонов Д. К вопросу... С. 116.

¹⁹⁶ [Невоструев Е. И.] Херсонские святители. Святого священномученика Ефрема, епископа Херсонского (сказание) о совершившемся над отроком чуде священномученика и апостола Климента (по греческой рукописи XII в.) // ЗООИД. Одесса, 1875. Т. 9. С. 137–148.

Относительно авторства и времени написания Чуда существуют разные точки зрения. Из последних работ см.: Виноградов А. Ю., Кашианов Д. В. «Чудо... С. 90–117; Сорочан С. Б. Святой Климент Римский: историческая действительность и легенды // Климентовский сборник: материалы VI Международной научной конференции «Церковная археология: Херсонес — город святого Климента». Севастополь, 2013. С. 314–319; Карпов А. Ю. Исследования... С. 39 и след. Одна из предложенных версий выглядит следующим образом: конец IV—первая половина V в. — составление Мученичества св. Климента; V в. — появление первоначального несохранившегося текста Чуда св. Климента; вторая половина V—первая половина VI в. — составление первого латинского несохранившегося текста Чуда св. Климента, обработанного затем Григорием Турским; вторая половина V—VIII в. — составление Ефремом Херсонским греческого Чуда св. Климента [Виноградов А. Ю., Кашианов Д. В. «Чудо... С. 97].

¹⁹⁷ Поснов М. Э. История... С. 450.

¹⁹⁸ Виноградов А. Ю., Кашианов Д. В. «Чудо... С. 93–96.

«ADVENTUS» МОЩЕЙ КЛИМЕНТА РИМСКОГО КАК КОНСТРУКТ ФОРМИРОВАНИЯ КИРИЛЛО-МЕФОДИЕВСКОЙ РЕЛИГИОЗНО- КУЛЬТУРНОЙ МОДЕЛИ

Исторически культ святых неразрывно связан с почитанием их реликвий. Вместе с тем в практике христианской Церкви нередки случаи обретения и почитания мощей неизвестного угодника Божьего. И наоборот — почитание святого, место захоронения и реликвии которого неизвестны. В этом контексте культ папы римского Климента, сочетающий в себе все грани почитания как самого святителя, так и его священных останков, приобретает особую значимость.

Обретение реликвий священномученика Константином Философом

Около 860 г. император Михаил III (842–867), с именем которого связан ряд миссионерских проектов Византии, направил Константина Философа с миссией в Хазарию. Миссия была инициирована хазарским каганом для религиозных дискуссий с мусульманами и иудеями и, по существу, носила дипломатический характер¹⁹⁹.

Согласно источникам, Константин в период хазарской миссии посещал Херсонес, где обрел реликвии папы Климента. Об этом сообщается в письме римского прелата, папского библиотекаря Анастасия († 879) управляющему папской канцелярией Гаудериху, епископу итальянского города Веллетри (875–876): Константин, *«находясь часто в Херсоне, то приезжая туда, то уезжая обратно, потому что этот город пограничен с Хазарскою землею, стал внимательно разведывать, где храм, где гробница, где те знаки блаженно-го Климента, которые точно определялись в памятниках, о нем написанных»*²⁰⁰. Это значит, что Константин заранее тщательно готовился к экспедиции по поиску реликвии. Трудно сказать, входили ли поиски святыни в задачи миссии, или это была личная инициатива Константина. Видимо, он располагал какими-то сведениями относительно местонахождения останков священномученика. По мнению А. Бертье-Делагарда, Константин опирался в своих поисках на свидетельство Феодосия²⁰¹.

Епископ Гаудерих стал первым агиографом св. Климента, так как, по местному преданию, веллетрийскую епископию основал именно Климент, до того как стал епископом Рима, и ему, как патрону города, был посвящен кафедральный городской собор. По просьбе Гаудериха Анастасий отыскал произведе-

¹⁹⁹ Иванов С. А. Византийское миссионерство. Можно ли из «варвара» сделать христианина? М., 2003. С. 149–151.

²⁰⁰ Ягич И. В. Вновь найденное свидетельство о деятельности Константина Философа. СПб., 1893. С. 10.

²⁰¹ Бертье-Делагард А. Л. Остатки древних сооружений... С. 58–62.

ния, составленные в связи с обретением мощей Климента. Это *brevis historia* (краткая история или обретение), *sermo declamatorius* (торжественное слово) и *rotulam hymni* (свиток гимна). В своем письме Анастасий сообщил, что автором этих сочинений является Константин Философ, выступивший инициатором поисков мощей св. Климента, но умолчавший об этом, «боясь упрека в гордости». Анастасий перевел для Гаудериха два первых произведения.

Что касается третьего сочинения Константина — гимна Клименту, то Анастасий, учитывая трудности передачи стихотворной формы, не решился перевести его на латынь²⁰². По свидетельству Анастасия, это произведение использовалось в качестве учебного пособия в византийских школах²⁰³. Таким образом, написанный на греческом языке гимн покровителю новообращенных славянских народов, папе римскому Клименту, стал фактически первым произведением, открывающим славянскую гимнографию.

Между 861 и 869 гг. в период моравской миссии Константин Философ перевел *brevis historia* с греческого на славянский. Текст этого перевода сохранился в нескольких древнерусских списках «Слова на пренесение мощем преславнаго Климента, историческую имущу беседу», известного также как Корсунская легенда²⁰⁴. В произведении описывается обретение мощей св. Климента Римского в Херсонесе 30–31 января 861 г. без упоминания имени Константина²⁰⁵. Не исключено, что этот текст является переводом с греческого «краткой истории» и «торжественного слова» Константина Философа²⁰⁶. По наблюдениям же Р. Якобсона, «*написанная Кириллом по-гречески “история” находки мощей была объединена — возможно, самим Кириллом — с прозаическим восхвалением и стихотворным гимном святому в одном тексте на славянском языке, куда все три произведения вошли в сокращенной форме и где проза чередовалась со стихами*»²⁰⁷.

Слово — один из текстов, созданных в наиболее ранний период старославянской письменности, и первое славянское литературное произведение, в котором засвидетельствовано понятие «мощи» как вербальный знак обоженной плоти. Оно встречается здесь одиннадцать раз и является единственным славянским термином, обозначающим «останки»²⁰⁸.

²⁰² Ягич И. В. Вновь найденное свидетельство... С. 5–11.

²⁰³ Бегунов Ю. К. Св. Климент... С. 7.

²⁰⁴ Вережагин Е. М. Христианская книжность... С. 179; Аментьев К. К. О структуре богослужебного последования, описанного в Слове на перенесение мощей св. Климента Римского. Часть 1: Обретение мощей // Византинороссика. СПб., 2005. Т. 4. С. 106; Бегунов Ю. К. Св. Климент... С. 5.

²⁰⁵ Слово на пренесение мощем преславнаго Климента, историческую имущу беседу [Сказание об обретении мощей]. П. А. Лавров. Материалы по истории возникновения древнейшей славянской письменности // Труды славянской комиссии. Л., 1930. Т. 1. С. 148–153.

²⁰⁶ Флоря Б. Н. Сказания о начале славянской письменности. СПб., 2000. С. 228–229; Уханова Е. В. Обретение... С. 135.

²⁰⁷ Якобсон Р. Работы по поэтике. М., 1987. С. 51.

²⁰⁸ Шевченко И. И. О западных истоках старославянских понятий *мощи* и *причащение* // ВВ. 2007. Т. 66. С. 223.

Поскольку, по свидетельству Анастасия, сам Кирилл умолчал о своем участии в этих событиях, И. Франко настаивал на том, что акция обретения мощей не имела отношения к солунским братьям, так как Константин никогда не заявлял о своей причастности к этому: «*як чесний чоловік не міг признаватися до діла, якого не доконав*»²⁰⁹. Действительно, не все древние памятники упоминают об обретении Кириллом мощей св. Климента в Херсонесе, а прославляют его только как просветителя славян. Это древнерусские прологи, минеи, а также представленные в Успенском сборнике — одном из древнейших памятников восточнославянской письменности — Житие св. Мефодия (X в.)²¹⁰ и Слово похвальное Кириллу и Мефодию (X в.)²¹¹. К ним примыкают Память и похвала Кириллу и Мефодию²¹² и Похвала св. Клименту Климента Словенского²¹³. В Минологии византийского императора Василия II Болгаробойцы сообщается, что при императоре Никифоре²¹⁴ по просьбе корсунского епископа Георгия для поиска мощей были присланы церковные чины, которые вместе с херсонеситами и нашли священные останки. Аналогичные сведения содержатся в славянском варианте Минология — Прологе кон. XII в., вошедшем в состав Великих Миней Четых. Из этого источника следует, что по просьбе епископа Георгия для поиска святыни патриарх прислал «*весь клирос Святыя Софія*». Когда же мощи были обретены, «*святители вложиша я в корабль, и привезоша в град и положи и в церкви апостольстии*»²¹⁵.

Известие об обретении Константином мощей Климента содержится в латинских источниках — письме Анастасия Гаудериху²¹⁶ и так называемой Итальянской легенде (*Vita cum Translatione S. Clementis*)²¹⁷, древнейший экземпляр которой датирован 1182 г. Итальянская легенда была составлена на

²⁰⁹ Франко И. Святий Климент... С. 247.

²¹⁰ Житие блаженного отца нашего и учителя Мефодия, архиепископа Моравского // Успенский сборник XII–XIII вв. М., 1971. С. 188–198.

²¹¹ Слово похвальное на память святым и преславным учителям словенского языка блаженному Кириллу и архиепископу Паннонскому Мефодию // Успенский сборник XII–XIII вв. М., 1971. С. 198–208.

²¹² Память и похвала преблаженным отцам нашим и наставникам славянского языка, Кириллу Философу и святому Мефодию учителю (по рукописи XIII в.) // Кирилло-Мефодиевский сборник в память о совершившемся тысячелетии славянской письменности и христианства в России, изданный М. Погодиным. М., 1865. С. 309–312.

²¹³ Похвала святому Клименту святого Климента Словенского. П. Лавров. Жития херсонеских святых в греко-славянской письменности // ПХХ. М., 1911. Вып. II. С. 149–153.

²¹⁴ Имеется в виду Никифор, стратилат Херсонеса — историческая личность, известная по надписям на печатях. В тексте он ошибочно отождествлен с императором Никифором I (802–811).

²¹⁵ Великие Миней Четы, собранные митрополитом Макарием. М., 1916. Ноябрь, 23–25. Тетрадь I. С. 3310–3311.

²¹⁶ Ягич И. В. Вновь найденное свидетельство... С. 5–11.

²¹⁷ Житие и перенесение мощей св. Климента (*Vita cum Translatione s. Clementis*. Итальянская легенда в русском переводе из рукописей Румянцевского музея) // Кирилло-Мефодиевский сборник в память о совершившемся тысячелетии славянской письменности и христианства в России, изданный М. Погодиным. М., 1865. С. 327–333.

основе известий Анастасия при активном участии Гаудериха в 70-е годы IX в., что делает этот труд особенно ценным²¹⁸. Полагают, что общим источником для Слова и Итальянской легенды явилось *brevis historia*²¹⁹. Кроме того, аналогичные сведения встречаем в славянском житии св. Кирилла (известно около 50 списков)²²⁰. Очевидно, житие Кирилла-Константина — плод совместного творчества Мефодия и его учеников²²¹, а Пространное житие Кирилла (как и Мефодия) создано во второй половине IX в. в Великой Моравии учениками солунских братьев²²². Эти латинские и славянские источники оцениваются в литературе как достоверные. Опираясь на них, большинство современных авторов признают, что именно Константин организовал поиски святыни и непосредственно участвовал в этих событиях²²³.

Итальянская легенда подробно и эмоционально передает атмосферу поисков и обнаружения мощей. В ней рассказывается об огромных усилиях, приложенных Константином для осуществления акции, о его действиях в сложной ситуации. Именно от Константина жители города услышали историю мученичества св. Климента. Он убедил херсонеситов начать поиски останков святого и, когда они были найдены, перенес на своей голове раку с мощами в город.

Согласно житийному повествованию, Константин Философ посетил Херсонес зимой 860–861 гг. Узнав, *«что святой Климент еще лежит в море, помолвившись, сказал: „Верую в Бога и надеюсь на святого Климента, что найду и вынесу из моря“*. А когда убедил архиепископа, и весь клир, и благочестивых мужей, сели на корабли и отправились на место. И когда море утихло, а до-

²¹⁸ Власто А. П. Запровадження християнства у слов'ян. Київ, 2004. С. 50.

²¹⁹ Аментьев К. К. О структуре... С. 106–111.

²²⁰ См.: Из жития св. Кирилла. П. Лавров. Жития херсонских святых в греко-славянской письменности // ПХХ. М., 1911. Вып. II. С. 148; Краткое житие Кирилла / пер. И. Калиганова // Родник златоструйный. Памятники болгарской литературы IX–XVIII веков. М., 1990. С. 135–136; Пространное житие Кирилла / пер. И. Калиганова // Родник златоструйный. Памятники болгарской литературы IX–XVIII веков. М., 1990. С. 116–117; Житие Константина... С. 149–155.

²²¹ Лавров П. Жития... С. 93–94; Флоря Б. Н. Сказания... С. 84.

²²² Флоря Б. Н. Сказания... С. 4.

²²³ Бегунов Ю. К. Русское Слово... С. 28–29; Истрин В. А. 1100 лет славянской азбуке. М., 1988. С. 18–20; Росовецкий С. Литературные и фольклорные отражения культа мощей св. Климента Римского в Херсонесе и Киеве в связи с проблемой отношения к кирилло-мефодиевской традиции новонайденной службы их обретению // Православие и культура. Киев, 1993. № 1. С. 49–51; Беляев С. А. Вступительная статья: История христианства на Руси до равноапостольного князя Владимира и современная историческая наука // Макарий (Булгаков), митрополит Московский и Коломенский. История русской церкви. М., 1994. Кн. 1. С. 70; Хабургаев Г. А. Первые столетия... С. 49; Топоров В. Н. Святость... С. 114–115; Верещагин Е. М. Христианская книжность... С. 94; Флоря Б. Н. Сказания... С. 228–229; Велковска В. Климент Римски // Старобългарска литература: енциклопедичен речник / съст. Д. Петканова. Велико Търново, 2003. С. 253; Демин О. Б. «Мы пришли дать вам Слово». Кирилл и Мефодий в истории славянской культуры. Одесса, 2003. С. 46–50; Мурьянов М. Ф. Гимнография Киевской Руси. М., 2003. С. 261; Уханова Е. В. Обретение... С. 132–149; Диатроптов П. Д. Предания... С. 16; Аментьев К. К. О структуре... С. 106–111.

шли, то начали с пением копать. Тогда же стал сильный запах, как от множества кадил, и затем объявились святые мощи, которые взяли с великой честью и славой, и все горожане внесли их в город, как написано в Обретении его»²²⁴. Как указано в Слове, обретение мощей Климента началось вечером 29 января литанией, которая совершалась за город к острову, где должны были находиться священные останки. Поиски реликвии продолжались несколько часов и сопровождались чудесами: исцелением больного, благоуханием, свечением. Ранним утром 30 января святыня была найдена.

Из текстов, посвященных церемонии обретения и перенесения мощей святого Климента, следует, что останки священномученика не были нетленными и целокупными, а представляли собой отдельные кости, обладавшие свойством сиять и светиться: «светлыя и бисерообразныя мощи»²²⁵. Вначале было найдено одно из ребер, затем «сверкнула глава блаженного, словно солнце светлое из глубины ада», и, наконец, «засияли звездами и другие уцелевшие части тела: руки святого, блаженные бедра и прочее»²²⁶. «Внезапно воссияла, подобно некоей лучезарной звезде одна из костей»²²⁷.

Архиерей, возглавлявший экспедицию, водрузил ковчег с драгоценной святыней на голову и отнес его на корабль²²⁸. (Итальянская легенда адресует эту акцию самому Константину). «Перенесение обретенных мощей на корабль уподобляется перенесению святых даров на алтарь во время великого входа, в соответствии с традиционным почитанием мучеников как последователей Христа»²²⁹. Очевидно, портативный переносной ковчег для святыни был подготовлен заранее. Как требовала сложившаяся практика обретения мощей, у крепостных стен процессию торжественно встречали «верные и мудрые мужи» во главе с правителем города, давая о себе знать светом множества зажженных свечей: «огнем поведя, являя за множество свещей»²³⁰. **Ил. 5.**

По просьбе стратига Никифора рака с мощами на недолгое время была поставлена в еще недостроенной башне св. Климента: «на новозданем столпе града, темь създане тогда во имя святого Климента, положити ю в мало время»²³¹. Здесь был осуществлен ритуал чествования святыни и оглашения Слова, посвященного празднику. По мнению С. Сорочана, в тексте речь идет о колонне-реликварии, поставленной в городе в честь св. Климента²³². Затем ковчег со святыней был перенесен по городской стене в церковь св. Созонта, находившуюся вблизи, а затем — в «дом святого Леонтия», где, по распоряжению

²²⁴ Житие Константина... С. 149–150.

²²⁵ Слово на пренесение мощем... С. 149–150.

²²⁶ Слово на перенесение мощей... С. 313–314.

²²⁷ Житие и перенесение мощей... С. 313–314.

²²⁸ Слово на пренесение мощем... С. 151.

²²⁹ Акентьев К. К. О структуре... С. 106–111.

²³⁰ Слово на пренесение мощем... С. 151.

²³¹ Слово на пренесение мощем... С. 151.

²³² Сорочан С. Б. Византийский Херсон (вторая половина VI — первая половина X вв.). Очерки истории и культуры. М., 2013. Т. 2, ч. 2. С. 180.

архиерея, была отслужена всенощная — до полуночи пели мужчины, а затем до утра — монахини и «благоверные жены»²³³. Предположительно собор входил в архитектурный комплекс женской обители²³⁴. Утром состоялось шествие с мощами священномученика, в котором приняло участие все население города: *«богатые и нищие, благородные и простородные, но все и вся вкупе забывши всяку напасть»*²³⁵. Литания, «весь город обошедши», направилась в «кафоликию», то есть в кафедральную церковь Херсонеса. Здесь, в «церкви апостольстии» и была положена рака с мощами. Затем была отслужена литургия, сопровождавшаяся чудесами²³⁶. Состоялось также освящение воды мощами Климента и освящение святой водой присутствующих. Затем все они *«во своя дома с похвалою возвратишася, благословяще бога о сем даре велицем и благодати небесных»*²³⁷.

Миссия солунских братьев в этот период была органично созвучна внешней политике Византийской империи. Кажется справедливым мнение о том, что фактическим инициатором обретения мощей святого были высшие духовные власти Византии, формальным — местные церковные иерархи. *«Обретение мощей в нужное время и в нужном месте было обусловлено исключительно политическими причинами»*²³⁸. Функция Кирилла-Константина состояла в организации поисков реликвии и непосредственном участии в них.

Источники содержат разноречивые свидетельства о месте, где была найдена святыня. В одном и том же тексте вначале говорится, что мощи св. Климента находились в море, а позже сообщается, что они были обретены в ходе раскопок суши²³⁹. В связи с этим высказано несколько предположений: останки святителя были скрыты не под водой, а на небольшом острове, который иногда фактически становился полуостровом, поскольку коса, соединяющая его с берегом и обычно покрытая водой, временами обнажалась²⁴⁰; мощи Климента были извлечены из моря и погребены его учениками *«на небольшом острове в одной из бухт около Херсонеса»*²⁴¹; святитель был захоронен на суше, но по мере ее погружения в море к IX в. могила и церковь над ней оказались на небольшом полузатопленном острове²⁴². Археологические и геоморфологические исследования побережья в районе Херсонеса позволили установить, что уровень моря здесь на протяжении веков постепенно понижался, и отход воды в наибольшей степени пришелся на IX в.²⁴³. В ре-

²³³ Слово на пренесение мощем... С. 150–151.

²³⁴ Сорочан С. Б. Византийский Херсон... С. 180.

²³⁵ Слово на пренесение мощем... С. 151–152.

²³⁶ Великие Минеи Четьи... 1916... С. 3311.

²³⁷ Слово на пренесение мощем... С. 152.

²³⁸ Уханова Е. В. Обретение... С. 140.

²³⁹ См., напр.: Житие Константина... С. 149; Слово на пренесение мощем... С. 149–150.

²⁴⁰ Вережагин Е. М. Христианская книжность... С. 182]

²⁴¹ Беляев С. А. Вступительная статья... С. 55.

²⁴² Флоря Б. Н. Сказания... С. 227.

²⁴³ Благоволин Н. С. Щеглов А. Н. Колебания уровня Черного моря в историческое время по данным археолого-геоморфологических исследований в Юго-Западном Крыму // Известия АН СССР. Серия: География. 1968. № 2. С. 55–56.

зультате произошло частичное оголение дна, и останки священномученика, утопленного в море, оказались на поверхности²⁴⁴.

В 1890 г. во время раскопок, проводимых К. Косцюшко-Валюжиничем на острове в Казачьей бухте вблизи древнего Херсонеса, были обнаружены развалины построек небольшого греческого «христианского храма» или «монастырька». Обитель существовала здесь до конца XVIII в. и впервые была описана Петром-Симоном Палласом, видевшим ее в 1793–1794 гг. Островок соединялся с материком узким перешейком. Внимание исследователей привлекли остатки маленькой церкви, в нижнем (подпольном) ярусе которой сохранилась крипта. Существование монастыря (храма) в таком заброшенном месте в условиях упадка христианства в Крыму, расположение самого острова, факт периодического затапливания двора и крипты морем, ряд других деталей и данные письменных источников, в частности, описание гробницы св. Климента херсонским епископом Ефремом, дошедшее в списках XII в., позволили А. Бертье-Делагарду идентифицировать подземную крипту, находящуюся в Казачьей бухте, как легендарное место захоронения святителя. Эта гипотеза позднее была обоснована Д. Айналовым, опиравшимся на практику раннехристианской традиции погребения мучеников. По мнению исследователя, храм, описанный А. Бертье-Делагардом, и был усыпальницей-меморием, возведенным над захоронением св. Климента²⁴⁵.

В свете современных археологических данных паломнический архитектурный комплекс занимал площадь более 480 кв. м (21,7 x 22,2). Вход с восточной стороны вел во внутренний двор, окруженный небольшими зданиями, в которых находились помещения для немногочисленных служителей и маленькая двухъярусная часовня. В ее нижнем ярусе и была устроена гробница, где покоились мощи Климента Римского, обретенные Константином Философом 30 января 861 г.²⁴⁶

По предположению С. Беляева, для реликвий священномученика предназначалась часовня (капелла), срочно, ввиду обстоятельств, пристроенная к восточному плечу кафедрального храма²⁴⁷.

Как выглядела рака Климента, в которую мог быть положен ковчег с мощами? Изначально это мог быть переносной портативный ковчег, а позже сменившая его стационарная гробница, выполненная, по херсонесской традиции, из мрамора и богато украшенная. За длительное время пребывания святыни в Херсоне, для нее, в соответствии с ритуальной практикой, могли

²⁴⁴ Уханова Е. В. Обретение... С. 140.

²⁴⁵ Бертье-Делагард А. Л. Древности... С. 59–63; Айналов Д. В. Мемории... С. 5–17.

²⁴⁶ Сорочан С. Б. О паломническом комплексе во имя мученика Климента Римского в округе византийского Херсона // Вісник Харківського національного університету імені В. Н. Каразіна. Харків, 2010. Вип. 42. С. 32–33.

²⁴⁷ Беляев С. А. Церковная археология. В какой храм в Херсонесе равноапостольные братья Кирилл и Мефодий положили святые мощи Климента I, папы Римского // Светильник. М., 2001. Вып. 1. С. 34–36.

использоваться различные богато украшенные раки, предназначенные, в том числе, для церковных процессий.

Херсонесский кафоликон, известный как Уваровская базилика (№ 23), самый крупный и богато украшенный храм города, был возведен в кон. VI — нач. VII в.²⁴⁸. Вопрос посвящения базилики остается спорным. На наш взгляд, наиболее приемлемая версия — посвящение первоверховным апостолам Петру и Павлу²⁴⁹, как Учителям римского епископа Климента.

Перенесение мощей св. Климента в самом Слове и древнейшем славянском календаре Остромирова Евангелия датировано 30 января, а в Итальянской легенде — 30 декабря. Большинство специалистов придерживаются первой даты²⁵⁰. Однако аргументирована и другая точка зрения. К. Акентьев, на основе комплексного исследования текстов, пришел к выводу, что все чинопоследование на обретение и перенесение мощей св. Климента заняло в общей сложности три дня, с воскресенья 29 декабря по вторник 31 декабря 860 г. а само обретение пришлось на 30 декабря, что подтверждает датировку Итальянской легенды. К. Акентьев обратил внимание на то, что *«след первоначальной датировки обретения мощей св. Климента сохранился также и в славянской традиции, в одном из списков Пролога второй редакции, где память римского святителя приурочена к 29 декабря»*. Как отмечает автор,

²⁴⁸ Завадская И. А. Баптистерии Херсонеса (к истории крещального обряда в ранневизантийский период) // МАИЭТ. Симферополь, 2002. Вып. 9. С. 252; Хрушкова Л. Г. Христианские памятники Крыма (состояние изучения) // ВВ. 2004. Т. 63. С. 179; Сорочан С. Б. О храме св. апостолов и епископальном архитектурном комплексе на северо-восточном берегу византийского Херсонеса // Сугдейский сборник. Киев; Одесса, 2005. Вып. II. С. 349–350.

²⁴⁹ Франко Г. Святый Климент... С. 217; Бегунов Ю. К. Св. Климент... С. 3; Сорочан С. Б. О храме св. апостолов... С. 348–349.

Из жития св. Капитона, одного из семи святых епископов херсонских, жившего в начале IV в., известно, что после крещения им жителей Херсонеса рядом с крещальной купелью была воздвигнута «церковь святого и старейшего апостола Петра». В. Латышев соотносил этот храм с т. наз. Уваровской базиликой и, опираясь на раскопки К. Косцюшко-Валюжинича, полагал, что ему мог принадлежать фрагмент стены, обнаруженный в 1901 г. с юга от крещальни базилики [Латышев В. В. Жития святых епископов Херсонских. Исследования и тексты // ЗАН. СПб., 1906. Т. 8, № 3. С. 53–55, 72]. По наблюдению А. Бертье-Делагарда, кладка, о которой идет речь, была возведена возле крещальни позднее. Современные исследователи указывают на отсутствие каких-либо материальных свидетельств, подтверждающих факт строительства в этом месте баптистерия епископом Капитоном [Завадская И. А. Баптистерии... С. 251; Сорочан С. Б. О храме св. апостолов... С. 348–349]. Эту церковь отождествляют с четырехапсидным храмом, расположенным перед главными воротами города. Открытие под полом храма-тетраконха известеобжигательной печи позволило связать памятник с культом епископа Капитона. По сообщению жития, епископ, пытаясь убедить язычников в истинности новой веры, совершил чудо — вошел в горящую печь и вышел оттуда невредимым. Своеобразие архитектуры храма, отсутствие алтаря и погребений свидетельствуют об особом мемориальном характере постройки. Храм-памятник был призван увековечить память о совершенном Капитоном чуде [Кутайсов В. А. Четырехапсидный храм Херсонеса // СА. 1982. № 1. С. 155–158, 166] и являлся надгробным мавзолеем. Он свидетельствовал о константинопольском начале херсонесской Церкви [Юрочкин В. Ю., Джанов А. В. Церковная история... С. 52].

²⁵⁰ См.: Сорочан С. Б. О паломническом комплексе... С. 33.

последние дни «Рождественской октавы» издревле отводились поминовению «славнейших» мучеников Церкви, что отражено в месяцеслове Софии Константинопольской и в архаическом календаре Остромирова Евангелия. Приуроченность всей процедуры именно к этим трем дням отражает почитание Климента как одного из первых мучеников Церкви, ученика свв. апостолов Петра и Павла, последователя св. Иакова брата Господа, восприемника св. Петра на римской кафедре и основателя церковной организации Херсонеса. Это позволяет понять и мотивы последующего перемещения памяти перенесения мощей св. Климента на 30 января, где она примыкает к отмечавшейся 29 января памяти перенесения мощей св. Игнатия Богоносца, восприемника св. Петра на антиохийской кафедре и величайшего мученика. В свою очередь древнейшие месяцесловы иерусалимской Церкви позволяют заключить, что приуроченность событий к 29–31 декабря соответствовала иерусалимской традиции еще в большей степени, чем константинопольской. А учитывая версию иерусалимских истоков херсонесской кафедры, можно полагать, что этот факт отразил связь Херсонеса и с иерусалимской кафедрой — Матерью всех Церквей²⁵¹.

Маршрут следования литании с обретенными мощами Климента традиционно включал остановки-станции. Реконструкция маршрута и станций, предусмотренных ритуалом, предложена С. Сорочаном, по мнению которого, церемония явилась классическим примером *«стациональной литургии — богослужебных последований (аколуфий), которые совершались с остановками в определенных местах города, а сами переходы от станции до следующей станции — в виде богослужебной процессии с пением антифонов»*²⁵².

Е. Уханова, предпринявшая реконструкцию чинопоследования обретения и перенесения мощей Климента по данным нарративных источников, считает, что в Византии существовали обязательные правила, регламентировавшие перенесение мощей святого в новый храм. Они включали: совершение накануне перенесения вечерни, панихиды и утрени, после которых реликвии переносились торжественной литанией; несение святыни на одном из этапов священником на голове; особую процедуру пронесения реликвии через царские врата нового храма, сопровождаемую специальным песнопением; завершение церемонии перенесения литургией²⁵³.

У некоторых исследователей вызывает сомнение аутентичность реликвии, найденной в Херсонесе²⁵⁴. Предполагают, что мощи могли принадлежать какому-то неизвестному мученику и были сознательно объявлены Константином мощами Климента, чтобы *«використати їх для підняття духу»*

²⁵¹ Аментьев К. К. О структуре... С. 116–120.

²⁵² Сорочан С. Б. О храме св. апостолов... С. 348–349.

²⁵³ Уханова Е. В. Обретение... С. 149.

²⁵⁴ См., напр.: Бегунов Ю. К. Русское Слово... С. 29; Бернштейн С. Б. Константин-Философ... С. 7; Глушак А., Філіпенко В. Мучеництво... С. 9; Ранчин А. М. Хроника Георгия Амартола и «Повесть временных лет»: Константин Равноапостольный и князь Владимир Святославич // Герменевтика древнерусской литературы. М., 2000. Сб. 10. С. 66. Прим. 18.

херсонесців, що перебували тоді під владою хозарів, а також відновлення престижу візантійського імператора та константинопольського патріарха»²⁵⁵. Однак аналіз свідчень, що містяться в джерелах, показує, що процедура виявлення та освідчення мощей святих проходила в відповідності з обрядами та літургичною практикою Великої Церкви. «Останки, знайдені Константином і привезені ним пізніше в Рим, не могли бути визнані і тим більше торжественно зустрічені всім римським духовенством без серйозного обґрунтування їх істинності». При цьому обґрунтування подлинності святих і було покладено на Константина Філософа²⁵⁶. При цьому важливим аргументом є складене Константином Слово, в якому до найменших деталей описана вся процедура отримання та перенесення реліквій: атмосферні явища, імена та посади учасників акції, назви храмів і пр.²⁵⁷

Після отримання реліквій священномученика Кириллом-Константином в 861 г. в західноєвропейських наративних джерелах майже всі згадки про Херсонес пов'язані з культом Климента.

Інтересні та важливі для нас дані містить так звана Реймська глоса — запис, збережений на полях «Псалтири Одаліка», одного з клириків Реймської церкви св. Марії, в якій говориться, що послы французького короля, прибувши в Київ в 1049 г. в зв'язі з сватовством свого сюзерена до дочки князя Ярослава Володимировича Анни, цікавилися Херсоном як місцем поховання Климента: «Коли Генріх, король французький, послав в Рабастію²⁵⁸ шалонського єпископа Роже, <...> за дочкою короля цієї країни, по імені Анна, на якій він повинен був одружитися, настоятель Одалік просив того єпископа, не дозволиш ли йому знати, в яких краях знаходиться Херсонес, в якому, як пишуть, похований святий Климент, і до сих пор ли відступає море в день його народження і [к мощам] можна пройти пішки?»²⁵⁹.

В середині XIII в. францисканський монах Гійом Рубрук, переїжджаючи на судні з Константинополя в Судак, назвав Херсонес, який він бачив з моря, містом Климента, оскільки святий був тут «замучений». На острові поруч з містом висідав «храм, збудований, як кажуть, руками ангельськими»²⁶⁰. Очевидно, після отримання мощей Константином Філософом меморій папи-мученика був відновлений і добре видно з моря.

²⁵⁵ Глушак А., Філіпенко В. Мучеництво... С. 9.

²⁵⁶ Уханова Е. В. Отримання... С. 133–140.

²⁵⁷ Дьомін О. Б. Херсонес та «руські письмена» в контексті творення слов'янської писемності Кирила та Мефодія // Записки іст. фак-ту ОНУ ім. І. І. Мечникова. Одеса, 2008. Вип. 18.

²⁵⁸ Очевидно, іскаженне «Russia». Збережена запис датується XII в. і не є оригіналом [Назаренко А. В. Західноєвропейські джерела // Древня Русь в світлі зарубіжних джерел / під ред. Е. А. Мельникової. М., 1999. С. 354].

²⁵⁹ Цит. по: Назаренко А. В. Західноєвропейські джерела... С. 354. Див. також: Acta Sanctorum. Antverpiae, 1668. Martii, II. Р. 45; Франко І. Святий Климент... С. 293; Карамзин Н. М. Історія державства Російського: в 12 т. М., 1991. Т. 2–3. С. 207.

²⁶⁰ Бертьє-Делард А. Л. Древности южной России. Раскопки Херсонеса. СПб., 1893. С. 61.

В первой половине XVII в. итальянский миссионер Эмиддио Дортелли д'Асколи, проживавший в Крыму и описавший свои впечатления, вспоминает и о св. Клименте. Н. Пименов, переводчик труда итальянца, так передает слова автора: «В житии св. Климента папы, сосланного на этот самый остров Татарию, имеется сказание о подобной часовне, воздвигнутой руками Ангелов и хранящей тело св. Климента, в 3-х милях от берега, в морской глубине: *In modum Templi marmorei Angelicis manibus preparatum*. Но история гласит, что это было в Херсоне (Chersona): [Clemens trans mare Ponticum, in solitudinem Urbis Chersona relegatus est]»²⁶¹.

О херсонесском культе св. Климента свидетельствует тот факт, что якорь, орудие казни святителя, «якоря Церкви», его иконографический атрибут, стал символом самого города. В IX–XII вв. многие городские храмы были украшены вырезанными в камне изображениями соединенных якоря и креста. Херсонес становится одним из пунктов распространения этого священного знака. В X–XII вв. якорь и крест постоянно изображаются на изготовленных здесь монетах с именами византийских императоров Иоанна I Цимисхия (969–976), Романа III Аргира (1028–1034) и Романа IV Диогена (1067–1071), на которых царская монограмма решена в виде омеги-якоря. Якорь-омега представлен и на печатях епископов средневекового Херсона, считавших себя продолжателями дела св. Климента²⁶².

Обретение святыни было особо значимым событием не только для жителей Херсонеса, но и для Рима и всей христианской ойкумены. Оно означало возвращение миру «персонифицированной святости», явление миру подвига забытого раннехристианского мученика и даже личного приобщения к святости самого Константина²⁶³.

Таким образом, глорификация Климента Римского Кириллом-Константином происходила в соответствии с хорошо известной в христианском мире

²⁶¹ Описание Черного моря и Татарию составил доминиканец Эмиддио Дортелли д'Асколи, префект Кафы, Татарию и проч. 1634 / пер. Н. Пименова; прим. А. Бертъе-Делагарда // ЗООИД. Одесса, 1902. Т. 24: Материалы. С. 122.

²⁶² Анохин В. А. Монетное дело Херсонеса. Киев, 1977. С. 123–124. Табл. XXXI. № 465–471; Шаповалов Г. И. О символе «Якорь-крест» и значении знака Рюриковичей // ВВ. 1997. Т. 57. С. 207; Соколова И. В. Монеты и печати византийского Херсона. Л., 1983; Юрочкин В. Ю. Древнейшие изображения Креста Господня // Православные древности Таврики: сборник материалов по церковной археологии. Киев, 2002. С. 27. Прим. 9; Crimean Chersonesos: City, Chora, Museum and Environs / Institute of Classical Archaeology; National Preserve of Tauric Chersonesos. Austin, Texas USA, 2003. P. 179. Fig. 12.8, 12.9; Никитенко Н., Корниенко В. Древнейшие граффити... С. 186. Прим. 56.

Омега — сакральный символ в христианстве. Якорь — один из наиболее распространенных древнехристианских символов: знак веры, надежды и спасения, что восходит к посланиям апостола Павла (Евр. 6: 18–19), и о чем, в частности, свидетельствует заглавие сочинения святителя Епифания Кипрского (367–403) «Якорь веры». Климент Александрийский (кон. II — нач. III в.) рекомендовал христианам изображать этот символ на своих перстнях. Археологические находки показывают, что в раннехристианский период изображение якоря на камнях перстней отождествлялось с крестом, поскольку сопровождалось монограммой Христа.

²⁶³ Топоров В. Н. Святость... С. 115–117.

процедурой «adventus» — церемониального богослужебного цикла, состоящего из нескольких этапов. Поиски реликвии происходили специально организованной экспедицией во главе с Константином Философом. Перенесение мощей включало внесение Кириллом-Константином ковчега с мощами в Херсонес, где экспедицию торжественно встречали горожане, и дальнейшую литанию со святыней вдоль крепостных стен. Рака с мощами была положена в соборной церкви в заранее подготовленный саркофаг. Все это сопровождалось чудесами от мощей святителя. В честь события Константином были составлены три литературных произведения — краткая история, торжественное слово и свиток гимна. Логично предположить, что вскоре был разработан иконографический сюжет.

Со времени обнаружения Кириллом-Константином мощей Климента Римского Херсонес становится устойчивым топосом климентовского культа.

Формирование литургической основы славянской Церкви

В 863 г. моравский князь Ростислав обратился к византийскому императору с просьбой прислать «епископа и учителя», который бы «наставил в истине и дал бы знания»²⁶⁴. Великая Моравия была одним из крупнейших европейских государств, в состав которого входили Моравия, Словакия, часть Чехии, Малая Польша и др. Религиозная ситуация в стране в первой половине IX в. характеризовалась разнообразием христианских воздействий, связанных с пребыванием миссионеров, представлявших различные христианские традиции. В середине IX в. государство было уже христианизировано, на его территории создана церковная организация, состоящая из архипресвитериятов, подчиненных баварскому епископству в Пассау²⁶⁵.

Житие Константина (ЖК) и Житие Мефодия (ЖМ), составленные их учениками в Паннонии в конце IX в., утверждают, что в ответ на обращение князя Ростислава император Михаил III поручил Константину создать славянское письмо для осуществления миссии в Моравии. Это не было случайностью. Братья родились и выросли в греческой Салонике (слав. Солунь) в семье военного, занимавшего должность друнгария (сотника). По отцовской и материнской линии семья была «не из худого рода, но доброго и честного, известного сначала Богу, и цесарю, и всей Солунской земле»²⁶⁶. Солунь византийского периода по своему значению была вторым после Константинополя центром Византийской империи. В полиэтническом населении города, расположенного на границе со славянским миром, преобладал славянский элемент. Константин и Мефодий с детства слышали славянскую речь, наблюдали славянские традиции, способ мышления.

²⁶⁴ Житие Мефодия // Флоря Б. Н. Сказания о начале славянской письменности. СПб., 2000. С. 186.

²⁶⁵ Флоря Б. Н. Сказания... С. 46.

²⁶⁶ Житие Мефодия... С. 185.

Константин, начав свое образование в Солуни, продолжил его в столице под руководством патриарха Фотия (858–867, 877–886) и с юности прославился необычайной ученостью и мудростью. Поэтические и полемические произведения Константина, свидетельства современников характеризуют его как выдающегося филолога и полиглота, высокообразованного богослова и блестящего проповедника. Неслучайно и в официальных римских документах и в славянских текстах он именуется Философом. Его старший брат Мефодий, как известно, вначале был на воинской службе, но, оставив ее, принял монашество. О его образовании подробных сведений нет, однако высокая образованность Мефодия не вызывает сомнений.

После возвращения из Хазарии Мефодий был поставлен игуменом в малоазийский монастырь Полихрон, а Константин поселился в одном из константинопольских монастырей. Видимо, с ним находились и мощи папы Климента, не востребованные византийской властью.

Учитывая солунское происхождение братьев, высочайший уровень их интеллекта и дипломатический опыт, византийским властям не пришлось искать другие кандидатуры для такого трудного дела как создание славянской письменности и последующей за этим моравской миссии. По сообщению источников, после молитвенного обращения к Богу Константину был явлен алфавит и он перевел на славянский Евангелие. Однако понятно, что создание азбуки, которая бы адекватно воспроизводила фонетические особенности языка и осуществление перевода такого сложного произведения как Евангелие, было невозможно за те несколько месяцев, которые отводит житие этой акции. Исследователи считают, что языкотворческая деятельность братьев началась задолго до прибытия моравского посольства. Это могло произойти как по собственной инициативе Кирилла и Мефодия²⁶⁷, так и по инициативе византийских правящих кругов²⁶⁸. Но с какой целью византийское правительство давало такое задание? Возможно, для скорейшей христианизации славян, которые жили на территории империи²⁶⁹, или для христианизации соседних с Византией славянских стран²⁷⁰. Видимо, вопрос стоял на повестке дня. Очевидно, работа была начата на вифинском Олимпе (в Малой Азии), где Константин и Мефодий прожили монашеской жизнью несколько лет, по свидетельству автора ЖК, «занимаясь только книгами». Но разработанное Константином письмо не нашло распространения на славянских землях империи в результате внутренней политики Византии. Только после обращения

²⁶⁷ Хабургаев Г. А. Первые столетия... С. 36.

²⁶⁸ Дуйчев И. Въпросът за византийско-славянските отношения и византийските опити за създаване на славянска азбука през първата половина на IX век // Изв. на Ин-та за българска история. София, 1957. Т. 7. С. 257 и след.; Петров П. Х. Историческите основи на кирилометодиевото дело // Хиляда и сто години славянска писменост. 863–1963. София, 1963. С. 71–92; Флоря Б. Н. Сказания... С. 32.

²⁶⁹ Бернштейн С. Б. Константин-Философ... С. 58.

²⁷⁰ Флоря Б. Н. Сказания... С. 30–35.

моравского князя Ростислава к императору письменность была принята и санкционирована.

По поручению императора моравскую миссию возглавили Константин и Мефодий. Религиозное посольство, отправленное византийскими властями в Моравию, принято называть «миссионерским», однако братья не были христианскими миссионерами в полном смысле этого слова, поскольку их деятельность среди славян, уже принявших крещение, носила просветительский, учительский характер. Вероятнее всего, задача состояла в переводе основных молитв и служб, поскольку в приобщении языческих народов к христианству особое значение имела евангелизация и катехизация населения на родном языке. Эту практику поддерживали и константинопольская, и римская Церкви в своей миссионерской политике. Римская Церковь предоставляла верующим возможность индивидуального обращения к Богу на родном языке, но обращение от имени христианской общины проводилось только на латыни как одном из трех священных языков. Немецкие противники славянской письменности в дискуссии с Константином аргументировали свою позицию тем, что Бог выбрал только три языка для своего прославления. Источники сообщают об острой полемике солунских братьев с латино-немецким духовенством по вопросу славянского богослужения²⁷¹.

Дискуссионной является проблема значимости моравского периода для кирилло-мефодиевского движения. Большинство ученых разделяют мнение Г. Острогорского о том, что «моравская миссия — впечатляющее и очевидное проявление византийской религиозной и культурной экспансии»²⁷². Кардинально противоположна этому точка зрения С. Иванова, утверждающего, что моравская миссия «стала одной из причин конечной неудачи всего кирилло-мефодиевского проекта». Исследователь полагает, что политика Константина и Мефодия в Моравии не была гибкой. Например, они настойчиво требовали соблюдения «Закона судного людем», в первую очередь брачных правил, как от знатных особ, так и от простолюдинов, что отталкивало от них моравскую знать. В свою очередь византийская власть, отправив посольство в Моравию, перестала интересоваться его дальнейшей судьбой, не защищая греков, подвергавшихся гонениям со стороны «франков», т. е. немецкого духовенства, и не стремясь ввести страну в свою церковную юрисдикцию²⁷³.

Мы предлагаем посмотреть на проблему «успеха — провала» моравской миссии с другой точки зрения, отражающей задачи данного исследования.

²⁷¹ Житие Константина... С. 169. Г. Подскальски ставит под сомнение этот житийный эпизод, указывая на буллу папы Иоанна VIII, изданную в 880 г., где категорически утверждается: «Создавший три главных языка, а именно еврейский, греческий и латинский, создал и все прочие языки для вящей славы и чести Своей» [Подскальски Г. Христианство и богословская литература в Киевской Руси (988—1237 гг.). СПб., 1996. С. 99].

²⁷² Ostrogorsky G. The Byzantine Background of the Moravian Mission // Dumbarton Oaks Papers (Washington). 1965. Vol. 19. P. 3—4.

²⁷³ Иванов С. А. Византийское миссионерство... С. 159—161.

По нашему убеждению, оценивать итоги моравского проекта следует исходя не из его «миссионерского» наполнения, а из результатов осуществления «всеславянских замыслов»²⁷⁴ солунских братьев.

До сих пор не было обращено пристального внимания исследователей на тот факт, что миссия несла с собой реликвии св. Климента, о чем сообщает Итальянская легенда²⁷⁵ и что следует из логики событий. Наличие святыни вселенского статуса требовало постоянного литургического обслуживания, а это предполагало разработку славянского терминологического богослужебного словаря, обеспечение основ славянского богослужения, подготовку кадров славянского духовенства и, в итоге, «сверхзадачу» — создание самостоятельной церковной славянской институции. Подчеркнем — важнейшая, если не определяющая, роль в формировании литургической базы славянского языка принадлежит культу Климента Римского и его реликвий. Таким образом, круг просветительских интересов Кирилла и Мефодия в Моравии включал в себя ряд идей, вытекающих одна из другой. Что из этого удалось осуществить?

За моравский период, начавшийся в первой половине 863 г. и закончившийся в конце 866 г. (или в начале 867) братьями были созданы первые образцы славянской проповеди и переведены книги для богослужебного чтения: Паримейник, Евангелие-апракос, служебный Апостол и Псалтырь. Принадлежность перевода этих произведений именно первоучителям подтверждают лингвистические исследования²⁷⁶. Константином и Мефодием был разработан терминологический литургический словарь церковнославянского языка, составивший языковую базу для перевода литургических текстов, выполненного солунскими братьями²⁷⁷. Особо значимо в этом контексте «Слово на пренесение мощем преславнаго Климента, историческую имущу беседу», посвященное Кириллом-Константином обретению мощей священномученика.

Вышесказанное позволяет утверждать, что *главным достижением моравского проекта* стало формирование основы славянской религиозно-культурной модели и создание условий для развития языково-литургической базы славянской Церкви.

По нашему мнению, нуждается в уточнении вопрос: какую дату можно считать точкой отсчета кирилло-мефодиевской эпохи и славянской христианской культуры? Этой датой принято считать 863 г. — начало моравской миссии. Мы настаиваем на том, что такой датой стал 861 г. — херсонесское «adventus» мощей священномученика Климента, создание на греческом язы-

²⁷⁴ Огієнко І. Історія української літературної мови. Київ, 1995. С. 87.

²⁷⁵ Житие и перенесение мощей... С. 334.

²⁷⁶ Пичхадзе А. А. К истории славянского Паримейника (паримейные чтения книги Исход) // Традиции древнейшей славянской письменности и языковая культура восточных славян. М., 1991. С. 148.

²⁷⁷ Кожухаров С. Литургия // Старобългарска литература: енциклопедичен речник / съст. Д. Петканова. Велико Търново, 2003. С. 283.

ке литературных произведений, его прославляющих, что положило начало формированию культа собственных святых реликвий в славянском мире и привело к образованию славянской церковной институции.

Однако создание самостоятельной Церкви требовало посвящения кого-либо из славянских учеников в сан епископа, чего не могли сделать Константин и Мефодий. Они занимали сравнительно низкие ступени в церковной иерархии: первый из них был священником, второй — монахом. Важнейшей причиной отъезда миссии из Моравии стала необходимость рукоположения славянской молодежи: «и пошел рукоположить учеников своих»²⁷⁸. Итальянская легенда уточняет, что речь идет о «получении епископской степени». В этом отношении славянская идея требовала своего решения.

«Милостью Божьей и молитвами святого Климента»²⁷⁹

После завершения моравской экспедиции миссия Константина и Мефодия направилась в Венецию, где был собран церковный синод, очевидно, для рассмотрения просьбы солунских братьев о рукоположении учеников²⁸⁰. Однако рукоположение не состоялось и в конце 867 г.²⁸¹ миссия отправилась в Рим с реликвиями папы Климента. По сообщению ЖК, братья поехали в Рим по вызову папы, узнавшего о их пребывании в Венеции. В связи с этим событием в литературе высказан ряд мнений. И. Франко считал, что братья отправились в Рим вместе с императорским посольством, которое должно было уведомить папу об отстранении патриарха Фотия (что было для папы приятным известием) и провести раунд переговоров с папской администрацией²⁸². Согласно другой близкой точке зрения, святыня была использована как *«своеобразное политическое оружие»* и принесена в Рим в обмен на поддержку курса уже нового византийского императора. Дипломатическая акция была возложена на Константина Философа²⁸³. Папа Иоанн Павел II в своей энциклике *«Slavorum apostoli»* оценивает визит братьев в Рим как признание ими главного догмата католической Церкви о первенстве римских пап в христианском мире. По его мнению, *«признавая традиционные прерогативы и незыблемые церковные права соборных канонов»*, братья считали своим долгом *«отчитываться перед Римским Первосвященником в своей миссионерской деятельности»*²⁸⁴. Но, возможно, визит славянских первоучителей в Рим был вынужденным. После константинопольского дворцового переворота 867 г., в результате кото-

²⁷⁸ Житие Константина... С. 170.

²⁷⁹ Житие Мефодия ... С. 188.

²⁸⁰ Флоря Б. Н. Сказания... С. 260. Прим. 1.

²⁸¹ Хабургаев Г. А. Первые столетия... С. 23; Уханова Е. В. Обретение... С. 134.

²⁸² Франко I. Святей Климента... С. 265–266.

²⁸³ Уханова Е. В. Обретение... С. 134.

²⁸⁴ Энциклика... IV.

рого император Михаил был убит, а патриарх Фотий отстранен от власти, братья должны были искать поддержки в Риме, а «*мощи Климента явились как бы платой за таковую*»²⁸⁵.

Реликвии были принесены в дар новоизбранному папе Адриану II. В отличие от Константинополя, в Риме были крайне заинтересованы в получении этой святыни. Славянских просветителей встречали здесь с чрезвычайным почетом. Торжественная церемония была организована в соответствии с богослужебным ритуалом. Процессия горожан во главе с папой вышла за пределы города навстречу экспедиции, «*неся свечи, ибо узнали, что несет мощи святого Климента, мученика и папы Римского*»²⁸⁶. Адриан II в порыве благодарности благословлял Кирилла и Мефодия, называя их «отцами», «венцом веры, славы и добра», «короною Церкви»²⁸⁷. Перенесение реликвий папы Климента в Рим имело важные последствия для славянской духовной культуры: славянский язык обрел статус сакрального. Папа освятил литургические книги, переведенные на славянский язык, и разрешил осуществлять по ним богослужение: «*Папа же, приняв славянские книги, освятил и положил их в церкви святой Марии. <...> Пели же над ними литургию. И затем повелел папа двум епископам <...> посвятить учеников славянских. И когда посвятили их, тогда пели они литургию в церкви святого Петра на славянском языке, а на другой день пели в церкви Петронилы, <...> а потом еще у великого учителя народов, Павла апостола, в церкви в ночи пели святую литургию по-славянски над святым гробом. <...> Философ же со своими учениками непрестанно за это достойную хвалу воздавал Богу*»²⁸⁸.

Через какое-то время мощи священномученика были перенесены в патрональную церковь Сан Клементе. И хотя источники не описывают церемонию, можно полагать, что ритуал был особо значимым. Торжественное перенесение мощей св. Климента из Ватикана в храм с участием славянских апостолов зафиксировано в росписи церкви Сан Клементе. **Ил. 6.** Это позднеантичная базилика, первое письменное упоминание о которой, как давно существовавшей, относится к концу IV в. По преданию, она была возведена на месте дома св. Климента. При папе Пасхалии II (1099–1118) церковь была существенно перестроена. Древняя часть храма сохранилась до наших дней как подземная часть более позднего строения²⁸⁹. По скептическому утверждению И. Франко, в начале XX в. «никаких Климентовых мощей» в ней уже не было, хотя в XVIII в. было известно, что они замурованы в опреде-

²⁸⁵ Кузьмин А. Г. Западные традиции... С. 32–33.

²⁸⁶ Житие Константина... С. 174.

²⁸⁷ Пространное житие Климента Охридского // Флоря Б. Н., Турилов А. А., Иванов С. А. Судьбы кирилло-мефодиевской традиции после Кирилла и Мефодия. СПб., 2004. С. 168.

²⁸⁸ Житие Константина... С. 174–175.

²⁸⁹ Красносельцев Н. Церковь св. Климента в Риме и соединенные с нею воспоминания о славянских апостолах. Казань, 1885. С. 5–10; Радонежский А. Церковь священномученика Климента в Риме. Место погребения равноапостольного Кирилла. СПб., 1896.

ленном «обозначенном месте в стене»²⁹⁰. Однако в конце XIX в. гробница с мощами святителя находилась под алтарным возвышением и была видна через отверстие в нем, что соответствует традиции римо-католической Церкви (ср. захоронение св. Николая в Бари). Над нею размещался престол с киворием²⁹¹.

Фактически состоялись три церемонии перенесения мощей св. Климента папы римского с участием Кирилла и Мефодия: в херсонесский кафоликон с места их обретения, в Рим из Херсонеса после длительной экспедиции и в Риме из Ватикана в церковь Сан Клементе. Эти события навсегда связали имена славянских апостолов и папы-мученика. Римская Церковь признала в качестве одной из основных заслуг Кирилла перенесение мощей св. Климента в Рим.

В IX в. власть римского первосвященника еще не была категорически противопоставлена власти константинопольского патриарха, а вселенская христианская Церковь, несмотря на противоречия и борьбу за сферы влияния, была еще Единой Апостольской Церковью. Однако можно согласиться с мнением И. Франко, что *«відтепер він (Климент. — Н. В.), як і многі інші "святі папи" <...> являвся немов союзником православної церкви проти римської ересі, репрезентантом православ'я на римськiм папськiм престолі»*²⁹².

Священномученик воспринимался как христианский патрон самого Кирилла-Константина и его апостольской миссии, а его культ органично имплантировался в кирилло-мефодиевское культурное движение. У современников не вызывало сомнения, что деятельность солунских братьев была поставлена под благословение Климента Римского, и просвещение славян, по словам папы Адриана II, начато *«милостью Божьей и молитвами святого Климента»*²⁹³.

И хотя перенесение мощей Климента Римского состоялось в византийском Херсонесе и Риме, есть все основания считать, что это были первые церемонии «adventus» в христианской истории славянского мира, ведь организатором, участником и возможным главой всей акции выступил славянский апостол Константин Философ, а реликвии принадлежали небесному патрону славянских народов Клименту Римскому.

В Риме Мефодий и трое из моравских учеников были посвящены в сан священника²⁹⁴, но никто не получил сана епископа. Однако через несколько лет князю Ростиславу удалось добиться от папы создания архиепископии, которая начала функционировать с 873 г. и в состав которой входили Паннония и Моравия. Во главе архиепископии был поставлен Мефодий. Это было важнейшим достижением славянского движения: греческий монах, рукопо-

²⁹⁰ Франко І. Святий Климент... С. 314–315.

²⁹¹ Красносельцев Н. Церковь... С. 5–10.

²⁹² Франко І. Святий Климент... С. 291.

²⁹³ Житие Мефодия... С. 188.

²⁹⁴ Житие Мефодия... С. 187.

ложенный в епископы римским папой, возглавил самостоятельную славянскую Церковь с церковнославянским языком богослужения.

Кроме проповеднической деятельности Мефодий активно занимался переводами. В 80-е годы была завершена работа по переводу текстов Библии. Этот труд не сохранился, однако значение его огромно, если принять во внимание, что переводы отдельных частей Библии на старофранцузский язык были начаты только во второй половине XII в., а на другие романские и германские языки еще позже. В этот период Мефодием был переведен Номоканон — сборник постановлений церковных соборов, определявший нормы внутренней церковной жизни. Значение этого перевода, прежде всего, заключается в том, что он способствовал созданию юридической терминологии у славян²⁹⁵.

ОСОБЕННОСТИ ФОРМИРОВАНИЯ И СПЕЦИФИКА РЕЛИГИОЗНО-КУЛЬТУРНОГО КОНЦЕПТА СЛАВЯНСКОГО ДВИЖЕНИЯ

Кирилло-мефодиевские традиции в странах славянского ареала

Вначале Рим энергично поддерживал Мефодия, о чем свидетельствует папская булла 880 г., позволявшая использование славянского языка в литургии, хотя при этом утверждался приоритет латыни: *«Письмена, наконец, славянские, изобретенные покойным Константином Философом, <...> по праву одобряем и предписываем, чтобы на этом языке провозглашалась слава деяний Христа. <...> Кто создал три главных языка, то есть еврейский, греческий и латинский, Тот создал и все остальные к Своей хвале и славе. <...> Предписываем, однако, чтобы <...> Евангелие читалось и по-латыни, а затем переведенное на славянский язык»*²⁹⁶. Однако политика Рима по поддержке славянского богослужения оказалась временной политической акцией. Самому Мефодию пришлось пережить клевету, пытки, тюремное заключение, обнаружив при этом большое мужество. После его смерти в апреле 885 г., в результате активных действий сторонников латинского богослужения, была полностью запрещена славянская литургия в Моравии и Паннонии. Папа Стефан в 885 и 890 гг. и папа Иоанн X в 915 г. запретили под страхом церковного отлучения использование славянского языка в литургии.

При поддержке папства произошла расправа с деятелями славянской культуры. Они были арестованы, закованы в кандалы, почти лишены одежды. Их морили голодом, держали на пронизывающем ветру, пытали. Молодые священники и диаконы были проданы в рабство еврейским купцам.

²⁹⁵ Вашица И. Кирилло-мефодиевские юридические памятники // Вопросы славянского языкознания. М., 1963. Вып. 7. С. 13–14; Шапов Я. Н. «Номоканон» Мефодия в Великой Моравии и на Руси // Великая Моравия, ее историческое и культурное значение. М., 1985. С. 238.

²⁹⁶ Из буллы Папы Иоанна VIII от июня 880 г. // Флоря Б. Н. Сказания о начале славянской письменности. СПб., 2000. С. 383.

Казалось, наступил полный крах славянского движения, но тут вмешались византийские власти. Как сообщает Житие Наума, продаваемые в рабство ученики Мефодия были выставлены на невольничьем рынке в Венеции, где их выкупил представитель императора Василия I и сообщил об этом василевсу. *«И устроили их снова в их чине и сане пресвитеров и дьяконов, как и раньше было, и дали им содержание, и никто из них не умер в неволе, но одни под опекой цесаря в граде Константина спокойно окончили свои дни, другие, придя в Болгарскую землю, окончили свои дни спокойно с великой честью»*²⁹⁷. Таким образом, Константинополь в отличие от Рима продемонстрировал свою поддержку делу славянской письменности и богослужения. Некоторые из освобожденных остались в византийской столице, что свидетельствует о заинтересованности власти в духовных лицах, владевших славянской письменностью. Другие отправилась в Болгарию.

Кирилло-мефодиевские литургические традиции в странах славянского ареала связаны с именами учеников и последователей солунских братьев. Великая Моравия стала первым центром славянской письменности. Отсюда кирилло-мефодиевские идеи распространялись в другие славянские страны: Болгарию, Чехию, Хорватию, Польшу. В 906 г. Моравия была завоевана венграми. Отдельные ее территории вошли в состав Древнечешского и Венгерского государств.

Болгарский князь Борис-Михаил (852–889) принял христианство и крестил болгар в 864–866 гг. Его окружением проводилась огромная работа по евангелизации населения. В страну приглашались христианские миссионеры и просветители, строились храмы, закладывались монастыри. В 870 г. Константинопольский собор утвердил автономный статус болгарской архиепископии с центром в Охриде в юрисдикции константинопольского патриарха. Архиепископия предусматривала определенную национальную независимость Церкви, которая решала самостоятельно свои внутренние дела. Собор епископов выбирал архиепископа, а константинопольский патриарх только совершал хиротонию последнего. Хотя болгарская Церковь юридически не имела прав автокефалии, она была фактически независима, особенно в периоды подъема Болгарского государства. Ученикам славянских апостолов, прибывших ко двору князя Бориса, были предоставлены широкие полномочия по организации училищ, обучению славянской письменности, подготовке к церковной и политической деятельности болгарской молодежи. Начался процесс постепенной замены греческого духовенства болгарским.

В 893 г. Болгарское государство возглавил сын Бориса Симеон (893–927), получивший блестящее образование в Константинополе. С его именем связан ряд значимых событий в истории болгарской культуры. На соборе в Преславе в 893 г. славянский язык был провозглашен официальным языком государства и Церкви. Это событие подготавливалось деятельностью ученика

²⁹⁷ Житие Наума // Флоря Б. Н., Турилов А. А., Иванов С. А.. Судьбы кирилло-мефодиевской традиции после Кирилла и Мефодия. СПб., 2004. С. 286–287.

Кирилла и Мефодия Климента Охридского (ок. 840—916) на западе страны в Охриде и его многочисленных учеников на востоке. По инициативе Симеона на соборе Климент был рукоположен в сан епископа и стал первым болгарин-ом на епископской кафедре.

Вторым просветительским центром в Болгарии стал Преслав, где работал ученик Мефодия Константин Преславский († после 906), которого считают основателем болгарской проповеднической традиции. В частности, ему принадлежит «Учительное Евангелие» и переведенный по указанию царя Симеона догматический трактат Афанасия Александрийского «Четыре слова против ариан»²⁹⁸, перекликающийся с творческим наследием Кирилла-Константина. Большинство исследователей считают Константина Преславского автором Азбучной молитвы — первого в славянской поэзии акростиха, засвидетельствовавшего сакральность славянского алфавита, поскольку каждая последующая строка молитвы начинается соответствующими буквами славянской азбуки²⁹⁹. В соответствии с другой точкой зрения — произведение принадлежит самому Константину Философу³⁰⁰. В круг преславских ученых входили также Иоанн Экзарх и Черноризец Храбр — высокообразованные книжники и переводчики — выходцы из местной болгарской среды.

Учительско-просветительская деятельность Кирилла и Мефодия была обращена ко всем народам славянским. Это засвидетельствовано в одном из древнейших оригинальных (непереводных) славянских поэтических памятников «Проглас к святому Евангелию»³⁰¹. Вопрос об авторстве и времени создания памятника также является дискуссионным. Одни исследователи связывают Проглас с епископом Константином Преславским (А. Соболевский, И. Иванов, К. Куев, С. Бернштейн), другие — с Константином Философом (Е. Голубинский, И. Франко, Е. Георгиев, Р. Якобсон, В. Топоров, В. Велчев). Не исключено, что Константин Преславский был редактором этого произведения, даже если оно существовало только в устной традиции. Исследователи отмечают, что активное гимнографическое творчество в Болгарии, ограничивающееся тридцатилетним периодом (886 г. — прибытие учеников Кирилла и Мефодия в страну, 916 — смерть Климента Охридского) носило программный и планомерный характер³⁰².

В 969 г. Первое Болгарское царство распалось на восточную и западную части. После неудачных антивизантийских восстаний в 1040—1041 гг. и, осо-

²⁹⁸ Куев К. Константин Преславски // Старобългарска литература: енциклопедичен речник / съст. Д. Петканова. Велико Търново, 2003. С. 267.

²⁹⁹ Бернштейн С. Б. Константин-Философ... С. 139; Куев К. Константин Преславски... С. 267—268.

³⁰⁰ Георгиев Е. Кога възниква така наречената «Азбучна молитва» // Кирило-Методиевски студии. София, 1984. Кн. I. С. 39—43.

³⁰¹ Проглас к Евангелию // Родник златоструйный. Памятники болгарской литературы IX—XVIII веков. М., 1990. С. 142—144.

³⁰² Турилов А. А., Флоря Б. Н. Христианская литература... С. 416—417.

бенно, в 1072—1073 гг. все следы церковной самостоятельности были уничтожены, богослужение снова переведено на греческий язык, а болгарские училища закрыты.

Процесс распространения христианства во внутренних районах Балканского полуострова — сербских и хорватских землях — был длительным и противоречивым, проходил в жестокой борьбе между различными церковными центрами: Римом, Византией, Болгарией, Венецией, Франкским государством и завершился в конце IX в. В пределах Далматинско-Хорватского княжества (на начало X в. уже королевства) славянская письменность была глаголической. Глаголицей были написаны церковные книги и сборники гимний. На Сплитском соборе римской Церкви (ок. 925 г.), проходившем в условиях напряженной борьбы в хорватском обществе, деятельность Мефодия была признана еретической, «варварский или славянский язык» и славянское богослужение запрещены³⁰³. В 973 г. был установлен запрет на рукоположение славян в епископы. Тем не менее, тексты хорватских глаголических бревиариев переписывались и в XIV—XV вв.

В начале X в. из отдельных княжеств формируется единое Чешское государство, выступившее историческим преемником Великой Моравии, и кирилло-мефодиевские традиции были восприняты им как составная часть великоморавского культурного наследия. О христианизации моравских и чешских земель подробно сообщает т. наз. Легенда Кристиана, составленная в конце X в. В произведении идет речь о чешских князьях — первом пражском князе Боржевое (род. 850, пражский князь — 872—894) из династии Пржемысловичей (IX—XIV вв.), его супруге Людмиле (860—921) и внуке Вацлаве-Вячеславе (род. 907, князь — 921—935). В Легенде рассказывается, как, находясь на пиру у моравского князя Святополка, Боржевой принял крещение от Мефодия. Вместе с князем в Чехию отправился священник Каих из окружения Мефодия³⁰⁴.

В 1054 г. славянский мир (*Slavia Cyrillomethodiana* или *Slavia Christiana*)³⁰⁵ распался на *Slavia orthodoxa* и *Slavia romana*³⁰⁶. Сообщество *Slavia orthodoxa*

³⁰³ Толстой Н. И. История... С. 130; Наумов В. П. Общественно-политические сдвиги в сербских и хорватских землях и христианская миссия на Балканах // Принятие христианства народами Центральной и Юго-Восточной Европы и крещение Руси. М., 1988. С. 80—99; подробно см.: Пентковский А. М. Славянское богослужение и церковные организации в сербских землях в X—XII веках // Стефан Неманья — преподобни Симеон Мироточиви: сборник радова. Београд: Беране, 2016. С. 35—61.

³⁰⁴ Кралик О. Повесть временных лет и легенда Кристиана о святых Вячеславе и Людмиле // ТОДРЛ. 1963. Т. 19. С. 191.

³⁰⁵ Определение славянской христианизированной общности как «*Slavia Cyrillomethodiana*» (*Cyrillo-Methodiana*) см.: Бернштейн С. Б. Константин-Философ... С. 3; Петрухин В. Я. Древняя Русь... С. 34; Турилов А. А., Флоря Б. Н. Христианская литература... С. 445; как «*Slavia Christiana*»: Живов В. М. *Slavia Christiana* и историко-культурный контекст Сказания о русской грамоте // Из истории русской культуры. М., 2000. Т. 1: Древняя Русь.

³⁰⁶ Эта условная терминология, предложенная почти полвека назад представителем западноевропейской и американской славистики итальянцем Риккардо Пиккио, является сегодня

складывалось в течение 150 лет до указанного события, когда, благодаря миссии солунских братьев, шел процесс формирования общей для славян христианской культуры, того, что составляет сущность кирилло-мефодиевской традиции. По определению Д. Оболенского, ряд славянских стран составил «Византийское содружество государств» («The Byzantine Commonwealth») — европейскую средневековую цивилизацию, которая достигла наибольшего развития в X—XII вв.³⁰⁷

В ареале западного славянства, где начиналась деятельность солунских братьев, кирилло-мефодиевское духовное наследие, несмотря на преследования и гонения, продолжало существование и после раскола вселенской Церкви. После периода непрерывных войн с Германией, длившихся в течение всего X века, Чешское княжество попало в вассальную зависимость от германского императора. Папа Григорий VII (1073—1085) запретил богослужение на славянском языке. Вслед за этим против славянской письменности

общепринятой. *Slavia orthodoxa* и *Slavia romana*, как модели двух христианских цивилизаций, — это не этнические, в узком смысле этого слова, и не географические понятия. Это — «культурное единство», единство языковое и конфессиональное.

Slavia romana — духовное единство католического славянства, которое объединяет западных и часть южных славян, на чьих землях в X—XI вв. закрепились влияние Рима и латинская письменность. Другими терминологическими вариантами для *Slavia romana* являются *Slavia catholica* и *Slavia latina*, предложенные также Р. Пиккио, который окончательно остановился на термине *Slavia romana*.

Slavia orthodoxa — духовная общность славян, находившихся в сфере влияния константинопольской Церкви — «православное славянство», наднациональное церковнославянское единство. Оно характеризовалась своей принадлежностью к юрисдикции восточной православной Церкви (Церквей) и использованием церковнославянского языка (во всех его вариантах) в статусе наднационального письменного языка [*Piccio R. Questione della lingua e Slavic Cirillomethodiana // Studi sulla questione della lingua presso gli Slavi. Roma, 1972. P. 23; Пиккио Риккардо. Slavia Orthodoxa: Литература и язык. М., 2003. С. 87—125*]. Это духовное пространство южных и восточных славян, принявших христианство и церковную культуру от Византии в IX—X вв. и имевших единую церковнославянскую письменность и богослужение.

Предложенная Р. Пиккио концепция регионов «встречается» с концепцией обозначения европейских макрорегионов как «*Pax Latina*», «*Pax Orthodoxa*» и регионов — «*Pax Slavia Latina*», «*Pax Slavia Orthodoxa*», сформулированной в трудах Н. Толстого и А. Липатова [см., напр.: *Толстой Н. И. К вопросу... С. 52—66; Толстой Н. И. История... С. 130—135; Липатов А. В. Общие закономерности истории славянских литератур и концепция Р. Пиккио // Известия АН СССР. Серия: Литература и язык. 1990. Т. 49. С. 319—327*]. Эта концепция была принята в советской славистике и широко используется в постсоветский период [см., напр.: *Рогов А. И. Культурные связи Киевской Руси с другими славянскими странами в период ее христианизации // Принятие христианства народами Центральной и Юго-Восточной Европы и крещение Руси. М., 1988. С. 207; Петрухин В. Я. Древняя Русь... С. 325*].

Учитывая нестатичность культурно-исторического поля существования славянской кирилло-мефодиевской общности, в науке используются и другие терминологические определения *Slavia orthodoxa*: «греко-славянский мир» [*Толстой Н. И. К вопросу... С. 52*]; «*Slavia graeca*» («греческая Славия») [*Graciotti S. La cultura slava // Lo spazio letterario del Medioevo. 1. Il Medioevo latino / Ed. G. Cavallo, G. Leonardi, E. Menesto. Roma, 1992. Vol. 1. La produzione del testo. 1. P. 245—267*].

³⁰⁷ *Obolensky D. The Byzantine Commonwealth: Eastern Europe, 500—1453. London, 1982.*

выступили католические круги в самой Чехии. Но славянская письменность и литургическая практика в регионе не исчезли. Свидетельством этого являются Пражские глаголические листки, датируемые XII в. (получили свое название по месту хранения, место написания неизвестно).

О Кирилле и Мефодии сообщают чешские хроники XII–XIII вв. В конце XIII в. при дворе чешского короля находились духовные лица, совершающие богослужение на славянском языке. Возрождение славянской традиции в Чехии наблюдается в XIV в., что обусловлено, в первую очередь, подъемом этнического самосознания чехов в передгуситский период. В начале XIV в. появляется написанная по-чешски Хроника Далимила, где речь идет о Мефодии как крестителе Чехии. Определенный вклад в сохранение кирилло-мефодиевского наследия внес император Священной Римской империи Карл IV (1316–1378), потомок династии Пржемысловичей. Король проявлял особый интерес к славянской истории и традициям. В 1347 г. он издал приказ об учреждении в Праге, которая при нем стала императорской резиденцией, Эммаусского монастыря со славянским языком богослужения. Монастырь был посвящен «патронам Чешского королевства» — святым Иерониму, Кириллу, Мефодию, Войтеху и основателю Сазавского бенедиктинского монастыря Прокопу и был известен среди населения под характерным названием «На славянах»³⁰⁸. В этот период в Чехии создается т. наз. Моравская легенда на базе Итальянской, в которой рассказывается о перенесении Кириллом-Константином мощей св. Климента в Рим.

В начале X в. образовалось Польское государство. Кирилло-мефодиевские литургические традиции сохранялись в регионе т. наз. Малой Польши (верхнее течение р. Вислы), о чем свидетельствуют письменные и археологические памятники. Началом кирилло-мефодиевского движения стало крещение Мефодием князя вислян. Об этом говорится в житии Мефодия.

Таким образом, кирилло-мефодиевское движение, включающее идею славянского христианского единства, составило отдельную культурно-религиозную модель, существовавшую параллельно с латинской и греческой в период кон. IX–XII в. Она давала о себе знать культурными всплесками и в XIII–XIV вв.

Идеологические составляющие славянской религиозно-культурной модели

Хотя о солунских братьях написаны тысячи работ, о религиозно-мировоззренческой стороне вероучения известно немного³⁰⁹. Главная идея, вдохновлявшая Кирилла и Мефодия и ставшая фундаментальной основой славян-

³⁰⁸ *Рогов А. И.* Кирилло-мефодиевские традиции у западных славян в эпоху средневековья (до конца XIV в.) // Традиции древнейшей славянской письменности и языковая культура восточных славян. М., 1991. С. 178.

³⁰⁹ В определенной мере на своеобразие кирилло-мефодиевского вероучения указывали: *Никольский Н. К.* К вопросу о следах мораво-чешского влияния на литературные памятники

ского движения, — духовное единство и равенство христианских народов и Церквей перед Господом. Это обусловило уникальную особенность кирилло-мефодиевской вероучительной модели, состоящую в ее открытости и способности к восприятию различных (вплоть до разновекторности) религиозно-культурных течений.

Деятельность солунских братьев и созданной ими славянской Церкви проходила на фоне обострения противоречий между западной и восточной Церквями. В отличие от современных им Рима и Константинополя, первоучители в своей проповеди ориентировались на раннехристианские идеалы церковного единства, демократизма, равноправности народов во Христе. Проводя свою религиозно-культурную политику, они вынуждены были искать компромиссные решения. Кирилл и Мефодий стремились создать независимую славянскую культуру литургического типа, предполагающую разнообразие в языке богослужения, манере пения и других «культурных манифестациях»³¹⁰, и при этом способствующую установлению взаимопонимания между Востоком и Западом. Папа Иоанн Павел II видит великую заслугу славянских апостолов в их стремлении сохранить *«единство веры и любви между Церквями, к которым они принадлежали, то есть между Церковью Константинопольской и Церковью Римской, с одной стороны, и Церквями, рождавшимися в славянских землях, с другой»*³¹¹. Именно поэтому солунские братья ввели на границах славянского мира с западной Церковью славянскую литургию римского образца, а на границах греческого христианства — славянскую литургию византийского обряда³¹². Показателен тот факт, что при погребении Мефодия ученики, *«воздав ему достойную честь, отслужили службу церковную по-латыни, по-гречески и по-славянски»*³¹³. Конечно, идеи равноправия народов и независимой славянской Церкви, присущие славянскому движению, предполагали религиозную корректность по отношению к различным течениям в христианстве. Это могло привести к наличию в кирилло-мефодиевской традиции

ки домонгольской эпохи // Вестник Академии наук. 1933. № 8–9; Флоровский А. В. Чешские струи в истории русского литературного развития // Славянская филология. М., 1958. Вып. 3. С. 211–251; Вашица И. Кирилло-мефодиевские... С. 12–33; Исаченко А. В. К вопросу об ирландской миссии у паннонских и моравских славян // Вопросы славянского языкознания. М., 1963. Вып. 7. С. 43–72; Бегунов Ю. К. Русское слово.... С. 30 и след.; Кузьмин А. Г. Западные традиции... С. 21–54; Мильков В. Кирилло-мефодиевская традиция и ее отличие от иных идейно-религиозных направлений // Древняя Русь: пересечение традиций. М., 1997. С. 328–369; Шима П. Текстуальные и языковые данные о главной причине конца великоморавской миссии // Слов'янський збірник. Одеса, 1998. Вип. III. С. 121–124.

³¹⁰ Термин принадлежит Д. Полывянному: *Полывянный Д. И.* Афон и формирование культурной идентичности средневековой Болгарии в конце XII — первой трети XIII века // Афон и славянский мир. Сб. 1: Материалы международной научной конференции, посвященной 1000-летию присутствия русских на Святой Горе. Белград. 16–18 мая 2013 г. Святая Гора Афон, 2014. С. 68.

³¹¹ Энциклика... IV.

³¹² Grivecf F. Erlebnisse und Forschung-Ergebnisse // Cyrillo-Methodiana. Zur Fruehgeschichte des Christentums bei den Slaven 863–1963, hrsg. v. M. Hellmann. Koeln-Graz, 1964. P. 148.

³¹³ Житие Мефодия... С. 195.

местных черт, поскольку солунские братья пришли к народам, которые уже ранее приняли христианство. «Религиозная пестрота» обусловила характерную для кирилло-мефодиевского движения веротерпимость, «совершенно не свойственную ни агрессивному Западу, ни хитроумному Востоку»³¹⁴.

Определенную роль в этом играла давно укоренившаяся на западных славянских землях практика ирландских монастырей³¹⁵ и арианских общин. Ирландцами была разработана концепция миссионерства как деятельности независимой от государства, что обеспечивалось проповедью на родных языках и специально разработанными алфавитами, а также широкая веротерпимость. Ирландская Церковь не требовала celibата даже от монахов: в ирландских монастырях жили семьями³¹⁶. И ирландские и арианские общины, имея церковную автономию, дистанцировали себя как от Рима, так и от Константинополя, ориентируясь на традиции раннего христианства. Понятно, что некоторые присущие ирландскому христианству черты и элементы арианства отразились в наследии Кирилла и Мефодия³¹⁷. Известно также, что в раннехристианской Антиохии (северная Сирия) существовало мощное арианское течение³¹⁸. Антиохия была одним из ведущих центров раннего христианства, и влияние антиохийской школы было особенно заметным на Балканах и в Подунавье.

По мнению словацкого исследователя П. Шимы, главной причиной неудачного завершения моравской миссии был экзегетический аспект доктрины моравской школы, в частности, учение об ипостасях св. Троицы. Во времена интеллектуального становления Кирилла Философа именно эта проблематика была центральной в экзегетике византийской Церкви. К VII в. в христианском богословии насчитывалось 83 концепции св. Троицы. Своеобразные трактовки догмата считались ересью, а их апологеты строго наказывались. Причем в круг еретиков могли попасть и патриархи, и архимандриты. Письменные памятники кирилло-мефодиевского наследия, агиографические тексты и древнерусская летопись сохранили достаточно данных, чтобы говорить об экзегетическом факторе. Обвинения касались и языковых, лингвистических средств, привлеченных первоучителями для трактовки сущности, природы и функционирования ипостасей Троицы. Очевидно, именно это и привело к расправе над Мефодием и его учениками³¹⁹.

³¹⁴ Мильков В. Кирилло-мефодиевская... С. 343.

³¹⁵ Обзор концепций о специфике и роли ирландской миссии в Европе и литературу вопроса см.: Королев А. А. «Словно лучистое сияющее видение»: еще раз к вопросу об ирландской миссии в Великой Моравии // Именослов. История языка. История культуры / отв. ред. Ф. Б. Успенский. М., 2012. С. 293–330.

³¹⁶ Кузьмин А. Г. Крещение Руси... С. 33.

³¹⁷ Кузьмин А. Г. Западные традиции... С. 26–28, 34–35; Мильков В. Кирилло-мефодиевская... С. 328–329.

³¹⁸ Курбатов Г. Л. Риторика // Культура Византии: IV — первая половина VII в. М., 1984. С. 348–349.

³¹⁹ Шима П. Текстуальные... С. 121–124.

О наличии неортодоксальных толкований христианского вероучения свидетельствует житие Мефодия. Над самим Мефодием постоянно висело обвинение в арианстве. Папа Иоанн VIII в булле 881 г. обвиняет Мефодия в искажении Символа веры. Следующие папские буллы указывают на то, что он *«учит иначе, чем говорил устно и письменно перед апостольским престолом»*³²⁰. Даже смерть Мефодия (он умер при неясных обстоятельствах) истолковывалась как наказание за ересь. Собор 925 г., состоявшийся при папе Иоанне X, определил деятельность Мефодия как еретическую. Видимо, обвинение в арианстве не было *«полемическим перехлестом, но отражало сущностную сторону религиозно-мировоззренческих убеждений (по крайней мере Мефодия и его последователей)»*³²¹. Арианской папы считали глаголицу, на которую перешли ученики солунских братьев, используя ее как тайнопись в условиях жесткого преследования славянского движения. Славянское богослужение запрещалось как арианское. *«Арианский след, начиная с обвинений Мефодия, протянется вместе с кирилло-мефодиевской традицией через века»*³²². Однако в этом вопросе Рим проявлял удивительное непостоянство. Когда политическая конъюнктура требовала что-то противопоставить немецкому духовенству или Константинополю — славянское движение получало поддержку.

Важной идеологической составляющей кирилло-мефодиевской религиозно-культурной модели стали литургические традиции бенедиктинско-клюнийского движения. Католический монашеский орден бенедиктинцев (Ordo Sancti Benedicti) был основан в VI в. Бенедиктом Нурсийским. Благодаря поддержке папы Григория I (540–604) — автора первого жития св. Бенедикта — устав ордена быстро получил распространение в монашеской среде. Унификацию монашества на основе устава Бенедикта активно проводил основатель многочисленных бенедиктинских аббатств на территории Франкской империи Бонифаций (ок. 672–754). Бенедиктинцы принимали инициативное участие в евангелизации Европы, их аббатства становились центрами распространения христианства. В IX в. бенедиктинский устав стал единственной формой монашеской жизни почти во всей Западной Европе³²³.

В конце IX — начале XI в. церковная политика Рима значительно отличалась от радикального немецко-латинского экспансионизма. Между римскими папами и германскими императорами шла упорная борьба. Бенедиктинцы поддерживали богослужение на родных языках, что сближало бенедиктинские и кирилло-мефодиевские традиции.

В 910 г. в бенедиктинском клюнийской аббатстве (Бургундия) началось мощное религиозное движение за «очищение и освобождение церкви». Глав-

³²⁰ Бильбасов В. А. Кирилл и Мефодий по документам и источникам. СПб., 1868. Ч. 1. С. 82, 97.

³²¹ Мильков В. Кирилло-мефодиевская... С. 342–343.

³²² Мильков В. Кирилло-мефодиевская... С. 342–343.

³²³ Усков Н., Балаховская А. Бенедикт Нурсийский // КЭ. М., 2002. Т. 1. Стб. 524–527.

ным направлением клунийской реформы было возрождение духовной и аскетической жизни в монастырях по правилу, утвержденному Бенедиктом Нурсийским и ставшему девизом ордена: «Ora et Labora» («Молись и работай»). В это время бенедиктинские монастыри становятся почти единственными очагами культуры, где функционировали школы, скриптории, библиотеки. Бенедиктинцы были единственными представителями западной Церкви, основавшими свой монастырь под названием «Амальфион» на Святой Горе — оплоте восточного монашества. В течение трех веков (985–1287) небольшой общине бенедиктинцев удавалось существовать на Афоне, несмотря на дальнейшее противостояние между Церквями. Более того, монастырь играл роль культурного посредника между ними³²⁴.

Бенедиктинско-клунийское движение породило оригинальное явление в монашеской жизни. Так, в бенедиктинском монастыре св. Бонифация (Бонифатия), основанном в Риме на Авентинском холме, совместно с бенедиктинцами жили греки, покинувшие Византию во время иконоборческих гонений. При папе Бенедикте VII (974–983), стороннике клунийской реформы, в Рим прибыл архиепископ Дамаска грек Сергей, вынужденный покинуть свою кафедру в результате притеснений со стороны арабов. Поскольку греческих монахов, прибывших с Сергием, было недостаточно для того, чтобы создать монашескую общину, по предложению папы сирийские монахи поселились в монастыре на Авентинском холме. При новом освящении обители к имени св. Бонифация было присоединено имя Алексея Человека Божия — святого, легенда о котором родилась в родной для Сергия греко-сирийской культуре. Таким образом, община состояла из монахов греческого и латинского обрядов. Монастырь действовал по двойному уставу: греки по уставу св. Василия Великого, латиняне — св. Бенедикта Нурсийского³²⁵. Такое литургическое двуязычие способствовало сближению бенедиктинского и славянского движений.

В этом монастыре принял монашество св. Войтех (Войцех), в крещении Адальберт (ок. 955–997), чешский церковный деятель, епископ пражский (983–997). Из римского монастыря св. Алексея Войтех привел с собой монахов в основанный им в 993 г. в Чехии Бржевневский монастырь, посвященный Богородице, свв. Бенедикту, Бонифацию и Алексею. В литургической практике обители сочетались различные духовные традиции: римско-латинская, византийская, кирилло-мефодиевская. Можно полностью согласиться с мнением, что такая система церковно-политических взглядов способствовала развитию идей славянских апостолов. В частности, «Легенда Кристиана», посвященная автором епископу Войтеху, пронизана горячими симпатиями к деятельности Кирилла и Мефодия. В силу политических обстоятельств

³²⁴ Мерлини М. Амальфи: деятельность насельников бенедиктинского монастыря на Афоне // Афонское наследие: научный альманах. Киев; Чернигов, 2015. С. 42–48.

³²⁵ Мурьянов М. Ф. Алексей — Человек Божий в славянской рецензии византийской культуры // ТОДРЛ. 1968. Т. 23. С. 120–121.

Войтех-Адальберт покинул Чехию и был принят Болеславом Польским, сыном первого князя-христианина Мешко. В 997 г. Войтех погиб мученической смертью, проповедуя христианство среди пруссов.

В 998 г. в римскую греко-латинскую обитель свв. Бонифация и Алексея под впечатлением мученической кончины Войтеха-Адальберта поступил представитель знатного восточносаксонского рода Бруно Кверфуртский (ок. 974—1009). Полагают, что здесь он принял монашеское имя Бонифаций. В 1002 г. Бруно-Бонифаций получил от папы благословение на миссионерскую деятельность в Польше, став, таким образом, символическим преемником Войтеха-Адальберта Пражского. Он предпринял несколько миссионерских поездок и претерпел мученическую смерть в земле ятвягов-язычников. В историю Церкви Бруно Кверфуртский вошел как миссийный архиепископ, видный церковный идеолог, выступающий за сотрудничество христианских государей в деле проповеди среди язычников³²⁶.

К XI в. бенедиктинские аббатства существовали почти во всех странах Западной и Центральной Европы. Крупным центром сохранения и развития культурного наследия солунских братьев и их учеников на славянских землях стал Сазавский бенедиктинский монастырь, основанный монахом Прокопом недалеко от Праги около 1030 г. и с небольшим перерывом (1055—1061) просуществовавший до конца 1097 г. Литургическая практика опиралась на православно-католический синкретизм. Здесь активно велась просветительская славянская деятельность. Характерный признак литературных произведений, написанных в Сазавском монастыре, — обращение к различным источникам, как латинским, так и славянским. Об этом, в частности, свидетельствует хроника Козьмы Пражского (ок. 1045—1125) — первое полное изложение событий чешской истории. В ней сообщается, что в 1097 г., когда Сазавский монастырь подвергся разгрому, некий аббат Детгарт не нашел в обители никаких книг, кроме славянских³²⁷. В Сазавском монастыре Символ веры толковался с элементами арианства («Отец Мой болий Мене есть»)³²⁸, что было присуще и кирилло-мефодиевскому движению.

Известно, что еще в XIV в. бенедиктинскому ордену принадлежали хорватские, чешские, польские монастыри, где возрождались глаголическая письменность, сохранялась традиция переписывания славянских книг.

Таким образом, формирование славянских государств в религиозно-идеологическом отношении было обусловлено различием христианских вероучительных доктрин, в ареале влияния которых находились славянские земли. Это обусловило особенности идейно-религиозного содержания вероучительной кирилло-мефодиевской модели — контаминацию черт ортодок-

³²⁶ Назаренко А. В. Бруно Кверфуртский // ПЭ. 2009. Т. 6. С. 275—276.

³²⁷ Козьма Пражский. Чешская хроника. М., 1962.

³²⁸ См.: Воронов А. Д. Главнейшие источники для Кирилла и Мефодия. Киев, 1877. С. 262—263; Кузьмин А. Г. Крещение Руси: концепции и проблемы // Вопросы религии и религиоведения. М., 2009. Вып. 1, ч. 2. С. 36.

сального римо-католического, бенедиктинско-клюнийского и византийского христианства с элементами арианства и ирландского христианства.

Независимая славянская Церковь стремилась создать свою церковно-литургическую модель, отличную как от византийской, так и от латинской, и построить свою систему догматов, обрядов и богослужений, а также и свою иерархию святых.

Состав святокультового корпуса сквозь призму культурно-исторических реалий

Создание славянского литургического фонда обеспечивало потребность в формировании собственного святокультового комплекса, состав и особенности которого были обусловлены своеобразием славянской церковной институции. Святокультовая доктрина, по нашему мнению — одно из важнейших составляющих кирилло-мефодиевской духовной традиции, является свидетельством ее демократизма и толерантности, открытости христианским центрам Востока и Запада. В научной литературе указывалось на тенденцию создания своей иерархии святых в кирилло-мефодиевской религиозной концепции³²⁹. Однако структура и особенности святокультового корпуса исследователями не рассматривались.

Безусловно, кирилло-мефодиевским движением был воспринят весь пантеон христианских святых. Вместе с тем специфические особенности славянской идеологической доктрины и появление собственных славянских святых обусловили формирование своеобразного «ядра» кирилло-мефодиевской святокультовой модели. По нашему мнению, славянская иерархия «святости» выглядит следующим образом³³⁰:

Святая София Премудрость Божья
священномученик Климент папа римский
первоверховные апостолы Петр и Павел
славянские первоучители Кирилл и Мефодий
отец Церкви Григорий Богослов
великомученики Дмитрий Солунский и Пантелеймон
славянские святые: ученики Кирилла и Мефодия и чешские князья Людмила и Вячеслав
католические святые: Бенедикт Нурсийский, Войтех-Адальберт, Прокопий Сазавский, мученик Вит.

Идейным стержнем святокультового комплекса стала парадигма *Святой Софии Премудрости Божьей* как иерофании высшего порядка. Термин «София» относится к ключевым понятиям-символам в антично-библейско-восточнохристианской духовной культуре. В основу концепции софийности, раз-

³²⁹ См.: Історія релігії в Україні: у 10 т. / редкол.: А. Колодний (голова) та ін. Київ, 1997. Т. II: Українське православ'я / за ред. проф. П. Яроцького. С. 14.

³³⁰ В данном случае речь не идет об универсальных культах св. Троицы, Христа и Богородицы.

работанной в античной Греции, было положено истолкование разума и как Логоса (интеллект человека), сопряженного с мировым Логосом, и как Софии, т. е. мудрости самих проявлений бытия. В библейском развитии этой концепции София, понимаемая как Премудрость Божья, означает единство Творца, творения и твари (сотворенного), а бытие осмысливается как книга Премудрости³³¹. В ветхозаветной традиции София приобретает личностный облик и выступает как «девственное порождение верховного Отца», как демиургическая воля Бога, как «художница», строящая мир по законам божественного ремесла³³². «Премудрость построила себе дом, вытесала семь столбов его» (Прит. 9:1). В контексте библейских «софиологических» книг (Книга Премудрости Соломона, Книга Притчей Соломоновых, Книга Премудрости Иисуса сына Сирахова) образ дома является символом священного государства, богохранимого царства, благоустроенного пространства космоса, дистанцированного от пространства хаоса. На почве древнееврейской традиции выросла софиология как направление духовного поиска и религиозно-философское течение.

Христианство восприняло личностную природу Софии. Уже апостол Павел утверждал: «Христос Божья Сила и Божья Премудрость» (1 Кор. 1:24). «Устроительница» Священного Пространства была хорошо известна византийскому богословию. Восточнохристианские богословы III–V вв. уделяли идее-образу Софии пристальное внимание. Раннехристианский теолог Ориген заложил концептуальные основы восточнохристианской софиологии. Он пишет: «Премудрость рождена вне всякого начала, о каком только можно говорить или мыслить — в этой самой ипостаси Премудрости находилась вся сила и предначертание будущего творения. <...> Премудрость и говорит через Соломона о себе самой, что она сотворена началом путей Божьих, или что то же — содержит в себе начала, или формы, или виды всего творения»³³³. По Псевдо-Ареопэгиту, Премудрость «есть причина всякого ума и смысла, всякой премудрости и сознания, <...> в ней “все сокровища премудрости и ведения сокрыты” (Кол. 2:3). Божественная Премудрость называется началом, причиной, основой, завершением, защитой и пределом самой премудрости и всякой премудрости, всякого ума и смысла»³³⁴. В восточнохристианской софиологии особенно важным является эстетический аспект: София — Божественная Художница, которая устраивает созданный мир. Красота и гармония мироздания являются лишь отражением Божественной Премудрости, явленной как свет/сияние. Мир представляется гармоничным, упорядоченным, светозарным, «софийным».

В славянской духовной культуре образ Софии Премудрости неотделим от образа славянского апостола. В житии Константина Философа рассказыва-

³³¹ Крымский С., Павленко Ю. Софийная основа сакральной топографии Древнего Киева // Collegium. Киев, 2001. № 11. С. 4–8; Кримський С. Під сигнатурою Софії. Київ, 2008. С. 494–517.

³³² Аверинцев С. С. София-Логос: словарь. Киев, 2001. С. 161.

³³³ Ориген. О началах // Мистическое богословие Восточной Церкви. М., 2001. С. 48–49.

³³⁴ Дионисий Ареопэгит. О Божественных именах // Мистическое богословие Восточной Церкви. М., 2001. С. 512–515.

ется о странном сне, который Кирилл увидел в раннем детстве и рассказал о нем своим родителям: «*Стратиг, собрав всех девушек нашего града, сказал мне: “Избери себе из них, кого хочешь, в супруги”. <…> Я же, рассмотрев и разглядев всех, увидел одну, прекраснее всех, с сияющим ликом, украшенную золотыми ожерельями и жемчугом и всей красотой, имя же ее было София, то есть Мудрость, и ее я избрал*»³³⁵. Таким образом, единственной спутницей своей жизни Константин выбрал ее — Софию Премудрость.

Под знаком Софии проходило духовное и интеллектуальное становление Константина. Примечательно, что важнейшая часть его жизни связана с иеротопией св. Софии — сакральными пространствами посвященных ей храмов. В Фессалониках была возведена одна из первых христианских церквей св. Софии (заложена в V–VI вв.), которой гордилось все население города. Солунский диакон Иоанн Камениата (X в.) называет этот собор храмом «*всемогущей и божественной премудрости всевышнего слова*»³³⁶. Отправляясь в столицу империи, юноша составил молитву о даровании ему премудрости. В Константинополе, мировоззренческим символом которой был Софийский собор, завершилось становление личности Кирилла-Константина. Именно здесь в храме св. Софии проходила его первая служба — патриаршего библиотекаря.

Житие указывает интеллектуальный вектор, в направлении которого Кирилл постигал понимание философии: от ветхозаветных источников к текстам византийских богословов, от мудрого Соломона к изысканному ритору Григорию Богослову — беспрекословному авторитету для юного мыслителя. Именно Кириллу принадлежит первое в славянской литературе определение философии. В житии рассказывается, что на вопрос учителя «Что есть философия?» Кирилл ответил: «*Знание вещей божественных и человеческих, насколько может человек приблизиться к Богу*»³³⁷.

В рамках этой философии актуализируется понятие «Софии» как творческого, животворящего начала, которое весь мир делает софийным. Тема Премудрости является одной из центральных в Прогласе — ярчайшем из произведений кирилло-мефодиевского круга, в котором представлено философское видение мира автором. Благодаря творчеству Кирилла-Константина славянское движение органично вобрало в себя идею-культ Божественной Премудрости.

Константину Философу обязана восточнославянская культура догматическим и художественным осмыслением этого феномена. Не исключено, что он был создателем иконографического извода св. Софии³³⁸ или, во всяком случае, той личностью, благодаря которой эта иконография получила извест-

³³⁵ Житие Константина... С. 138.

³³⁶ Камениата Иоанн. Взятие Фессалоники / коммент. Р. А. Наследовой // Две византийские хроники X века. М., 1959. С. 166.

³³⁷ Житие Константина... С. 140.

³³⁸ Флоренский П. А. Избранные труды по искусству. М., 1996. С. 225.

ность и славу³³⁹. Идея Софии Премудрости — устроительницы мироздания воплощена в Софии Константинопольской, иеротопия и иеропластика которой стали образцом для зодчих ареала *Slavia orthodoxa*. Неслучайно в Охриде, где протекала культуротворческая деятельность болгарских интеллектуалов, учеников солунских братьев, главный храм был посвящен св. Софии (ок. 1040).

Ведущее место в кирилло-мефодиевской иерархии святых принадлежит инициированному первоучителями культу *священномученика Климента* папы римского. Отметим еще раз, что по словам папы Адриана II, просвещение славян, а, значит, кирилло-мефодиевское движение, освящено «милостью Божьей и молитвами святого Климента». Расширение славянского ареала почитания Климента Римского и его реликвий сопровождалось строительством патрональных храмов, обновлением литературного и иконописного фондов.

С реликвиями святого связан славянский термин «мощи», введенный Кириллом Философом в литургический лексикон и зафиксированный в «Слове на пренесение мощем преславнаго Климента», а также в нескольких текстах этого периода. Первым автором произведений, посвященных св. Клименту, был Кирилл-Константин, вслед за ним Климент Охридский, как следует из названия произведения: «Похвала святому Клименту, патриарху Римскому, написана Климентом епископом»³⁴⁰, которое читается под 25 ноября. В произведении отсутствуют какие-либо упоминания о перенесении мощей 860/861 г. На основании этого Е. Верещагин предположил, что Похвала не принадлежит Клименту Охридскому, а является переводом, «к которому почтительный переводчик не решился ничего добавить от себя»³⁴¹. Однако в Похвале подчеркивается, что священномученик был учеником не только апостола Петра, но и Павла, а это не характерно для греческих сочинений о святом³⁴².

К концу X в. сложился корпус славянских литературных произведений, обслуживающих культ папы-мученика и его реликвий. Латинское житие священномученика входит в состав славянских произведений чешского происхождения³⁴³. Старейший из сохранившихся старославянских письменных памятников — глаголический миссал «Киевские глаголические листки» (получил название по месту хранения) относится большинством лингвистов к X в. Это семь небольших пергаментных листков, содержащих фрагменты литургии по западному христианскому обряду, т. наз. литургии св. Петра.

³³⁹ Топоров В. Н. Святость.... С. 28, 65–70.

³⁴⁰ Похвала святому Клименту.. С. 149–153; *Климент Охридски*. Събрани съчинения. София, 1970. Т. 1. С. 301.

³⁴¹ Верещагин Е. М. Вновь найденное богослужбное последование обретению мощей Климента Римского — возможное поэтическое произведение Кирилла Философа. М., 1993. (По печатному Прологу издания 1641 г.). С. 27–28.

³⁴² Карпов А. Ю. Исследования... С. 54–55.

³⁴³ Соболевский А. И. Глаголическое житие св. папы Климента // ИОРЯС. СПб., 1912. Т. 17, кн. 8.

Хотя Киевские листки — один из наиболее изученных памятников старославянской письменности, остается дискуссионным вопрос о месте и авторстве перевода³⁴⁴. Некоторые исследователи убеждены, что текст мессы переведен с латыни солунскими братьями³⁴⁵. Сакраментарий начинается службой в честь св. Климента Римского — «мученика и папежа». Подчеркивается преемственность деяний Петра и Климента, указывается, что святитель был апостолу «в монашестве другом, в вероисповедании учеником, в чести наместником (т. е. папой римским. — Н. В.), в мученичестве преемником»³⁴⁶.

Церковь относит Климента к разряду «мужей апостольских» — непосредственных учеников двенадцати апостолов, которые в своей деятельности — через послания или другие творения — приближались к своим учителям³⁴⁷. Ориген называл Климента «учеником апостольским», а Климент Александрийский — просто «апостолом»³⁴⁸. В Чуде об отроке он именуется «равнославленным апостолам»³⁴⁹. Как апостол прославляется Климент Римский в Слове на пренесение мощей³⁵⁰. Об обретении священномучеником «апостольского украшения» говорится в славянском переводе конца XI в. греческих служебных миней³⁵¹.

Показательно, что в некоторых древних памятниках священномученик прославляется как «просветитель церкви»: «*Приими просвещника, священнаа цркы, тебе просвещающа, Климента святого и славнаго днесъ*»³⁵²; «*Приими просветителя с(вя)щ(ень)ная ц(ь)ркы ты просвещающи Климента с(вя)т(а)го и славнаго д(ь)н(ь)сь*»³⁵³. Указывая на «скупость» греческих и древнерусских гимнографов в использовании слова «просветитель», этимологически связанного с существительным «свет», М. Мурьянов отмечает, что «точные соответствия» этого термина «отсутствуют в памятниках языческой античности и возникли под пером церковных авторов как одно из названий библейского Бога. <...> Для вышколенного византийского ума даже апостолы, возглавляя церковную иерархию, представляют собой по отношению к Богу, первому свету,

³⁴⁴ См., напр., *Німчук В. В. Київські глаголичні листки...*; *Хабургаев Г. А. Первые столетия...* С. 94; *Мурьянов М. Ф. Гимнография...* С. 265; *Пиккио Риккардо. Slavia Orthodoxa...* С. 378; *Славова Т. Киевски глаголически листове* // *Старобългарска литература: енциклопедичен речник* / съст. Д. Петканова. Велико Търново, 2003. С. 245–246.

³⁴⁵ *Мурьянов М. Ф. Гимнография...* С. 265.

³⁴⁶ *Німчук В. В. Київські глаголичні листки...* С. 104–106;

³⁴⁷ *Иоанн (Вендланд), митрополит. Святые древнего Крыма* // ЖМП. 1988. № 4. С. 67.

³⁴⁸ *Скворцов К. О первом послании...* С. 54.

³⁴⁹ [*Невоструев Е. И.*] *Херсонские святители...* С. 138.

³⁵⁰ *Слово на пренесение мощей...* С. 151.

³⁵¹ *Ягич И. В. Служебные минеи за сентябрь, октябрь и ноябрь в церковнославянском переводе по русским рукописям 1095–1097 г.* // *Памятники древнерусского языка*. СПб., 1886. Т. 1. С. 447.

³⁵² *Слово на пренесение мощей...* С. 152.

³⁵³ *Служба празднику обретения в Херсонесе мощей Климента папы Римского, творение Кирилла (Константина) Солунского / подготовка славянского текста М. Ф. Мурьянова* // *Мурьянов М. Ф. Гимнография Киевской Руси*. М., 2003. Приложение 2.3. С. 309.

отраженный, вторичный свет. <...> Климент — просветитель, причем с такой духовной мощью, что ему дано просвещать самое церковь»³⁵⁴.

Таким образом, авторы древних греческих и славянских произведений демонстрируют исключительно высокую оценку личности св. Климента, указывая на уникальность места священномученика в пантеоне святых как ближайшего к Христу.

Култ святителя неразрывно связан с культом его реликвий, частицы которых разошлись по славянскому миру. Известно, что они почитались в чешском Сазавском монастыре³⁵⁵. Очевидно, учениками Мефодия из Великой Моравии частицы мощей были перенесены в Болгарию, а затем — на Афон. Так, афонский болгарский монастырь Зограф, значение которого для религиозно-культурной жизни православного славянства общеизвестно, владел мощами св. Климента³⁵⁶.

Возведение церквей в честь святителя (а, значит, на его реликвиях) приобрело на славянских землях характер устойчивой традиции. С именами первоучителей связывают освящение храма св. Климента в чешском Литомышле³⁵⁷. Во времена Мефодия в столице Великой Моравии Микульчицы Клименту была посвящена одна из церквей³⁵⁸. Епископ Климент Охридский основал в своей резиденции в Охриде два храма в честь своего тезоименита³⁵⁹. Согласно Легенде Кристиана, священник Каих, направленный Мефодием ко двору новообращенного чешского князя Боржевой (80-е гг. IX в.), выстроил церковь св. Климента в княжеской резиденции на древнем городище Левы Градец близ Праги³⁶⁰. Во время правления князя Бржетислава (1034–1055) печатались монеты с надписью «Clemens Romanus». В средние века в центральной части Праги находилась часовня св. Климента, что обусловило наименование всего архитектурного комплекса «Климентиум». Со времени правления династии Пржемысловичей на землях Моравии и Чехии почитание св. Климента является историческим фактом³⁶¹.

Для кирилло-мефодиевского культурного течения характерны архитектурные сооружения центрического типа. Ротондальные постройки, среди которых преобладали дворцовые храмы, были распространены в Европе в IX–X вв. и стали традиционными для романской архитектуры. Первые церк-

³⁵⁴ Мурьянов М. Ф. Гимнография... С. 322–323.

³⁵⁵ Яковсон Р. Работы по поэтике... С. 53.

³⁵⁶ Верховец Я. Д. Подробное описание жизни, страданий и чудес святого великомученика Победоносца Георгия и чествование его имени. СПб., 1893. С. 74.

³⁵⁷ Бабинов Ю. А. Почитание святого Климента в Чехии и Моравии // Климентовский сборник: материалы VI Международной научной конференции «Церковная археология: Херсонес — город святого Климента». Севастополь, 2013.

³⁵⁸ Яковсон Р. Работы по поэтике... С. 51.

³⁵⁹ Пространное житие Климента Охридского... С. 202.

³⁶⁰ Тржештик Д. Великая Моравия и возникновение государства Пржемысловцев (Святополк и Боржевой) // Великая Моравия, ее историческое и культурное значение. М., 1985. С. 163–166.

³⁶¹ Бабинов Ю. А. Почитание... С. 41–43.

ви, возведенные в Микульчицы во время моравской миссии Кирилла и Мефодия, были ротондами. Очевидно, выбор был не случайным. Тип центрического храма восходит к иерусалимской ротонде Воскресения, возведенной над Гробом Господним, что для славянских первоучителей, видимо, было особенно символично³⁶². Показательно, что церковь, поставленная на городище Левы Градец в Чехии, также была ротондой. Центрическую форму имела и более поздняя церковь, сооруженная на ее месте³⁶³. В средние века в центральной части Праги находилась каплица-ротонда св. Климента. Круглой формы были и оба храма, возведенные в Болгарии Климентом Охридским³⁶⁴.

Древнейшие изображения св. Климента представлены в ранних итальянских росписях: мозаике равеннской церкви Сант Аполлинаре Нуово (VI в.) и фреске римской церкви Санта Мария Антиква (нач. VIII в.). Церковь в Равенне первоначально была посвящена св. Мартину, епископу турскому (336–397), который почитался как «молот еретиков» (*malleus haereticorum*). Современное название базилика получила в середине IX в., когда в нее были перенесены мощи св. Аполлинария³⁶⁵. В мозаике изображена грандиозная торжественная процессия святых, направляющаяся к Христу и Богородице. Св. Климент — седой старец с небольшой бородой, короткими волосами. Особенностью его внешности является тонзура, которая в иконографической традиции часто выступает как символ римских епископов. Подчеркнут высокий статус св. Климента: он идет за патроном храма — св. Мартином³⁶⁶. Аллюзия понятна: и тот и другой, каждый по-своему, боролись за единство апостольской Церкви.

На фреске храма Санта Мария Антиква Климент, возглавляющий ряд римских пап, представлен одесную Христа. Образ святого аналогичен его изображению на равеннской мозаике. Перед грудью святой папа держит якорь — узнаваемый символ Климента Римского.

В римской базилике Сан Клементе образ священномученика сохранился на фреске XI в. в нижней базилике и мозаике начала XII в. в верхней церкви. Климент изображен с короткой прической и небольшой бородой, с тонзурой и чертами лица, напоминающими апостола Петра. Первоверховный апостол с IX в. становится прототипом для формирования иконографии первых римских епископов³⁶⁷. Этот иконографический тип св. Климента восходит к его древнейшим образам в росписях уже упомянутых итальян-

³⁶² Иоаниссян О. М. Храмы-ротонды в Древней Руси // Иерусалим в русской культуре / сост. А. Баталов, А. Лидов. М., 1994. С. 100–102.

³⁶³ *Тржешистик Д.* Великая Моравия... С. 163–166.

³⁶⁴ Пространное житие Климента Охридского... С. 202.

³⁶⁵ *Лазарев В. Н.* История византийской живописи / предисл. и подг. к печати Г. И. Вздорнова. М., 1986. Кн. 1: Текст. С. 43.

³⁶⁶ *Сарабьянов В. Д.* Образ Климента... С. 335–338.

³⁶⁷ *Царевская Т. Ю.* Образ св. Климента Римского в новгородском искусстве XIII в. // ДРИ. Византия и Древняя Русь: К 100-летию А. Н. Грабара. СПб., 1999. С. 261; *Сарабьянов В. Д.* Образ Климента... С. 333.

ских храмов Сант Аполлинаре Нуово и Санта Мария Антиква. На стене нартекса церкви Сан Клементе расположена композиция Деисус с предстоящими архангелами, апостолом Петром и св. Климентом, изображенным в «римской» иконографии, в святительском облачении с Евангелием в руках. В люнетах галереи расположено несколько сцен, из которых четыре посвящены житию святителя³⁶⁸. В сюжете «Перенесение мощей св. Климента из Ватикана в церковь» *Ил. 6* представлена торжественная процессия перенесения мощей священномученика. (В надписи папа Адриан II ошибочно назван Николаем). В центре сцены — четыре клирика, несущие одр с телом Климента³⁶⁹. Выше этой композиции могла располагаться сцена «Обретение мощей св. Климента Кириллом и Мефодием»³⁷⁰.

Самый ранний пример иллюстрации жития священномученика — миниатюра Минология Василия II, на которой представлено перенесение в Херсонес мощей св. Климента. В центре сцены посреди морских волн изображен саркофаг, рядом с ним стоит отрок, а на суше, на фоне города — процессия горожан, возглавляемая двумя пресвитерами³⁷¹. *Ил. 5*.

В балканской монументальной живописи древнейший образ священномученика Климента находится в Софии Охридской. Изображение папы римского включено в обширный святительский чин, занимающий нижний регистр всего алтарного пространства. Композиция состоит из пятидесяти фигур св. епископов, расположенных группами в соответствии с их принадлежностью к пяти главным престолом христианской Церкви. Св. Климент представлен как один из главных святителей римской кафедры. Вполне очевиден идейный подтекст сюжета — утверждение идеалов единства и равенства всех народов и Церквей перед Господом. В изображении папы римского сохранены характерные черты мозаичного образа святителя в кафоликоне греческого монастыря Осиос Лукас (1030–1040), где Климент изображен в виде темноволосого старца с короткой курчавой бородой, но без тонзуры³⁷².

Славянские народы воспринимали святителя как своего небесного патрона. Календарный день обретения его мощей — 30 января — стал собственным славянским праздником, и память папы римского отмечалась два раза в год. Произошло объединение церковных праздников, связанных с памятью первоучителей и священномученика. В некоторых славянских минеях под 11 мая (день памяти Кирилла и Мефодия) отмечается обретение Кириллом мощей Климента³⁷³. В конце XI в., во время составления Феофилактом Охридским

³⁶⁸ Сарабьянов В. Д. Образ Климента... С. 335–337.

³⁶⁹ Мечев К. Кирил и Методий в изобразительном искусстве // КМЕ. София, 1995. Т. 2. С. 267; Сарабьянов В. Д. Образ Климента... С. 337.

³⁷⁰ Сарабьянов В. Д. Образ Климента... С. 337–338.

³⁷¹ Сарабьянов В. Д. Образ Климента... С. 334.

³⁷² Сарабьянов В. Д. Образ Климента... С. 334.

³⁷³ Погоди́н М. П. Речь, произнесенная в заседании московского общества любителей российской словесности <...> // Кирилло-Мефодиевский сборник в память о совершившемся

Пространного жития Климента Охридского, память последнего праздновалась два раза в год: 27 июля и 25 ноября, то есть была приурочена к памяти Климента Римского³⁷⁴.

Таким образом, культ Климента папы римского в качестве важнейшей составляющей вошел в кирилло-мефодиевское культурное наследие с его основополагающей идеей равенства народов во Христе.

С культом папы-мученика коррелирует парный культ *апостолов Петра и Павла*. От Петра Климент принял крещение и посвящение в епископы Рима, а Павла сопровождал в его проповеднической деятельности.

Апостол Павел — величайший проповедник христианства, «апостол язычников». Традиция считает Павла автором четырнадцати посланий, представляющих собой богословскую систематизацию христианского учения. Апостол Петр в католической Церкви почитается как ее основатель — «камень Церкви». Считается, что имя Петр (греч. камень) дал ему Иисус. Согласно преданию, по приговору императора Нерона апостолы были казнены в Риме ок. 65 г. В день их мученической кончины 29 июня Церковь чтит память *«апостолов первопрестольницы и вселенных учителей»*³⁷⁵.

Кирилл и Мефодий в сложных идеологических условиях своей эпохи прежде всего опирались на духовное наследие «великого учителя вселенского» апостола Павла, который некогда посетил Фессалоники и обратился с двумя посланиями к фессалоникийцам, а славянские апостолы были фессалоникийцами по рождению. Именно от Павла вели первоучители свою традицию, поскольку проповедь апостола была им близка. В его посланиях акцентируется мысль о том, что христианское учение обращено ко всем людям независимо от их этнической и сословной принадлежности. В Послании к коринфянам Павел аргументирует право Церкви говорить с народом на понятном ему языке: *«Ибо кто говорит на незнакомом языке, тот говорит не людям, а Богу, потому что никто не понимает его. <...> Если я приду к вам братья, и стану говорить на незнакомых языках, то какую принесу вам пользу? <...> Сколько, например, различных слов в мире и ни одно из них не без значения. <...> Ибо когда я молюсь на незнакомом языке, то хотя дух мой и молится, но ум мой остается без плода! <...> Но в церкви хочу лучше пять слов сказать умом моим, чтоб и других наставить, нежели тьму слов на незнакомом языке»* (1 Кор. 14: 2–19). Это послание апостола Павла, изложенное в оригинальной интерпретации, занимает центральное место в системе аргументации венецианской речи Константина.

Вместе с тем в своем Послании к коринфянам сам святитель воздает одинаковые почести Петру и Павлу. Соединение образов священномученика и первоверховных апостолов стало традиционным для кирилло-мефодиевской

тысящелетия славянской письменности и христианства в России, изданный М. Погодиным. М., 1865. С. 95.

³⁷⁴ Флоря Б. Н., Турилов А. А., Иванов С. А. Судьбы кирилло-мефодиевской традиции после Кирилла и Мефодия. СПб., 2004. С. 268.

³⁷⁵ Тропарь. Глас IV // Жития святых апостолов Петра и Павла. Тверь, 1991. С. 60.

религиозно-культурной традиции. Так, Клименту Охридскому принадлежит поучение на память Петра и Павла³⁷⁶. В произведениях кирилло-мефодиевского круга Климент прославляется как ученик обоих апостолов: «Яко с Петром и Павлом сподобися слово прияти»³⁷⁷; «И когда посвятили их, тогда пели (они) литургию в церкви святого Петра на славянском языке, <...> и потом еще у великого учителя народов, Павла апостола в церкви в ночи пели святую литургию по-славянски над святым гробом»³⁷⁸; «Святые апостолы Петр и Павел с остальными учениками Христа, пройдя по всему миру, как молния, осветили всю землю. После них мученики кровью своею смыли скверну, а преемники святых апостолов <...> многими подвигами и трудами сокрушили язычество»³⁷⁹; «Климента святого и славного, <...> подобно апостолам Петру и Павлу сподобившегося Слово воспринять, донеся до всех концов земли»³⁸⁰; «Утверди с Петром и Павлом в мире Христову церковь»³⁸¹.

Параллельно с чествованием Климента Римского развивается и культ основателей славянской традиции, славянских первоучителей Кирилла-Константина и Мефодия.

Насыщенный духовными подвигами жизненный путь Константина закончился в Риме. Он умер на 42-м году жизни 14 февраля 869 г., приняв монашество с именем Кирилл, и был похоронен в церкви Сан Клементе. Его мощи в XII в. были перенесены в другой храм, но по распоряжению папы Павла VI в 1963 г. возвращены в римскую базилику³⁸². Традиционно считается, что монашеское имя «Кирилл» Константином было взято в честь св. Кирилла Александрийского († 444) — отца Церкви, прославившегося борьбой с ересями. Но существует и другая точка зрения: имя получено в честь самого выдающегося из Кириллов — св. Кирилла Иерусалимского (315–386), отца Церкви, с которым у Константина Философа были совпадения и пересечения³⁸³. Огласительные и тайноведческие поучения Кирилла Иерусалимского имели важное значение для христианского вероучения, а катехизмы входили в состав первых переводных произведений у славян. Проповедническая деятельность святителя очевидно близка евангельской миссии Константина, и, скорее всего, именно первоучители стали переводчиками его произведений.

Св. Мефодий скончался 6 апреля 885 г. и, по сообщению жития, был похоронен в соборной церкви. В Проложном житии Кирилла и Мефодия го-

³⁷⁶ Климент Охридски. Събрани съчинения... С. 660–672.

³⁷⁷ Слово на пренесение мощем... С. 152.

³⁷⁸ Житие Константина... С. 174–175.

³⁷⁹ Житие Мефодия ... С. 183.

³⁸⁰ Служба празднику обретения в Херсонесе мощей Климента папы Римского, творение Кирилла (Константина) Солунского (Перевод Т. А. Исаченко) // М. Ф. Мурьянов. Гимнография Киевской Руси. М., 2003. Приложение 2. 3. 1. С. 315.

³⁸¹ Похвала святому Клименту... С. 150.

³⁸² Пандурски В., Пенкова Б. Свети Климент Римски // КМЕ. София, 2003. Т. 3. С. 561.

³⁸³ Топоров В. Н. Святость... С. 182.

ворится: «лежить же в велицаи цркви моравьстеи о левую страну в стене за олтаремъ святыя богородицы». Как и в других ранних памятниках кирилло-мефодиевского цикла город не назван³⁸⁴. Где же находилась архиепископская кафедра Мефодия? На этот вопрос нет точного ответа. Существует несколько версий. По сообщению жития, его посвятили «на епископство в Паннонии на стол святого Андроника апостола, (одного) из семидесяти»³⁸⁵. Андроник считался основателем митрополии с центром в Сирмии (ныне Срем). После разрушения Сирмия аварами в 582 г. сирмийская митрополия фактически прекратила свое существование, но формально упразднена не была. Поставление Мефодия означало возобновление ее функционирования.

В чешских хрониках XIV в. появляется утверждение, что столицей Великой Моравии, а значит и резиденцией Мефодия был город Велеград. Археологическими раскопками в этой местности обнаружен крупный комплекс церковных построек великоморавского времени. По мнению некоторых исследователей, этот комплекс представлял собой загородную резиденцию Мефодия как архиепископа, а в соборном храме он и был похоронен. Между тем, историки сомневаются в правдивости сообщения данной хроники и полагают, что таким центром был город Микульчицы, где и был погребен Мефодий³⁸⁶.

Поскольку деятельность первоучителей развивалась среди западных славян — жителей Великой Моравии, именно здесь появляются первые литературные памятники, им посвященные. Наиболее раннее произведение — Пространное (Паннонское) житие Кирилла, написанное не позднее, чем через 10 лет после его смерти. Автором памятника называют Мефодия, а окончательное его оформление связывают с творчеством Климента Охридского. В Болгарии службы Кириллу и Мефодию и их жития появляются уже в конце IX в.³⁸⁷

Традиционно считается, что древнейшая служба Кириллу Философу, известная в многочисленных списках XII—XIX вв., является оригинальным славянским произведением. Среди возможных авторов назывались имена Мефодия, Климента Охридского, Наума Охридского и др. Однако последние исследования показали, что памятник представляет собой перевод с не сохранившегося греческого оригинала, предположительно написанного представителем греческой колонии Рима. Не исключено, что Служба и Пространное житие Кирилла Философа принадлежат одному и тому же автору³⁸⁸. Литературные произведения кирилло-мефодиевского цикла возводят перво-

³⁸⁴ Флоря Б. Н. Сказания... С. 336.

³⁸⁵ Житие Мефодия... С. 189.

³⁸⁶ Флоря Б. Н. Сказания... С. 301, 336—337.

³⁸⁷ Рогов А. И. Кирилло-мефодиевские традиции... С. 174—175; Флоря Б. Н. Сказания... С. 82—84

³⁸⁸ Темчин С. Ю. О греческом происхождении древнейшей службы Кириллу Философу // Liturgische Hymnen nach byzantinischem Ritus bei den Slaven in ältester Zeit. Paderborn; München; Wien; Zürich, 2007. P. 328—338.

учителей в ранг «равноапостольных» или «новых апостолов». В этом контексте, по мнению Р. Пиккио, житие Мефодия можно считать «манифестом кирилло-мефодиевского движения». Агиограф решительно утверждает равенство «учителя» Мефодия с теми, кто был избран Богом — от Еноха до апостолов, мучеников и отцов Церкви. Эта тема пронизывает весь текст жития. В ранних службах каждый из братьев репрезентирован как «Новый Павел». В житиях и службах Кириллу и Мефодию отстаивается тезис об «апостольском наследовании», что имело исключительное значение в борьбе за религиозно-языковую автономию славян. В апологетической традиции Кирилл-Константин и Мефодий как учителя считаются прямым орудием благодати. Они не являются «апостолами», поскольку действуют в другой исторический период, но равны им по своим деяниям. Эта концепция восходит к тексту послания апостола Павла к ефесянам: «*И он поставил одних апостолами, других пророками, иных Евангелистами, иных пастырями и учителями*» (Эф. 4:11). Чествование Константина и Мефодия как равноапостольных свидетельствует о соотнесенности их подвига с деяниями апостольскими³⁸⁹. Именно поэтому, подытоживая труд Кирилла, агиограф прибегает к контаминации цитат из Книги пророка Исайи: «*И отверзлись <...> уши глухих, чтобы услышали слова книжные и ясна стала речь косноязычных*»³⁹⁰.

Кирилл и Мефодий остались «универсальными» святыми и почитаются как западной, так и восточными Церквями. Время и место их канонизации неизвестны. Исследователи говорят о народной «спонтанной канонизации»³⁹¹ или «доканонизационном» почитании³⁹². Судя по тому, что оба жития были составлены сразу после смерти каждого из братьев (житие Константина — еще при жизни Мефодия, житие Мефодия — до искоренения славянской литургии в Моравии), вопрос о канонизации поднимался уже тогда³⁹³. Епископ Гаудерих утверждает, что похороны Константина в Риме сопровождалась почестями, которые обычно отдают самому папе³⁹⁴. В Пространном житии Константина говорится, что, как только рака с его телом была положена в гроб, сразу начали происходить чудеса. «*Увидев это, римляне стали еще больше почитать святость его, и написав икону его над гробом, стали жесть (лампаду) над ним день и ночь*»³⁹⁵. Кирилл назван святым в одном из самых ранних памятников кирилло-мефодиевского цикла — «О письменах» Черноризца Храбра³⁹⁶. «Мужем великой святости» именует его Анастасий Библиотекарь.

³⁸⁹ Пиккио Риккардо. Slavia Orthodoxa... С. 266–267, 269, 273.

³⁹⁰ Житие Константина... С. 168.

³⁹¹ Поптодоров Р. Канонизация на Кирил и Методий // КМЕ. София, 1995. Т. 2. С. 220.

³⁹² Хабургаев Г. А. Первые столетия... С. 79; Логачев К. И. К вопросу о том, кто был изобретателем первоначального славянского алфавита // Советское славяноведение. 1976. № 4. С. 93.

³⁹³ Хабургаев Г. А. Первые столетия... С. 34–35; Логачев К. И. К вопросу... С. 93.

³⁹⁴ Хабургаев Г. А. Первые столетия... С. 79.

³⁹⁵ Житие Константина... С. 178.

³⁹⁶ Сказание Черноризца Храбра «О письменах» // Флоря Б. Н. Сказания о начале славянской письменности. СПб., 2000. С. 198.

По мнению многих исследователей, культ святых Кирилла и Мефодия был признан западной и восточной Церквями без всякого архиепископского или соборного решения уже к концу IX в.³⁹⁷ В 1980 г. папа римский провозгласил славянских апостолов «сопокровителями Европы».

Первые церковные праздники, введенные славянами, были связаны с жизнью и деятельностью равноапостольных братьев: 30 января — обретение в 861 г. в Херсонесе Кириллом-Константином мощей Климента Римского, 14 февраля — день преставления Кирилла Философа, 6 апреля — день преставления моравского архиепископа Мефодия. Все три праздника — непременно составляющая кирилло-мефодиевской мемориальной традиции: они встречаются в болгарских и сербских месяцесловах кон. XII — нач. XIV в. Наиболее ранними богослужебными памятниками, в месяцесловы которых вписаны дни памяти славянских учителей (14 февраля и 6 апреля), являются Асеманиево Евангелие и Саввина книга (X в.) — древнеболгарская (?) кириллическая рукопись³⁹⁸.

Празднование 11 мая, как установлено современными исследованиями, зафиксировано в болгарских святцах на рубеже XI–XII вв. в ряду других совместных праздников, которые приходятся на разные дни: 14 февраля, 6 апреля, 11 мая, 25 августа, 14 октября³⁹⁹. Позже дата 11 мая была потеряна и не отмечалась официально. Но почему же в святцах XI–XII вв. кирилло-мефодиевский праздник приходится на этот день? Очевидно потому, что 11 мая отмечался древний византийский праздник обновления Константинополя, непреходящим символом которого был собор Святой Софии. С Константинополем и св. Софией связан важнейший период жизни Константина, определивший дальнейшую судьбу славянского апостола и всей кирилло-мефодиевской традиции.

У славян католиков день памяти Кирилла и Мефодия отмечается 9 марта, а в некоторых латинских рукописях польского происхождения он значится под 7 марта. Полагают, что празднование католической Церковью памяти солунских братьев в эти дни было установлено именно в Польше, ведь 7 марта 966 г. первым польским князем-христианином Мешко были разрушены языческие идолы, что знаменовало начало христианской эры.

В изобразительном искусстве образы святых солунских братьев появляются довольно рано. Первая икона св. Кирилла, по свидетельству жития, была поставлена уже над его гробом. О раннем чествовании памяти Кирилла и Мефодия свидетельствуют их изображения на фресках нефа римской церкви Сан Клементе. *Ил. 2.* В центре сюжета «Перенесение мощей св. Климента из Ватикана в церковь» за одром с телом священномученика шествуют двое клириков с высоко поднятыми кадилами⁴⁰⁰. *Ил. 6.* Некоторые исследователи

³⁹⁷ Мечев К. Кирил и Методий... С. 265.

³⁹⁸ Поптодоров Р. Канонизация... С. 220.

³⁹⁹ Ваклинова М. Празникът на Кирилл и Методий // КМЕ. София, 2003. Т. 3. С. 270.

⁴⁰⁰ Сарабьянов В. Д. Образ Климента... С. 337.

видят в этих персонажах Кирилла и Мефодия. Братья — в нимбах и в длинных белых фелонях, Кирилл — с тонзурой⁴⁰¹. По мнению же В. Сарабьянова, они изображены в другой сцене этого сюжета: в левой части представлена процессия, возглавляемая папой и двумя монахами, возможно Кириллом и Мефодием⁴⁰².

В Минологии Василия II в миниатюре, на которой изображено перенесение мощей св. Климента в Херсонесе, в образах пресвитеров, возглавляющих процессию, многие видят славянских просветителей. Св. Кирилл представлен с крестом, Мефодий — со свечой⁴⁰³. **Ил. 5.** Но единого мнения относительно идентификации этих образов не существует⁴⁰⁴.

В славянской живописи наиболее ранний образ Кирилла-Константина сохранился в Софии Охридской. Славянский апостол изображен рядом со св. Климентом Охридским на южной стене диаконника. У Кирилла белая борода и густые волосы, почти закрывающие лоб. Он представлен фронтально с Евангелием в левой руке и в архиерейском одеянии. На нем белая фелонь с омофором, нарукавники и набедренник. Здесь же плохо сохранившийся образ, предположительно идентифицируемый как Мефодий⁴⁰⁵. Изображение Константина-Кирилла в архиепископском облачении характерно для охридской иконописной традиции, в отличие от более поздней, представляющей его в монашеском одеянии⁴⁰⁶.

Следующее иерархическое звено представляют культы общехристианских святых, имена которых тесно связаны с жизнью и деятельностью первоучителей и их последователей: *отец Церкви Григорий Богослов, великомученики Дмитрий Солунский и Пантелеимон*⁴⁰⁷.

Одно из центральных мест в святокультовом корпусе занимают образы славянских святых — учеников солунских братьев, деятелей славянского движения, составивших вместе с Кириллом и Мефодием круг семи славянских просветителей. Пятеро учеников возглавили славянскую интеллектуальную элиту, а после смерти Мефодия были подвергнуты пыткам и изгнанию. Их имена известны из источников — *равноапостольные епископы Климент Охридский (Величский, Словенский, Болгарский) и Наум Охридский, равноапостольные священники Горазд, Ангеларий, Савва-Лаврентий*. Вместе с Кириллом и Мефодием они чествуются в Болгарии и Македонии как «святые Седмочисленники».

Известно, что Климент, Наум и Ангелар были благосклонно приняты при дворе болгарского князя Бориса-Михаила. Климент, занимавший особое ме-

⁴⁰¹ Мечев К. Кирил и Методий... С. 267.

⁴⁰² Сарабьянов В. Д. Образ Климента... С. 337.

⁴⁰³ Мечев К. Кирил и Методий... С. 267.

⁴⁰⁴ Сарабьянов В. Д. Образ Климента... С. 334, 345. Прим. 24.

⁴⁰⁵ Бакалова Е. Света София // КМЕ. София, 2003. Т. 3. С. 552–553.

⁴⁰⁶ Бакалова Е. Седмочислениците в изобразителното изкуство // КМЕ. София, 2003. Т. 3. С. 581.

⁴⁰⁷ О культах свв. Григория Богослова, Дмитрия Солунского и Пантелеимона см. Раздел 3.

сто в кругу учеников Кирилла и Мефодия и принимавший участие в моравской миссии и визите в Рим, был поставлен в 893 г. епископом в Родопях (юго-западная территория Македонии, в то время входившая в состав Болгарского царства) с культурным центром в Охриде. Он стал первым болгаринном на святительской кафедре. Стараниями Климента и Наума была сформирована Охридская литературная школа, книжная продукция которой обеспечивала потребности церковной практики. Климент и Наум обучили сотни учеников, самых способных из которых рукоположили в духовный сан.

Климент первым среди учеников начал писать произведения на славянском языке и стал выдающимся болгарским писателем. В современной славистике его считают «одним из главных зодчих Византийского культурного содружества»⁴⁰⁸. Среди его многочисленных произведений особое значение имеет Похвала учителю словенскому Кириллу Философу. Ему атрибутируют также Похвалу и канон Клименту Римскому⁴⁰⁹.

Климент Охридский скончался в 916 г. и был погребен в устроенном им параклесе, в монастырском храме св. Пантелеймона, в гробу, сделанном собственными руками⁴¹⁰. Позже эта церковь получила имя св. Климента Охридского. В житии святого упоминается о многочисленных чудесах исцеления, происходивших от его мощей⁴¹¹. В Болгарии почитание Климента Охридского, память которого (27 июля) коррелирует с почитанием великомученика Пантелеймона, была приурочена к престольному празднику основанного им монастыря св. Пантелеймона, и лишь позднее стала восприниматься как дата преставления самого болгарского епископа⁴¹². Во времена турецкого владычества останки епископа были перенесены в охридский монастырь Пресвятой Богородицы, построенный в 1295 г. В. Григорович, посетивший храм в 70-е годы XIX в., сообщает, что «до недавнего времени» мощи святителя сохранялись целокупными, пока монахи храма св. Антония «не унесли скрытно честную главу его»⁴¹³. Антониевский храм принадлежал монастырю св. Продрома, расположенному недалеко от Охрида и ставшему центром культа болгарского просветителя⁴¹⁴. В настоящее время нетленные мощи св. Климента Охридского почитаются в восстановленном храме его имени в Охриде, где когда-то святитель и был погребен (первоначально храм св. Пантелеймона). Глава Климента находится в греческом монастыре св. Иоанна Крестителя — древнем монастырском центре недалеко от Солуни. По одной из версий, ре-

⁴⁰⁸ Оболенский Д. Византийское содружество...

⁴⁰⁹ Похвала святому Клименту... С. 149–153; Климент Охридски. Събрани съчинения... С. 415–443; Бегунов Ю. К. Св. Климент... С. 3.

⁴¹⁰ Туницкий Н. Л. Материалы для истории жизни и деятельности учеников свв. Кирилла и Мефодия. Вып. 1: Греческое пространное житие св. Климента Охридского. Сергиев Посад, 1918. С. 135; Пространное житие Климента Охридского... С. 199, 208.

⁴¹¹ Пространное житие Климента Охридского ... С. 209–210.

⁴¹² Станчев К., Попов Г. Климент Охридски. Живот и творчество. София, 1988. С. 20–21.

⁴¹³ Григорович В. И. Очерк путешествия по европейской Турции. М., 1877.

⁴¹⁴ Туницкий Н. Л. Материалы... С. 31. Прим. 2.

ликия была выкрадена и перенесена сюда греческими монахами. По другой — сам святой пожелал, чтобы его глава была положена в том месте, где он принял монашеский постриг.

Св. Наум — ученик и последователь солунских братьев, работал с Мефодием до его смерти. После изгнания из Моравии был принят при дворе царя Бориса. Последние 10 лет жизни провел в основанном им монастыре близ Охрида, где занимался литературной и просветительской деятельностью, а также подготовкой священнослужителей. Скончался в 910 г. Был погребен в основанном им монастыре, названном его именем. Здесь почитаются чудотворные мощи святого⁴¹⁵.

Судьба Горазда и Саввы-Лаврентия неизвестна. По сообщению жития Мефодия, именно Горазду, самому талантливому из учеников, умирающий архиепископ Мефодий завещал свою кафедру. Вот почему Горазд вызывал наибольшую ненависть у врагов. Возможно, он погиб в эти трагические дни, а возможно вместе с Саввой тайно вернулся в Моравию, ведь славянское богослужение там не прекратилось со смертью Мефодия, несмотря на жестокое преследование. Польский рукописный календарь XIV в. упоминает о преемнике Мефодия на великоморавской кафедре — св. Горазде. Горазд, как преемник Мефодия, значится в списке болгарских архиепископов, составленном около 1156 г. Так что не исключено, что Горазд до конца выполнял в Моравии завещание Мефодия и свой пастырский долг. Вместе с тем был известен храм-монастырь св. Горазда в Албании близ Берате, где по преданию почитались мощи святого⁴¹⁶.

Култ святых Седмочисленников зародился в Охриде, официальное празднование их памяти было установлено охридским архиепископом Димитрием Хоматианом (1216—1234) и отмечается 27 июля. В кирилло-мефодиевской мемориальной традиции эта дата — одна из важнейших. В этот день отмечается память св. великомученика Пантелеймона, св. Климента Охридского и св. Седмочисленников⁴¹⁷.

Из дошедших до наших дней изображений учеников славянских первоучителей древнейшее — образ св. Климента Охридского в росписи собора св. Софии в Охриде. Наиболее раннее из сохранившихся групповых изображений Седмочисленников представлено в стенописи монастыря св. Наума в Охриде *Ил. 4* и датируется временем пребывания на охридской кафедре архиепископа Льва (1037—1056)⁴¹⁸. Седмочисленники изображены фронтально в полный рост. В центре — Мефодий с моделью храма в руках. Что это за храм? К сожалению, нам не известны какие-либо версии на этот счет. Не дает их и

⁴¹⁵ Наум Охридский // «Древо». Открытая православная энциклопедия [Электронный ресурс]. Режим доступа: <https://slovar.cc/rel/drevo/2303447.html>.

⁴¹⁶ *Филарет (Гумилевский), архиепископ Черниговский*. Святые южных славян. Описания их жизни. СПб., 1883. С. 157.

⁴¹⁷ *Милтенова А.* Седмочисленици // Старобългарска литература: енциклопедичен речник / съст. Д. Петканова. Велико Търново, 2003. С. 445—446.

⁴¹⁸ *Бакалова Е.* Седмочислениците... С. 580.

академическое болгарское издание четырехтомной Кирилло-Мефодиевской энциклопедии. Можно было бы предположить, что это церковь св. Климента Римского, возведенная Мефодием в моравской Микульчице. Однако первые церкви, поставленные во время моравской миссии Кирилла и Мефодия, были ротондами. Поэтому мы полагаем, что Мефодий держит модель своей митрополичьей резиденции, где он служил и был погребен. Справа от него в первом ряду — Климент Охридский, слева — Кирилл. Все в святительском облачении. Кирилл-Константин, который не был святителем, в охридской традиции изображается в епископском одеянии. Во втором ряду — Наум, Горазд, Ангеларий и Савва-Лаврентий в монашеской одежде. Над каждым из персонажей указано имя. На первый взгляд кажется странным, что в охридской фреске доминирует образ Мефодия, а не Кирилла. По нашему мнению, это свидетельствует о том, что иконографическая разработка композиции принадлежит кому-либо из учеников Климента или Наума Охридских. Ведь именно Мефодий стоял во главе первой славянской Церкви. Фактически пятеро Седмочисленников были соратниками Мефодия, пережившего своего брата на 16 лет. Все эти трудные годы ученики были с ним рядом. А после смерти учителя подвергнуты пыткам и гонениям. Принятые в Болгарии, сподвижники Мефодия вырастили поколение учеников, для которых его личность могла быть ближе и значимее личности Кирилла.

Чешские князья-мученики Людмила и Вацлав. По преданию, княгиня Людмила (860—921) вместе со своим мужем князем Боржевоем приняла крещение от Мефодия. С этого началась христианизация Чехии. Поэтому в древнечешской культурно-религиозной традиции славянские апостолы рассматриваются как первые патроны Чехии и династии Пржемысловичей, к которой принадлежали Людмила и Вацлав. Внук Людмилы Вацлав-Вячеслав (род. ок. 907, князь 921—935) в противостоянии с чешской знатью, как и его баба Людмила, погиб от рук своих родственников. Со второй половины XIII в. изображение святого размещалось на княжеских (позже королевских) печатях. Святые Людмила и Вацлав прославляются католической и православной Церквями как покровители Чешской земли. Мощи св. Людмилы почитаются в храме св. Георгия (базилика св. Иржи) на Пражском граде (храм первоначально был православным, затем католическим, сегодня музей). Голова св. княгини отделена от тела и почитается, как и мощи св. Вацлава, в католическом соборе св. Вита. Там же хранится и воинское облачение св. князя.

Католические святые Бенедикт Нурсийский, Войтех-Адальберт, Прокопий Сазавский и мученик Вит завершают кирилло-мефодиевскую иерархическую вертикаль. Дни их памяти включены в славянские литургические календари. Таким образом, культы этих святых вошли в славянское духовное наследие.

Св. Бенедикт Нурсийский (ок. 480—547), основатель бенедиктинского монашеского ордена, почитается как святой римо-католической и православными Церквями. Папа Павел VI в 1964 г. провозгласил Бенедикта небесным покровителем Европы.

С именем св. Войтеха-Адальберта, епископа пражского (983–997), связан существенный этап развития западного христианства в Средней Европе. Епископ принадлежал к кругу церковных деятелей, воспитанных бенедиктинским клюнийским движением. В своей евангелизаторской деятельности Войтех во многом опирался на кирилло-мефодиевское наследие, в т. ч. на славянскую письменность, без колебаний проводя литургию на славянском языке⁴¹⁹. Он был одним из организаторов канонизации Людмилы и Вацлава-Вячеслава. Его считают автором древнейших западнославянских духовных песнопений, которые носят отпечаток кирилло-мефодиевской традиции. В сане епископа чешского он претерпел мученическую смерть, проповедуя среди язычников. Останки Войтеха были выкуплены польским королем Болеславом и положены в соборе в г. Гнезно. В 1000 г. епископ был канонизирован и почитается как небесный покровитель Польши под именем Войцех. В 1039 г. чешский правитель Бжетислав, сторонник славянского богослужения, перенес мощи св. Войтеха в Прагу, а на чешских монетах XII в. наравне с изображениями св. Вацлава встречаются изображения св. Войтеха. Современные исследователи оценивают святого как одного из принципиальных апологетов славянского христианского единства. Целью пражского епископа и его учеников было создание под патронатом римского папы славянской религиозно-культурной модели⁴²⁰.

Святым Прокопом († 1053) был основан Сазавский монастырь, ставший центром славянской культуры. Чествование святого было особо характерным для Чехии и Моравии. Он почитается католической Церковью как св. Прокопий Сазавский, православными — как св. Прокопий Чешский. Мощи св. Прокопа находятся в Праге.

С культом бенедиктинских святых коррелирует культ сицилийского святого Вита (III–IV вв.). Согласно легенде, он совсем юным принял мученическую смерть при императоре Диоклетиане. Литургическое чествование его в Европе известно с V в. В научном обиходе существует несколько гипотез о путях проникновения культа св. Вита в славянскую литургическую практику. Его память отмечалась полным комплектом текстов, начиная с самой ранней книжной эпохи⁴²¹. Упрочение культа св. Вита в славянском мире связано с деятельностью чешского св. князя Вацлава-Вячеслава, имя которого приобрело кирилло-мефодиевское звучание. В 929 г. он признал себя вассалом германского императора Генриха I и принял в дар часть мощей (десницу) св. Вита (реликвии мученика в IX в. были перенесены в корвейское аббатство в Германии). На этой святыне в Праге был построен патрональный храм-ротонда,

⁴¹⁹ *Кралик О.* Крещение Борживоя и вопрос о непрерывности старославянской литературы в Чехии // ТОДРЛ. 1963. Т. 19. С. 158.

⁴²⁰ *Vlasto A. P.* The Entry of the Slavs into Christendom. An Introduction to the Medieval History of the Slavs. Cambridge, 1970. P. 105.

⁴²¹ *Йовчева М.* Святой Вит в древнеславянской книжности // Древняя Русь. Вопросы медиевистики. 2006. № 4. С. 10–19

превратившийся впоследствии в огромный кафедральный собор. Традицию глорификации св. Вита продолжил император Священной Римской империи Карл IV, перенесший в Прагу часть мощей св. Вита и начавший строительство в его честь готического собора, который со временем стал святыней и архитектурной доминантой города⁴²². Память св. Вита органично вошла в литургическую практику славянских Церквей, о чем свидетельствует огромное количество месяцесловов. Она обозначена уже в календаре Асеманиева Евангелия. Как полагают, в Сазавском монастыре была составлена славянская служба святому⁴²³. Культ св. Вита также носит универсальный характер, святой почитается как католической, так и православными Церквями. День св. Вита вошел в аграрно-магический календарь чехов, сербов, хорватов, где его празднование сопровождалось языческими обрядами⁴²⁴.

* * *

Подытоживая изложенный в этой главе материал, важно отметить следующее.

Агиографический образ св. Климента папы римского синтетичен, складывался постепенно и в V–VI вв. локализовался в Херсонесе как месте мученической кончины святителя.

Первым «adventus» в истории славянской культуры было организованное по классическому византийскому сценарию перенесение мощей Климента Римского в Херсонесе, состоявшее из ряда последовательных акций:

- организация Кириллом-Константином экспедиции по поиску мощей святого Климента и активное участие в ней;
- обретение святыни, торжественное внесение ее в Херсонес и положение в соборном храме;
- установление праздника обретения мощей священномученика Климента;
- создание на греческом языке письменных текстов, прославляющих папу-мученика;
- формирование культа мощей священномученика, коррелированного с его личным культом.

Главным достижением, последующего за обретением мощей священномученика, моравского проекта, по нашему мнению, стало формирование основ славянской религиозно-культурной модели и создание предпосылок для развития языково-литургической базы славянской Церкви, что опиралось на:

- перевод солунскими братьями созданных в Херсонесе гомилетических произведений в честь Климента Римского на славянский язык, в т. ч. Слова на пренесение мощем;

⁴²² *Задворный В.* Вит // КЭ. М., 2002. Т. 1. Стб. 1014–1015.

⁴²³ *Мурьянов М. Ф.* Гимнография... С. 57–61.

⁴²⁴ *Лосева О. В.* Русские Месяцесловы XI–XIV вв. М., 2001. С. 64–65.

— разработку славянского терминологического литургического лексикона и введение в него термина «мощи»;

— разработку на славянском языке (по византийскому образцу) литургического ритуала, обслуживающего культ святых реликвий;

— создание литературного корпуса, включавшего перевод библейских книг, основных богослужебных текстов, литургической и паралитургической литературы.

Участие Кирилла и Мефодия в двух римских «adventus» — ритуалах торжественного перенесения реликвий святителя Климента в Ватикан и последующем перенесении и возложении их в патрональном храме Сан Клементе, а также освящение именем Климента Римского литургического статуса славянского языка, привело к глорификации священномученика Климента как небесного покровителя новообращенных славянских народов.

Инициированный Кириллом-Константином первый патрональный общеславянский культ Климента Римского и его реликвий обусловил основополагающую идею кирилло-мефодиевского культурного движения — равенство народов во Христе.

В историографии традиционно точкой отсчета кирилло-мефодиевской эпохи и славянской христианской культуры считают 863 г. — начало моравской миссии. Мы настаиваем на том, что такой датой является 861 г. — херсонесское «adventus» мощей священномученика Климента, положившее начало формированию культа собственных святых реликвий и собственных литургических традиций в славянском мире, что в итоге привело к образованию славянской церковной институции.

Кирилло-мефодиевская мемориальная традиция *изначально* включала дату 11 (24) мая — совместный день памяти солунских братьев, зафиксированную в славянских месяцесловах рубежа XI–XII вв.

Разновекторность христианских вероучительных доктрин, в ареале влияния которых находились славянские земли, обусловила особенности идейно-религиозного содержания вероучительной кирилло-мефодиевской модели — контаминацию черт римо-католического и византийского христианства с элементами бенедиктинско-клюнийского движения, арианства и ирландского христианства.

Специфика славянского движения и литургической практики, отличной как от византийской, так и от латинской, обозначила своеобразие становления и структуры кирилло-мефодиевского святокультового корпуса.

Глава третья

БОГОРОДИЧНЫЕ СВЯТЫНИ-РЕЛИКВИИ КОНСТАНТИНОПОЛЯ

*И пребывало наше государство долгое время в мире под водительством и охраной сего града со стороны владычицы нашей Приснодевы и Богородицы Марии*⁴²⁵.

На Третьем Вселенском соборе в Эфесе в 431 г. состоялось официальное признание святой Марии «Богородицей» («Теотокос» — «Богоматерь»), «пречистой» и «вечной девой». Она родила Иисуса Христа, который осуществил свою спасительную миссию. «Ты одна — воистину написанная Богом книга Нового Завета, который Бог прежде заключил с людьми»⁴²⁶. Таким образом, новый евангельский цикл в истории человечества, пришедший на смену циклу Ветхого завета, состоялся благодаря сотериологической миссии Девы Марии⁴²⁷. По мысли византийских богословов, Богоматерь соединила в себе ветхозаветную и новозаветную Церкви. Для христианского сознания она не только Матерь Господа, а небесная покровительница всех христиан.

В Византии Мария прославлялась как Царица небесная, Владычица Мира, патронесса императоров, империи и ее столицы — Константинополя. Считалось, что Константинополь был любимым городом Богородицы, который она охраняла днем и ночью. Согласно легенде, сам Христос определил место для основания новой столицы Римской империи и повелел императору Константину посвятить его Богоматери⁴²⁸. Неслучайно в древнем византийском тексте город называется «градом Богородицы»⁴²⁹. Прославлению Девы Марии посвящен Акафист — признанный шедевр православной гимнографии⁴³⁰. Мариологические гимны слагали самые выдающиеся песнопевцы Ви-

⁴²⁵ *Константин Багрянородный*. Об управлении империей / под ред. Г. Г. Литаврина, А. П. Новосельцева. М., 1991. С. 81.

⁴²⁶ *Святитель Андрей, архиепископ Критский*. Слово на Успение Пресвятой Владычице нашей Богородице [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://www.xxc.ru/orthodox/pastor/uspenie/sl4.htm>

⁴²⁷ *Бондар С.* Заступництво Божої Матері за християнський народ і православну Русь // *Несторівські студії: Образ Богородиці в духовній культурі Давньої Русі*. Київ, 2012. С. 10–11.

⁴²⁸ *Таррагонский аноним...* С. 189.

⁴²⁹ *Лопарев Хр.* Старое свидетельство о Положении ризы Богородицы во Влахернах в новом истолковании применительно к нашествию русских на Византию в 860 году // *ВВ*. 1895. Т. 2, вып. 4. С. 588.

⁴³⁰ Первый богородичный Акафист традиционно адресуют Роману Сладкопевцу (кон. V — нач. VI в.). Но, несмотря на большое количество исследований, до сих пор точно не установлены ни время, ни автор произведения.

зантии Иоанн Дамаскин (ок. 675–753), Косма Маюмский (VIII в.), Феофан Начертанный (778–ок. 847), Иосиф Песнописец (816–886).

В богослужебных греческих текстах прообразами Богоматери являются гора Сион, град, нерушимая стена, башня Давида, Небесный Иерусалим. Пресвитер Великой церкви (св. Софии) Феодор Синкелл в Слове на Положение ризы Богородицы во Влахернах (ок. 620–625)⁴³¹ сообщает о храме Богородицы, известном под названием «Иерусалим», который находился «*внутри ворот, именуемых «Золотыми»*»⁴³², т. е. главных ворот, входивших в систему крепостных сооружений столицы. Согласно древним свидетельствам, в 677 и 717 гг. во время защиты столицы от арабов Богородица появлялась на крепостных стенах и оттуда поражала врагов⁴³³. Император Константин VII Порфирогенет (Багрянородный) прямо адресует снятие осады 717 г. Богородице, «*непорочного и святого лика которой устыдился и смутился сам Сулейман, упавший с коня*»⁴³⁴. В Слове патриарха Германа на осаду Константинополя рассказывается о том, как Мария спасла город от варваров 15 августа 718 г., явившись в виде облачного столба⁴³⁵.

В универсальном многоаспектном богородичном культе превалировала императорская грань почитания, что способствовало установлению единого императорского патронально-государственного культа Богоматери и нашло воплощение в иконографии. На Богородице — пурпурное царское одеяние, пурпурные царские сапожки. Локти и колени ее украшены дисками, семантически восходящими к византийскому императорскому облачению и часто воспроизводимыми на монетах с изображением венценосцев. Статус Марии как воительной патронессы василевсов отразился в иконографических элементах — наличии на плечах, коленях и запястьях апотропических знаков — крестов и звезд, характерных преимущественно для изображений воинов⁴³⁶.

⁴³¹ Атрибуции и датировке Слова Феодора Синкелла посвящена значительная литература. Митрополит Филарет [*Филарет (Гумилевский), архиепископ Черниговский*. Исторический обзор песнопевцев и песнопения греческой церкви. СПб., 1860. С. 264–266] и Хр. Лопарев [*Лопарев Хр.* Старое свидетельство... С. 586–587] связывали его с походом русов на Константинополь в 860 г. и адресовывали Георгию Никомидийскому, хартофилаксу Великой церкви, служившему во время первого патриаршества Фотия (858–867). Эта точка зрения была опровергнута В. Васильевским, показавшим, что события, изложенные в Слове, имели место в 619 г., а автором произведения был современник этих событий Феодор Синкелл [*Васильевский В.* Авары, а не Русские, Феодор, а не Георгий (замечания на статью Х. М. Лопарева) // ВВ. СПб., 1896. Т. 3. С. 83–95]. Это подтвердили текстологические исследования А. Венгера [*Wenger A.* L'Assomption de la S. Vierge dans la tradition byzantine du V^e au X^e siècle. Paris, 1955. P. 123]. В современной науке принята точка зрения В. Васильевского.

⁴³² Лопарев Хр. Старое свидетельство... С. 594.

⁴³³ Аверинцев С. Поэтика ранневизантийской литературы. М., 1997. С. 243–249; Панадопуло-Керамевс А. И. Акафист Божьей Матери // ВВ. 1903. Т. 10, вып. 1–2. С. 360, 367.

⁴³⁴ Константин Багрянородный. Об управлении... С. 81.

⁴³⁵ Grumel V. Homélie de Saint Germain sur la délivrance de Constantinople // REB. 1958. Vol. 16: Mélanges Sévérien Salaville. P. 186, 196, 203.

⁴³⁶ Лукова Сания Н. Знаки приснодевства Богоматери // Byzantinoslavica. Prague, 2005. LXIII. С. 225–258.

Стараниями государей были созданы знаменитые богородичные святилища, их перу принадлежали славословия, обращенные к Богородице. Ее образ представлен на императорских печатях и монетах. Возвращаясь из победоносного похода в столицу, венценосные триумфаторы не садились в колесницу, а ставили вместо себя икону Богоматери.

Литургическое почитание Марии — Владычицы мира и патронессы византийской столицы, ее священных реликвий и чудотворных образов выполняло важнейшую роль в духовной жизни империи.

БОГОРОДИЧНЫЕ СВАТИЛИЩА И ИХ РЕЛИКВИИ В ИЕРОТОПИЧЕСКОМ ПОЛЕ ВИЗАНТИЙСКОЙ СТОЛИЦЫ

На протяжении столетий священными объектами почитания были реликвии одеяния Богородицы, хранившиеся во Влахернском и Халкопратийском⁴³⁷ храмовых комплексах. Каждый император считал своим долгом украсить, а в случае необходимости и перестроить церкви знаменитых богородичных святилищ. Особая роль этих храмов в религиозной и общественно-политической жизни столицы способствовала появлению многочисленной литературы, им посвященной. Неудивительно, что источники содержат различные данные относительно строительства богородичных комплексов и истории самих святынь.

Первая «большая» церковь Богоматери Влахернской⁴³⁸, украшенная разноцветным мрамором, была возведена Пульхерией, сестрой императора Феодосия II (408–450) и женой императора Маркиана (450–457). Сакральным прообразом Влахернской церкви был иерусалимский храм над гробом Богородицы. Но, поскольку к тому времени он уже был разрушен, Влахернская церковь символически его заменяла. При императоре Юстине I (518–527) первая «большая» церковь Богоматери Влахернской была разобрана и возведена другая — трехнефная базилика. Строительством руководил будущий император Юстиниан, придавший храму форму креста⁴³⁹. При Константине Багрянородном кафоликон составлял единый комплекс с двумя ротондами-реликвариями, размещавшимися в рукавах центрального трансепта: в южном — часовня Святой Раки (Святая Гробница, «ἀγίου Σφοδρ» — «Агия Сорос»), в северном — Святая Купель — чудотворный влахернский источник (агиазма)⁴⁴⁰.

⁴³⁷ Влахерны — северо-западная городская околица возле бухты Золотой Рог. Халкопратия — столичный квартал возле собора св. Софии.

⁴³⁸ Источники и литературу о памятнике см.: *Высоцкий А. М.* Церковь Богоматери Влахернской в Константинополе, ее отражения на Руси и византийско-русские архитектурные связи в домонгольскую эпоху // ВВ. 2005. Т. 64. С. 212. Прим. 8.

⁴³⁹ *Прокопий Кесарийский.* Война с готами. О постройках. М., 1996. С. 213; *Ласкин Гавр.* Словарь... С. 28; *Высоцкий А. М.* Церковь... С. 211–215.

⁴⁴⁰ *Иоанн, иеромонах.* Обрядник... С. 64–67; *Ласкин Гавр.* Словарь... С. 28.

По количеству клира и своему значению уже в VI в. Влахернский храм уступал только собору св. Софии. Со стороны моря здания защищала двойная каменная стена. Феодор Синкелл сравнивает Влахернский храм с солнцем, которое «совершенно выделяется и превосходит небесные звезды»⁴⁴¹. При Василии II Болгаробойце была заново отстроена и богато украшена Святая Купальня. В течение IX–X вв. комплекс приобрел исключительное государственное-политическое значение.

Во Влахернах хранились «гробные одеяния» Марии. Здесь формировалась мифология Успения: предания, образы, традиции. Повествования об Успении Богородицы складывались на основе апокрифических сочинений, не отвергаемых Церковью. В Слове об Успении, составленном около 610–630 гг. Иоанном архиепископом солунским, рассказывается, что накануне своей смерти Богородица, встретившись с апостолами, показала им свои погребальные одеяния. Апостол Фома, опоздавший на погребение, видел эти благоухающие одежды в пустом гробу Богородицы после ее вознесения⁴⁴². Это предание было использовано Иоанном Дамаскином во Втором похвальном слове на Успение Богородицы. В конце гомилии иерарх повествует о том, как царская чета Маркиан и Пульхерия обратилась к иерусалимскому архиепископу Ювеналию с просьбой прислать «запечатанным тот святой гроб вместе с пеленами и одеждами Славной и Пресвятой Богородицы Марии. И, получив, поставили [его] в священном храме, построенном [в честь] Пресвятой Богородицы во Влахернах»⁴⁴³. Чтения об этом событии в минологиях и праздничных минеях приходятся на 15 августа — день Успения Богородицы, ставший самым значительным богородичным праздником. Он был установлен императором Маврикием (582–602) около 600 г. в честь его победы над персами и традиционно сопровождался императорской церемонией.

Наряду с «гробными одеяниями» во Влахернском святилище почиталась и реликвия прижизненных одеяний Девы Марии — ее риза⁴⁴⁴, которая была едва ли не самой почитаемой святыней Константинополя. Версия истории этой святыни изложена Феодором Синкеллом. Согласно Синкеллу, Божья Мать перед смертью завещала свою ризу целомудренной деве, которая жила с нею в одном доме в Назарете. Эта риза была земным одеянием Богородицы,

⁴⁴¹ Лопарев Хр. Старое свидетельство... С. 589.

⁴⁴² Кирпичников А. И. Успение Богородицы в легенде и искусстве // Труды VI археологического съезда в Одессе, 1884. Одесса, 1888. С. 204–206; Порфирьев И. Я. Сказания о новозаветных лицах и событиях по рукописям Соловецкой библиотеки // СОРЯС. СПб., 1890. С. 76 и далее.

⁴⁴³ Цит. по: Шалина И. А. Реликвии... С. 277–278.

⁴⁴⁴ Риза, мафорий, омофор (покров), как считают, был или длинной мантией, покрывающей голову и тело до колен, или коротким платком, покрывающим только голову [Голубинский Е. Е. История русской церкви... 1904... С. 677–678; Кондаков Н. П. Иконография Богородицы. СПб., 1915. Т. 2. С. 48–49, 52–53]. Однако из исторических сведений, связанных с влахернской ризой, становится понятным, что она покрывала голову и тело Богородицы [Шалина И. А. Реликвии... С. 276].

ведь Мария ее «носила и кормила молоком самого Бога Слова, когда он еще был младенцем». Святыню путем обмана получили братья-патриции, прибывшие в Иерусалим на паломничество. Они перевезли ее в Константинополь и положили в родовую церковь. Однако вмешательство самой Богородицы заставило патрициев передать реликвию императору Льву I (457—474)⁴⁴⁵, который возвел для святыни круглую капеллу «ἁγίου Σορός», и 2 июня 469 г. патриарх Геннадий I (458—471) торжественно перенес ее во Влахернский храм⁴⁴⁶.

Как сообщает Феодор Синкелл, риза Богородицы представляла собой шерстяной мафорий, расточавший миро и ароматы и завернутый в царскую порфиру. Во времена Феодора святыня находилась внутри небольшого янтарного ковчега, положенного в каменный сундук, который, в свою очередь, был помещен в раку, выполненную из золота и серебра и скрепленную царской печатью⁴⁴⁷. Таким образом, тройная рака, в которой находилась священная реликвия, придавала святыне погребальный характер.

Риза Богородицы почиталась как палладий византийской столицы, защищающий ее от набегов варваров. Во времена вражеского нашествия и природных катаклизмов реликвию с молебными песнопениями обносили вдоль городских укреплений, погружали в воды Золотого Рога и всегда получали помощь. Из источников известно, что в 626 г. при императоре Ираклии во время нашествия авар ризу вместе с иконой Богородицы, образом Спаса Нерукотворного и Животворящим крестом с молитвами носили по крепостной стене. Чудесное избавление Константинополя от опасности было адресовано Божьей Матери и ее реликвии, что содействовало развитию ризоположенского культа. Чудом от ризы Богородицы объясняли греки поражение киево-русской флотии в 860 г. В 923 г. во время осады Константинополя войсками болгарского царя Симеона император Роман Лакапин (920—944) в слезах молился Влахернской Богородице и даже накрыл себя ее омофором (ризой) как «непереборным щитом»⁴⁴⁸.

Никифор Каллист, византийский писатель начала XIV в., опираясь на различные источники, отмечал, что в его времена погребальные пелены хранились рядом с алтарем в златокованом ковчеге вместе с ризой⁴⁴⁹. В результате земная риза Богородицы оказалась связанной с успенской традицией и погребальной тематикой.

На праздник Положения ризы 2 июля Влахернский кафоликон посещала императорская семья. Только в этот день богородичную реликвию вынимали из ковчега для поклонения и целования. Церемония описана Константином

⁴⁴⁵ Лопарев Хр. Старое свидетельство... С. 590—591, 605—606.

⁴⁴⁶ Службы положения Ризы Пресвятой Богородицы во Влахернах и Пояса Пресвятой Богородицы в Халкопатрии / сост., пер. и коммент. А. Ю. Никифоровой // Реликвии в Византии и Древней Руси: Письменные источники / ред.-сост. А. М. Лидов. М., 2006. С. 123.

⁴⁴⁷ Лопарев Хр. Старое свидетельство... С. 603—604.

⁴⁴⁸ Продолжатель Феодана. Жизнеописания византийских царей / пер. и коммент. Я. Н. Любарского. СПб., 1992. С. 169.

⁴⁴⁹ Шалина И. А. Реликвии... С. 282.

Багрянородным. Войдя в храм, царь надевал роскошный сагион и в этом наряде императора-воина вступал в алтарь. Затем, согласно церемониалу, он направлялся к алтарю Раки, где снимал драгоценные одеяния и выполнял обязанности клирика-слуги, обходя с рипидой престол. Далее происходил обряд поклонения святым реликвиям (риза, чепец и погребальные пелены) и ритуал омовения: *«Разоблачившись, владыки надевают полотняные покровы с золотыми прошивками и входят в священную мовню. Здесь помолившись перед святыми иконами в серебре, ставят свечи в восточном конхе, в священном бассейне, где серебряная икона Богоматери стоит над фиалом, а налево мраморное изображение в рельефе руки Богоматери, покрытое серебром»*⁴⁵⁰.

В правление династии Комнинов (1081–1185) императорский двор переехал во Влахернский дворец и церкви стали придворными. Вот как описывает Влахернскую «большую церковь» свидетель, посетивший Влахерны в конце XI в.: *«Эта церковь Богородицы, которая по-гречески называется Тис Теотокку, весьма великолепна, ибо прекрасна и Та, кому она посвящена — Матерь Бога и обрученная дева Мария. Пол той церкви мраморный, стены и колонны тоже мраморные, капители золотые, своды золотые, снаружи все покрыто свинцом, говоря короче, она светла и очень красива, и не видать в ней ничего, кроме золота да серебра, драгоценнейшего мрамора да стекла»*⁴⁵¹.

В 1204 г. комплекс святылища был разграблен крестоносцами, а в 1434 г. — разрушен пожаром. После этого реликвии одеяний Богородицы в источниках не упоминаются.

Посвящение константинопольского Влахернского кафоликона неизвестно, но высказывалось мнение, что он был Успенским⁴⁵². Однако праздник Успения Богородицы был установлен ок. 600 г., т. е. значительно позже возведения влахернских церквей. Вместе с тем Влахернский храм, где хранились «гробные одеяния» Богородицы, фактически выполнял функцию мартирия, что и обусловило его успенскую семантику. В итоге Успение стало храмовым праздником Влахернской церкви.

В Халкопратийском храме почиталась другая реликвия одеяний Богородицы — ее пояс, то есть, *«повязка вокруг груди, которой блаженная дева имела обыкновение подпоясывать девственное тело»*⁴⁵³. Однако эта же реликвия фигурирует и как элемент посмертного одеяния Марии. Об этом повествуют несколько различных по сюжету апокрифов об Успении Богородицы, извест-

⁴⁵⁰ Цит. по: Кондаков Н. П. Иконография Богоматери... С. 59.

⁴⁵¹ Таррагонский аноним... С. 180.

⁴⁵² Дмитриевский А. А. Древнейшие патриаршие типиконы: святогробский, иерусалимский Великой Константинопольской церкви: Критико-библиографическое исследование. Киев, 1907. С. 313; Айналов Д. В. Мемории... С. 17–24; Карабинов И. «Наместная» икона древнего Киево-Печерского монастыря // Известия Государственной Академии истории материальной культуры. Л., 1927. Т. 5. С. 111–113; Ильин М. А. О наименовании Десятинной церкви // СА. 1965. № 2. С. 266–268; Болховітінов Євгеній, митрополит. Вибрані праці... С. 41–42. Прим. 18.

⁴⁵³ Таррагонский аноним... С. 187.

ных как в западно-, так и в восточнохристианской литературе. Латинское сказание приписывается Иосифу Аримафейскому, знатному члену синедриона, тайному последователю Христа. Соответственно преданию, он испросил у Пилата позволение снять тело Иисуса Христа с креста и с почестями предал его погребению в своей собственной гробнице⁴⁵⁴. В этом сказании судьба пояса связывается с апостолом Фомой. Согласно повествованию, тело Богородицы, положенное в склепе Иосафатовой долины, было взято ангелами на небо. Апостол Фома, перенесенный чудесным образом из Индии на Масличную гору, видел это и обратился к возносящейся Богородице с мольбой о благословении. В качестве последнего он получил пояс, упавший к его ногам. В нем апостолы узнали ленту, которой скрепили смертные ризы Марии. Таким образом, пояс Богородицы вошел в комплекс погребальных одежд⁴⁵⁵.

Разные традиции возводят строительство и отделку Халкопатрийского святилища либо к императрице Пульхерии, либо к Верине — жене императора Льва I. Возле базилики в Халкопатрии была, как и во Влахернах, построена часовня Святой Раки, которая, вероятно, представляла собой, согласно назначению, круглый мартирум, на алтаре которого в золотом ковчеге хранилась реликвия. Некоторые предания сообщают, что одна часть пояса вместе с пеленами и гробом Богородицы была перенесена в Константинополь для императрицы Пульхерии, вторая — для императора Юстиниана и положена в той же часовне⁴⁵⁶. Однако в других текстах говорится, что пояс был перенесен в византийскую столицу раньше — при императоре Аркадии (395–408), сыне Феодосия Великого, и положен им в часовню Святой Раки в запечатанном ковчеге. Судя по описаниям императорских выходов, пояс хранился в тройном ковчеге (как риза во Влахернах) под престолом для Евхаристии. Более поздние описания Константинополя локализуют пояс Богородицы в разных местах.

Пульхерия ввела по средам всенощное бдение и объединила центры почитания реликвий Богородицы единой литийной процессией с выносными иконами от Халкопатрийской церкви до Влахернской. Позже императором Маврикием была введена процессия по пятницам, начинавшаяся во Влахернах и заканчивавшаяся в Халкопатрии⁴⁵⁷.

Появление в Константинополе в V в. наиболее чтимых реликвий Богородицы — ризы и пояса — обусловило разработку торжественных литургических праздников Положения ризы (2 июля) и Положения пояса (31 августа). Обе святыни воспеты византийскими гимнографами. Вся гимнографическая литература, посвященная прославлению пояса и ризы, буквально насыщена целительной и градозащитной символикой:

⁴⁵⁴ Лопухин А. П. Иосиф Аримафейский // ХЭС. М., 1993. Т. 1. С. 639.

⁴⁵⁵ Шалина И. А. Реликвии... С. 277–278.

⁴⁵⁶ Ласкин Гавр. Словарь... С. 46–48.

⁴⁵⁷ Подробнее см.: Шалина И. А. Реликвии... С. 287–292; Реликвии в Византии... С. 187. Прим. 25.

«Врачевания безмездно болящим есть Божественный сей храм: Ризу потому Твою, Чистая, источник, непрестанно точащий исцеления, стяжа, препенорочная».

«Положение Твоего честного Пояса Церковь Твоя светло празднует и прилежно зовет Ти, Дево Чистая: вся опояши на силу вражю, низложи шатание безбожных варвар и наш управи живот делати Господня Божественная хотения».

«Имать святой Твой Пояс и честную Твою Ризу, Богородительнице, Твой Град, яко стену, и учений Божественных соединение, и православных похвалу, и воинство победительная»⁴⁵⁸.

Таким образом, на протяжении столетий культ Богоматери имел в Византии непреходящее религиозное и государственно-политическое значение. Влахернское и Халкопратийское богородичные святилища были ключевыми иеротопосами сакрального пространства Константинополя, а богородичные святыни выполняли патронально-государственную функцию.

ОБРАЗЫ-РЕЛИКВИИ БОГОМАТЕРИ КАК СОСТАВЛЯЮЩИЕ «ПРОСТРАНСТВЕННОЙ ИКОНЫ» КОНСТАНТИНОПОЛЯ

Однако патрональная функция Богоматери не адресовалась исключительно влахернским и халкопратийским реликвиям ее одеяния, а в разных аспектах была свойственна и ее чудотворным иконам. Все богородичные иконы-реликвии рассматривались как палладий Константинополя, императорского дома и империи. Государственно-социальные функции, различных по иконографическому типу образов Богородицы, были многогранными и во многом схожими. И все же можно обозначить главную функцию, присущую каждому композиционному изводу. Так, на Оранту возлагалась оборонно-градозащитная миссия. Одигитрия выступала как покровительница и защитница всех византийцев. Никопея, наряду с Одигитрией, была состратегиссой императора в борьбе с внешними врагами⁴⁵⁹.

В источниках зафиксировано почитание во Влахернском святилище образа Оранты, сопровождаемого топонимом «Влахернитисса». В композиционных изводах (поясном и ростовом) Богородица Оранта представлена в традиционной позе адорации (моления) с поднятыми и разведенными в стороны руками, ладони которых обращены к зрителю. Где именно находился иконописный образ, неизвестно. Н. Кондаков был уверен, что *«древнейшим чтимым образом Божией Матери Влахернитиссы была именно мозаика Влахернской церкви, представлявшая в алтаре Богоматерь Оранту с подъятыми молитвенно руками»⁴⁶⁰*. В Книге церемоний Константина Порфирородного говорится, что

⁴⁵⁸ Службы... С. 125–126.

⁴⁵⁹ Степаненко В. П. Богоматерь Никопея и Акатомохитос (к интерпретации фрески храма св. Георгия в Курбиново) // Античная древность и средние века. М., 2002. Вып. 33. С. 141–143.

⁴⁶⁰ Кондаков Н. П. Иконография Богоматери... С. 64.

большая мраморная икона с рельефным изображением Оранты почиталась в императорской омывальне — Святой Купальне. Из поднятых рук Божьей Матери агиазма выливалась в священный водоем. Обычай омовения императора и патриарха в священных водах Влахернского комплекса подробно описан императором. Завершался ритуал посещением *«Крещальни, где мраморное изображение Богородицы льет святую воду из собственных рук»*⁴⁶¹. Исследователи отмечают широкую распространенность в византийском искусстве списков именно этого мраморного образа. Причем в многочисленных копиях сохранялась характерная особенность: отверстия в ладонях поднятых рук, из которых изливалась чудотворная вода, что напрямую ставило икону в один ряд с реликвиями⁴⁶².

Первое известное чудо избавления Константинополя от угрозы завоевания датируется, как упоминалось выше, 626 г. Это явилось причиной изменения текста акафистного гимна. Теперь Мария прославлялась как «царствия нерушимая стена». Акафистная метафора оказалась плотно связанной с иконным образом Оранты. Ее культ стал особо значимым в эпоху Македонской династии. Погрудное изображение Оранты, сопровождаемое надписью-топонимом «Влахернитисса», присутствует на милисариях последнего представителя этого царствующего дома Константина IX Мономаха (1042–1055). С деятельностью основателя династии, императора Василия I Македонянина (867–886), соотносится одно из первых упоминаний изображения Оранты в постиконоборческий период. Мозаичный образ Марии Оранты украшал конху апсиды церкви Богоматери Фаросской, главного храма-реликвария империи, возведенного василевсом. В гомилии патриарха Фотия, посвященной освящению этого роскошного императорского храма, говорится: *«Апсида, поднимающаяся от алтаря, блистает образом Девы, распростирающей пречистые руки над нами и содейвающей царю спасение и на врагов одоление»*⁴⁶³. Это прямое свидетельство патронально-аристократической, государственно-оборонной функции Богородицы Оранты.

Но самой прославленной богородичной иконой византийского мира был образ-реликвия «Одигитрия» («Путеводительница»), который, по преданию, написал сам евангелист Лука еще при жизни Марии по ее благословению. Богородица представлена в рост с младенцем на левой руке, правая — обращена к Христу в жесте моления. Византийский писатель Феодор Чтец (ранний VI в.) в своей «Церковной истории» сообщает, что образ был прислан в Константинополь императрицей Евдокией, женой Феодосия II из Иерусалима во время ее паломничества в Святую землю и поставлен в храме монастыря Пресвятой Богородицы Одигон, построенном сестрой императора Пульхерией

⁴⁶¹ Цит. по: Кондаков Н. П. Иконография Богоматери... С. 59.

⁴⁶² Шалина И. А. Реликвии... С. 357.

⁴⁶³ Фотий, патриарх Константинопольский. Гомилия 10. На освящение церкви Богоматери Фаросской Большого императорского дворца, 864 г. В. В. Василек. Десятая гомилия патриарха Фотия // Studia Slavica et Balcanica Petropolitana. 2009. № 1–2. С. 185–195.

для хранения святыни. Пульхерия нарекла эту чтимую икону «Проводником, указующим путь ко всевозможным благам»⁴⁶⁴. Икона была известна своей целебной силой, тесно связанной с чудотворным источником монастыря, от воды которого некогда двое слепых получили исцеление. С тех пор источник славился чудотворениями. Полагают, что образ Одигитрии постоянно участвовал в чине малого освящения воды со святыми мощами и чудотворными иконами, совершавшемся в монастыре Одигон, а также во Влахернах, куда приносили эту чудотворную икону⁴⁶⁵.

В контексте сближения функций мощей и икон показательно так называемое «Вторничное действо» — еженедельная торжественная литургическая процессия с иконой Одигитрии, проходившая в столице и известная по многочисленным письменным свидетельствам XI–XIV вв., но восходящая вероятно к IX в. или более раннему времени⁴⁶⁶. Свидетели описывают одно и то же чудо. Очень большую и тяжелую икону выносили на площадь перед монастырем Одигон. Несколько мужчин с трудом поднимали ее и ставили на плечи служителя иконы. Чудесным образом Одигитрия сразу становилась невесомой и начинала «летать» и носить своего служителя кругами по площади. Повторяющееся круговое действие образовывало пространственную икону — особое сакральное пространство соборного моления, покаяния и чудотворения, которое грандиозная процессия распространяла на весь город⁴⁶⁷.

В синаксаре Никифора Каллиста сказано, что чудотворную икону Одигитрии во время осады 717 г. носили вдоль городских укреплений⁴⁶⁸. Этот образ представлен на печатях и монетах византийских императоров и патриархов. Михаил VIII Палеолог именно этой иконе адресовал освобождение Константинополя от латинян в 1261 г. На его триумфальной печати изображен император, держащий над собой обеими руками образ Одигитрии. Во время въезда в столицу Михаила VIII икона Одигитрии, поставленная на колесницу, возглавляла шествие⁴⁶⁹.

Подобные процессии не ограничивались только Константинополем. В Фессалониках в XII в. икона Одигитрии, почитавшаяся как патронесса города, носилась в процессии своим собственным братством⁴⁷⁰.

⁴⁶⁴ Повесть о пречестном и божественном храме Пресвятой Богородицы, именуемом Одигон // Чудотворная икона в Византии и Древней Руси / ред.-сост. А. М. Лидов. М., 1996. С. 469.

⁴⁶⁵ Щенникова Л. А. Царьградская святыня «Богоматерь Одигитрия» и ее почитание в Московской Руси // ДРИ. Византия и Древняя Русь. К 100-летию А. Н. Грабара. М., 1999. С. 330–334.

⁴⁶⁶ Щенникова Л. А. Царьградская святыня... С. 330.

⁴⁶⁷ Лидов А. М. Пространственные иконы. Чудотворное действо с Одигитрией Константинопольской // Иеротопия. Создание сакральных пространств в Византии и древней Руси / ред.-сост. А. М. Лидов. М., 2006. С. 325–348; Лидов А. М. Иеротопия... С. 39–70.

⁴⁶⁸ Щенникова Л. А. Царьградская святыня... С. 332.

⁴⁶⁹ Степаненко В. П. Военный аспект культа Богоматери в Византии (IX–XII вв.) // Античная древность и средние века. М., 2000. Вып. 31. С. 202.

⁴⁷⁰ Паттерсон-Шевченко Н. Служители святой иконы // Чудотворная икона в Византии и Древней Руси / ред.-сост. А. М. Лидов. М., 1996. С. 133–144.

Богородичная икона Эпискеписис (Знамение) почиталась в капелле Агия Сорос. По иконографическим типу это ростовой, поясной или тронный образ Богородицы Оранты — Владычицы Мира с медальоном на лоне, в котором представлен знак таинственного Боговоплощения — окруженный сиянием славы Христос Эммануил (евр. «с нами Бог») — одно из имен Бога-Сына, употребленное библейским пророком Исайей. Иконография Эпискеписис хорошо известна по многочисленным произведениям сфрагистики и нумизматики. Как свидетельствует Константин Багрянородный, после поклонения реликвии ризы в ἁγίου Σορός императоры подходили к Эпискеписис для проскинесиса и зажигания свечей.

С часовнями ἁγίου Σορός в Халкопатрии и Влахернах связывают образ Богородицы Агисоритиссы — знаменитой иконы Халкопатрийского храма, стоявшей, вероятно, в капелле рядом с престолом, на котором находился ковчег с поясом Богородицы. Иконографический тип Агисоритиссы воспроизводит тему моления Марии перед Сыном в сопровождении ангелов. Богоматерь представлена в три четверти поворота в позе адорации с поднятыми к груди и обращенными к Сыну руками. В верхнем регистре — полуфигура Христа. Этот иконографический извод иногда имел сопроводительную надпись «Влахернитисса», что позволяет предполагать существование подобного образа Богородицы Молитвенницы и в ἁγίου Σορός Влахерн. Возможно, он был перенесен сюда уже в XII в. вместе с частью пояса⁴⁷¹.

Особого внимания заслуживает чудотворная влахернская икона, известная под названием «Никопея» — «Победительница», «Победоносная», благодаря эпитету на печати XI в., заказчиком которой был проэдр (архиерей) Иоанн. В. Зайбт обозначает «классический» тип Никопеи как погрудный образ Богоматери, держащей перед грудью щит (медальон) с изображением воплотившегося Эммануила, известный по данным нумизматики и сфрагистики с 1030 по 1092 г.⁴⁷². Подобные типы изображения стоящей или сидящей на престоле Богоматери, держащей младенца Христа, традиционно определяются как Кириотисса (первый) и Кипрско-Печерский (второй). Иконографически они отличаются от изображения Никопеи в ее классическом варианте⁴⁷³. Тем не менее, Н. Кондаков полагал, что всякая «композиция фигуры Богоматери с образом Младенца или самим Младенцем на груди <...> должна быть отнесена к древнему, идущему с VII в., чудотворному образу Божьей Матери Никопеи»⁴⁷⁴. С ним солидарна В. Шандровская, которая вслед за Н. Лихачевым, опираясь на фундаментальное исследование В. Зайбта, предлагает относить название «Никопея» ко всем вариантам — погрудному, поясному, ростовому и трон-

⁴⁷¹ Шалина И. А. Реликвии... С. 307.

⁴⁷² Seibt W. Der Bildtypus der Theotokos Nikopoios. Zur Ikonographie der Gottesmutter-ikone, die 1030/31 in der Blachernenkirche wiederaufgefunden wurde // Byzantina. Thessaloniki, 1985. Vol. 13. S. 551–562; Шандровская В. С. Печати и монеты византийских императоров с изображением Богоматери // ВВ. 1999. Т. 58. С. 196; Степаненко В. П. Военный аспект... С. 217.

⁴⁷³ Степаненко В. П. Богоматерь Никопея... С. 146.

⁴⁷⁴ Кондаков Н. П. Иконография Богоматери... С. 125–126.

ному — иконографического типа Богоматери, держащей перед грудью Христа Эммануила в медальоне или без него⁴⁷⁵. По одной из версий, чудотворная икона Никопеи хранилась в особой часовне Большого дворца⁴⁷⁶, по другой — почиталась во влахернской капелле «Святая Купальня»⁴⁷⁷.

Култ Никопеи имел императорский, а отсюда и общегосударственный характер. Источники сообщают, что в апсиде часовни Агия Сорос Влахернского монастыря, где хранились реликвии одевания Божьей Матери, в первоначальной декорации V в. находилось мозаичное изображение тронной Богоматери с младенцем в окружении членов семьи императора Льва I⁴⁷⁸. Вместе с иконой Спаса икону Никопеи носили перед войсками. Она была эмблемой триумфа византийских войск над врагами. Считалось, что в 626 г. именно чудотворную икону Никопеи и ризу Богородицы с литией обносили вдоль крепостных стен столицы⁴⁷⁹. Образ Никопеи сопровождал императоров в походах, а во время церемониальной процессии его ставили на императорскую колесницу как знак победы над варварами.

В VI в. Никопея как атрибут государственной власти — первая среди иконографических изводов Богоматери, появляется на печатях василевсов. Печать императора Маврикия Тиберия (582–602) представляет Богоматерь в рост, поддерживающей перед грудью младенца руками⁴⁸⁰. На моливдовуле императора Ираклия (610–641) Богородица изображена в рост с младенцем в медальоне, который она поддерживает руками перед грудью⁴⁸¹. На печати императора Константа II (641–668) с сыновьями — ростовое изображение Богоматери с младенцем в медальоне перед грудью. С обеих сторон к ней в молитвенном предстоянии обращены четыре ростовые фигуры особ императорского дома⁴⁸².

Своего расцвета култ Никопеи достиг после победы иконопочитания в правление Македонской династии, что объясняют символической связью этой иконографии с праздником Торжества православия⁴⁸³. Константин Порфирогенет назвал медальон с Эммануилом «непереборным щитом», поскольку Богоматерь, поддерживающая медальон, не только прославляет Христа,

⁴⁷⁵ Шандровская В. С. Печати и монеты... С. 194.

⁴⁷⁶ Кондаков Н. П. Иконография Богоматери... С. 125–126.

⁴⁷⁷ Кондаков Н. П. Иконография Богоматери... С. 102–103; Zervou Tognazzi I. L'iconografia e la «Vita» delle miracolose icone della Theotokos Brefokratoussa: Blachernitissa e Odighitria // Bolletino della Badia Greca di Grottaferrata. N. S., 1986. Vol. 40. P. 274–275; Этингоф О. Е. Образ Богоматери. Очерки византийской иконографии XI–XIII веков. М., 2000. С. 129–130, 150. Прим. 14.

⁴⁷⁸ Шалина И. А. Реликвии... С. 287; Этингоф О. Е. Византийские иконы VI — первой половины XIII века в России. М., 2005. С. 107.

⁴⁷⁹ Шалина И. А. Реликвии... С. 14.

⁴⁸⁰ Лихачев Н. П. Историческое значение итало-греческой живописи. СПб., 1911. С. 71. Табл. 4. № 13.

⁴⁸¹ Лихачев Н. П. Историческое... С. 71. Рис. 141–142. Табл. 4. № 14; Шандровская В. С. Печати и монеты... С. 200.

⁴⁸² Лихачев Н. П. Историческое... С. 5, 72. Рис. 143. Табл. 4. № 15; Шандровская В. С. Печати и монеты... С. 201.

⁴⁸³ Кондаков Н. П. Иконография Богоматери... С. 126, 133.

но и наводит ужас на врагов. Показательно, что на праздник Вознесения в Константинополе прасины произносили славословие: «*Источник жизни Ромеев, Дева, Мать Бога Слова, веди войска одна с коронованными владыками, приемлющими от тебя Чадо, ибо они в тебе получают непреоборимый щит в порфире против всех*»⁴⁸⁴.

В Софии Константинопольской сохранились две мозаики с изображением тронной Никопеи. Одна из них находится в конхе алтарной апсиды (867 г.), другая — в люнете над дверью южного вестибюля (вторая половина X в.) **Ил. 14**, т. е. обе мозаики выполнены в македонскую эпоху⁴⁸⁵. Причем, во втором случае тронной Богородицы с младенцем предостоят императоры Константин и Юстиниан с моделями города и храма св. Софии в руках. Образ Никопеи представлен на печатях и монетах многих представителей Македонского дома. Поясное изображение украшает моливдовулы и монеты императора Константина Порфирогенета и Зои, Василия II Болгаробойцы⁴⁸⁶ **Ил. 12**, гистаменон императриц Зои и Феодоры⁴⁸⁷. **Ил. 13**. Известно, что Василий II не расставался с образом Богородицы во время военных действий, часто держа его в руках и обращаясь к нему⁴⁸⁸. Видимо, это был образ, представленный на его монетах и моливдовулах, — Никопея. Этим же богородичным изображением отмечена императорская печать Никифора III Вотаниата (1078–1081). Исследователи указывают на связь моливдовула с нумизматикой Романа IV Диогена (1068–1071) (солид Романа IV и Евдокии) и Михаила VII Дуки (1071–1078)⁴⁸⁹. Погрудное изображение Никопеи, оформленное грекоязычной строчной надписью, представлено на печати киевского митрополита грека Иоанна II (1077–1089)⁴⁹⁰. Никопея изображена и на печатях патриарха Фотия⁴⁹¹. На всех буллах константинопольских патриархов помещено традиционное изображение Богородицы, чаще всего в полный рост с младенцем на руках⁴⁹².

В 1204 г., во время разграбления крестоносцами константинопольских святынь, чтимый список Никопеи был доставлен в Венецию, где стал объектом государственного культа и получила название «Приносящая победу». Икона принимала участие в публичных процессиях. Ныне, как и прежде, образ почитается в соборе св. Марка. По определению специалистов, икона является

⁴⁸⁴ Цит. по: Кондаков Н. П. Иконография Богородицы... С. 133.

⁴⁸⁵ Лазарев В. Н. История... Текст. С. 71.

⁴⁸⁶ Шандровская В. С. Печати и монеты... С. 203–204.

⁴⁸⁷ Шалина И. А. Реликвии... Ил. 222в.

⁴⁸⁸ Михаил Пселл. Хронография / пер. и прим. Я. Н. Любарского. М., 1978. С. 10, 26.

⁴⁸⁹ Булакова В. Сфрагистичні пам'ятки. Печать митрополита Іоанна із матеріалів Десятинної церкви і проблема атрибуції ранніх митрополичих моливдовулів // Церква Богородиці Десятинна в Києві. До 1000-ліття освячення. Київ, 1996. С. 87–89.

⁴⁹⁰ Булакова В. Сфрагистичні пам'ятки...

⁴⁹¹ Степаненко В. П. Богоматеръ Никопея... С. 146.

⁴⁹² Іоасаф (Василіків), митрополит, Коваль І., Білик О. Перший галицький єпископ Косма — визначний церковний діяч XII століття // Із Києва по всій Русі: зб. матер. наукової богословсько-історичної конференції, присвяченої 1025-літтю Хрещення Київської Русі-України 15 травня 2013 року. Київ, 2013. С. 36.

произведением константинопольских художников конца XI в., т. е., датируется македонским периодом. Ее украшает серебряный оклад с драгоценными камнями и эмалевыми миниатюрами⁴⁹³.

Среди чудес от влахернских богородичных икон наиболее известным было так называемое «обычное» или «пятничное» чудо, происходившее во Влахернах с середины XI в. до 1204 г.⁴⁹⁴. Древнейшим свидетельством этого события является произведение византийского историка Михаила Пселла (1018—ок. 1096) «Слово на чудо, что происходит во Влахернах»⁴⁹⁵. Каждую пятницу в определенный час вечерних молитвословий у алтаря, где был установлен значительный по размерам образ, тяжелая, украшенная многочисленными драгоценными приношениями, киноварная шелковая завеса (*katapetasma*), закрывавшая икону, чудесным образом неожиданно легко поднималась и парила в храмовом пространстве в течение нескольких часов. Чудо воспринималось присутствовавшими как мистическое появление в храме самой Пречистой Девы. Подробное описание чудесного действия оставил Таррагонский аноним: *«Рядом с той базиликой есть другая церковь, маленькая, круглая, облицованная мрамором. <...> В той маленькой церкви есть святая и чтимая, золотая икона Богородицы, держащей Сына, которого Она, благодатная, родила. Эта святая икона каждую неделю творит славное чудо. <...> Я же, не единожды, но много раз видел его собственными глазами, позаботился рассказать о нем по правде, нигде не прибавляя ничего лживого. <...> Нижняя часть этого святого образа Богородицы закрыта завесой, прикрепленной с обеих сторон образа двумя гвоздями. Так видна лишь половина святого образа до пояса, именно грудь и голова. Другая же половина, вниз от пояса, спрятана, как мы уже говорили, шелковой завесой. И вот, в шестой день недели ближе к заходу солнца бывает у вышеупомянутой церкви величайшее стечение народа, мужчин и женщин, а также клириков со священниками. <...> Когда же приближается час, в который должно свершиться то божественное чудо, для созыва народа в церковь бьют в деревянную доску. <...> Итак, когда все собираются в церкви перед святым образом Богородицы, клирики в песнопениях, а миряне в молитвах благоговейно призывают к великим свершениям всемогущего Бога, дабы позволил Он свершиться обычном чуду. <...> Священник, одетый как на богослужении, часто обходит алтарь и святой образ с золотой кадильницей, полной фимиамами. <...> Пока клир поет, а народ молится, завеса, которой прикрыта половина святого образа, силой Божией поднимается вверх, являя ту половину образа, которую прежде скрывала»*⁴⁹⁶. Записи других путешественников и латинские средневековые стихи подтверждают, что на иконе была изображена Богородица с

⁴⁹³ Бельтинг Х. Образ и культ... С. 233—235.

⁴⁹⁴ Patterson-Ševčenko N. Virgin Nicopoios // The Oxford Dictionary of Byzantium. 1991. Vol. 3. P. 2176.

⁴⁹⁵ Michael Psellus. Orationes hagiographicae / Ed. E. A. Fisher. Stuttgart; Leipzig, 1994. P. 295—296.

⁴⁹⁶ Таррагонский аноним... С. 180—181.

младенцем. Михаил Пселл пишет: «*Ради Богоматери покров поднимается таинственно с тем, чтобы она мистически приняла в свое лоно входящую толпу, предоставляя ей новое убежище и непреодолимое прибежище*»⁴⁹⁷.

Среди исследователей нет единого мнения относительно того, какой именно богородичный образ участвовал в «пятничном» чуде, ведь во влахернском храмовом комплексе было несколько почитаемых образов Марии. Некоторые исследователи видят чудотворный образ в иконе типа Умиление, находившейся в базилике⁴⁹⁸. И. Шалина, отмечая вывод В. Грюмеля, согласно которому в чуде с занавесом фигурировала именно Никопея, считает, что это была икона Эпискеписис, поскольку лоно, как убежище, по мнению исследовательницы, более всего ассоциируется с этой иконографией⁴⁹⁹.

Нам кажется наиболее справедливой точка зрения В. Грюмеля. Действительно, в латинском произведении, протограф которого датируют XI в., говорится: «*Греческая икона самой царицы, которая в лоне ее держит славного Иисуса*»⁵⁰⁰. Если к тому же принять во внимание и указание Михаила Пселла на «лоно» и сообщение Таррагонского анонима о том, что Богоматерь «держит сына», то думается, что эти свидетельства прямо указывают на иконографию Никопеи.

Можно констатировать, что константинопольский культ реликвий богородичных одеяний и чудотворных образов-реликвий имел, прежде всего, императорский характер и фактически состоял из ряда смежных культов:

- успенского, в т. ч. ризоположенского и культа «гробных одеяний»;
- культа богородичных святынь;
- культа чудотворных икон-реликвий и др.

Центральными персонажами сакральных перформансов «вторничного» и «пятничного» чуда — феноменов богородичной иерофании, выступали чудотворные константинопольские богородичные иконы-реликвии. Главным персонажем влахернского «пятничного» чуда, по нашему мнению, предположительно был образ Богородицы Никопеи — один из самых почитаемых раритетов в кругу прославленных византийских икон-реликвий.

ЧУДО ОТ БОГОРОДИЧНОЙ РИЗЫ В РЕЛИГИОЗНО-ЦИВИЛИЗАЦИОННОЙ ПАРАДИГМЕ АСКОЛЬДОВА КРЕЩЕНИЯ РУСИ

ПВЛ дает два «начала» Руси. Одно — со славянской миссии Кирилла и Мефодия, другое — с похода Аскольда (Оскольда)⁵⁰¹ и Дира на Константинополь. Значит, для киевского летописца этот поход имел непреходящее зна-

⁴⁹⁷ Цит. по: Шалина И. А. Реликвии... С. 361.

⁴⁹⁸ Zervou Tognazzi I. L'iconografia... P. 274–275; Этингер О. Е. Образ... С. 130.

⁴⁹⁹ Шалина И. А. Реликвии... С. 363–365. Ил. 222 в.

⁵⁰⁰ Цит. по: Шалина И. А. Реликвии... С. 360–364.

⁵⁰¹ ПВЛ дает имя киевского правителя как «Аскольд».

чение. В контексте нашей темы принципиально важным является вопрос о значимости и роли в событиях, связанных с Аскольдовой экспедицией, константинопольской богородичной реликвии, спасшей византийскую столицу от врагов. Чудо от ризы Богородицы инициировало принятие крещения русичами-язычниками.

В современной науке актуализируются дискуссионные вопросы, относящиеся к сообщениям об Аскольдовом крещении Руси. В частности, вновь обсуждается вопрос о месте локализации руси⁵⁰², предпринявшей поход⁵⁰³, о происхождении самого Аскольда, о дате похода и др.

Известно, что во второй половине IX в. в Восточной Европе существовали три объединения восточнославянских племен: Куявия, Славия и Артанія. Куявия — Среднеднепровская Русь, включавшая земли полян, древлян и юго-западной части северян с г. Черниговом. Это государственное образование с центром в Киеве и составляло собственно «изначальную Русь» или «Русь в узком значении слова», выполняющая функцию центробразующего ядра древнерусской государственности⁵⁰⁴. *«Поскольку Аскольд и Дир были киевскими князьями, значит, и поход был осуществлен из Киева, который и был Русью»*⁵⁰⁵; *«поход 860 г., датированный нашей летописью 866 г., был начат из Киева Аскольдом. Крещение Руси при Фотии было крещением Руси Аскольдовой»*⁵⁰⁶.

Относительно происхождения Аскольда существуют две точки зрения. Согласно летописному свидетельству, он является дружинником Рюрика, пришедшим в Киев из Новгорода. А по сообщению польского хрониста Яна Длугоша (XV в.), к версии которого склоняются многие исследователи, Аскольд и Дир происходили из местной славянской династии, основателем которой был князь Кий⁵⁰⁷.

⁵⁰² Название народа дается со строчной буквы в отличие от названия государства.

⁵⁰³ Обзор концепций и литературы см.: *Брайчевський М. Ю.* Утвердження християнства на Русі. Київ, 1988. С. 37–70; *Кузенков П. В.* Поход 860 г. на Константинополь и первое крещение Руси в средневековых письменных источниках // Древнейшие государства Восточной Европы. 2000: Проблемы источниковедения. М., 2003. С. 77–79; *Шуміло С. В.* Християнізаційні впливи на Русі в IX ст. // Християнізаційні впливи в Київській Русі за часів князя Оскольда: 1150 років: матеріали міжнародної наукової конференції 19–20 листопада 2010 року, м. Чернігів. Чернігів; Луцьк, 2011. С. 58–61.

⁵⁰⁴ См., напр.: *Тихомиров М. Н.* Происхождение названий «Русь» и «Русская земля» // СЭ. 1947. Т. 6–7. С. 60–80; *Насонов А. Н.* «Русская земля» и образование территории Древнерусского государства. М., 1951; *Рыбаков Б. А.* Древние Русы // СА. 1953. Т. 17; *Брайчевський М. Ю.* Утвердження...; *Седов В. В.* Славяне: историко-археологическое исследование. М., 2002. С. 293; *Толочко П. П.* Где находилась изначальная «Русь»? // Християнізаційні впливи в Київській Русі за часів князя Оскольда: 1150 років: матеріали міжнародної наукової конференції 19–20 листопада 2010 року, м. Чернігів. Чернігів; Луцьк, 2011. С. 9–17.

⁵⁰⁵ *Толочко П. П.* Где находилась... С. 9.

⁵⁰⁶ *Мавродин В.* Образование древнерусского государства. Л., 1945. С. 218.

⁵⁰⁷ См., напр.: *Шахматов А. А.* Разыскания о древнейших русских летописных сводах. СПб., 1908. С. 322–323; *Тихомиров М. Н.* Русское летописание. М., 1979. С. 55; *Толочко П. П.* Древняя Русь. Киев, 1987. С. 21.

Титул «хакан» («каган»), принятый Аскольдом, был равен императорскому (царскому) и свидетельствовал о мощной властной вертикали и политических амбициях киевского правителя. Религиозно-политическая ситуация в стране, на территории которой постоянно сталкивались разновекторные влияния и интересы, требовала от власти решения главного политического вопроса — принятия монотеистической религии. Выбор веры определял и выбор политического партнера. В этом контексте исторически значимыми внешнеполитическими акциями Аскольда были его походы на Византию и договоры, заключенные с ней⁵⁰⁸.

Относительно количества экспедиций на Константинополь единая точка зрения отсутствует. Отечественные письменные памятники эпохи Аскольда не сохранились до наших дней. ПВЛ сообщает о походах руси на Царьград в царствование императора Михаила III под 852 и 866 гг. Считается, что сообщение об экспедиции летописец позаимствовал из византийских хроник Симеона Логофета⁵⁰⁹ и Продолжателя Георгия Амартола⁵¹⁰. Однако Б. Рыбаковым была выдвинута и обоснована гипотеза, поддержанная и развитая М. Брайчевским, о существовании так называемой «Летописи Аскольда» — хроники, начатой ок. 865—866 гг. и фрагментарно вошедшей в ПВЛ⁵¹¹. Вполне возможно, что сведения об экспедиции были взяты из этого источника.

В византийских хрониках сохранилось недатированное известие о нападении руси на Константинополь во время правления Михаила III. В гомилиях патриарха Фотия, написанных в связи с драматическими событиями, оно датируется 860 г. В отечественной историографии на этой дате настаивал Е. Голубинский. Вопрос был окончательно разрешен в 1894 г. Именно тогда бельгийский ученый Франц Кюмон обнаружил в Париже византийский манускрипт (Брюссельская хроника) с четким указанием даты этого события — 18 июня 860 г. О дерзком нападении русов на Константинополь, привлечшем внимание всей современной этому событию Европы, на протяжении ближайших четырех столетий упоминали византийские и европейские хроники, церковные и государственные деятели⁵¹².

Состав и численность киевского войска точно неизвестны. Флотилия, принявшая участие в походе, состояла согласно русским источникам и данным Брюссельской хроники⁵¹³, из 200 судов, несущих около 8 тысяч человек,

⁵⁰⁸ Брайчевский М. Ю. Утверждения... С. 40—41.

⁵⁰⁹ Кузенков П. В. Поход 860 г... С. 107—122.

⁵¹⁰ Шахматов А. «Повесть временных лет» и ее источники // ТОДРЛ. 1940. Т. 5. С. 9—150.

⁵¹¹ Рыбаков Б. А. Древняя Русь. Сказания. Былины. Летописи. М., 1963. С. 159—173; Брайчевский М. Ю. Утверждения... С. 37—70; Брайчевский М. Ю. Твори. Київ, 2004. Т. 1: Суспільно-політичні рухи в Київській Русі. Історична думка в Київській Русі. С. 92—97.

⁵¹² Поход 860 г. освещен в многочисленных источниках, корпусная публикация которых представлена П. Кузенковым: Кузенков П. В. Поход 860 г.. Историографию вопроса см.: Сахаров А. Н. Дипломатия Древней Руси. IX—первая половина X в. М., 1980. С. 48—81; Кузенков П. В. Поход 860 г... С. 10—13.

⁵¹³ Кузенков П. В. Поход 860 г... С. 156.

а по данным венецианского хрониста — из 350 судов, что увеличивало количество нападавших до 12–14 тысяч человек⁵¹⁴. Давно высказана мысль о том, что вряд ли Киев мог самостоятельно организовать такой грандиозный поход. Скорее всего, в нем принимали участие и другие племена древней Руси⁵¹⁵. Нападение было тщательно подготовлено и Константинополь взят в недельную осаду с моря и суши. Русы разграбили окрестности города, убив и пленив большинство жителей. *«Иде Аскольдъ и Диръ на Греки, и приде въ 14 лето Михаила цесаря. Цесарю же отшедъшию на агаряны, и дошедъшию ему Черное реки, вестъ епархъ посла ему, яко русь идетъ на Цесарьград, и воротися цесарь. Си же внутри Суда вшедъше, много убийства християномъ створиша, и въ двою сту кораблей Цесарьград оступиша»*⁵¹⁶. Императору, отправившемуся с войском в Малую Азию для борьбы с арабами, пришлось спешно возвратиться в столицу, с трудом переправившись через Босфор. Вместе с патриархом Фотием и горожанами он всю ночь молился во Влахернском храме Пресвятой Богородицы. Затем вдоль крепостных стен с литанией обнесли и погрузили в воду драгоценную святыню — богородичную ризу. Вскоре чудесным образом в тихой бухте разразилась страшная буря и разметала киевский флот. Уцелевшие русские суда убралась «въсвосяси» и столица была спасена.

Вопреки свидетельству летописей о неудачном завершении похода, византийские источники ничего не говорят о буре, а сообщают о тяжелом положении в столице, молитвах осажденных и начале мирных переговоров, избавивших город от несчастий. Венецианский хронист Иоанн Диакон (нач. XI в.) утверждает, что нападающие ушли домой «с триумфом»⁵¹⁷. По мнению исследователей, Аскольд и его воеводы убедились в неприступности гигантских городских стен, а император был не в состоянии отбросить вражеский флот. Поэтому начались переговоры, приведшие к заключению договора о «мире и любви».

Осада столицы русами, грабежи и убийства, ими совершенные, привели греков в неподдельный ужас. В одной из гомилий, произнесенной после заключения мирного договора, патриарх Фотий характеризует русь: *«Народ незаметный, народ не бравшийся в расчет, народ, причисляемый к рабам, безвестный, но получивший имя от похода на нас, неприметный, но взошедший на вершину блеска и богатства»*⁵¹⁸. В Окружном послании к восточным архиереям, разосланном в 867 г., Фотий говорит о том, что русы овладели «несмет-

⁵¹⁴ Венецианские хроники: Кузенков П. В. Поход 860 г. на Константинополь и первое крещение Руси в средневековых письменных источниках // Древнейшие государства Восточной Европы. 2000: Проблемы источниковедения. М., 2003. С. 152.

⁵¹⁵ Новосельцев А. П. Древнерусское государство и его международное значение. М., 1965. С. 411–412; Иловайский Д. И. Начало Руси. М., 2006. С. 71, 332; Шуміло С. В. Християнізаційні впливи... С. 58–61.

⁵¹⁶ Повесть временных лет... С. 76.

⁵¹⁷ Венецианские хроники... С. 152.

⁵¹⁸ Фотий, патриарх. Гомилия <IV> вторая: «На нашествие росов» (Г2). П. В. Кузенков. Поход 860 г. на Константинополь и первое крещение Руси в средневековых письменных источ-

ными богатствами». Видимо, Византия выплатила большую дань, благодаря чему Аскольд снял осаду города⁵¹⁹.

Результаты нападения Аскольда на Константинополь засвидетельствовали наличие в Киеве хорошо организованной государственной власти, способной подготовить масштабную военную кампанию и компетентной в вопросе заключения выгодного для Руси дипломатического соглашения. Очевидно, оперативно действовала киевская военная разведка, поскольку русы располагали информацией об отсутствии в византийской столице армии и флота. Возможно, имелись союзные отношения с арабами, скоординировавшими свои антивизантийские действия. События 860 г. продемонстрировали также достаточно высокий уровень хозяйственно-экономического развития Киева, выразившийся в материально-техническом обеспечении грандиозного похода⁵²⁰.

Анализ сведений о договоре между Русью и Византией, сохранившихся в византийских и западных источниках, позволяет прийти к заключению, что важнейшим условием мирного соглашения стало желание Руси, продемонстрировав свою мощь, принять крещение по византийскому образцу, о чем прямо говорит Фотий: *«Но и даже сам ставший для многих предметом многократных толков и всех оставляющий позади в жестокости и кровожадности, тот самый так называемый народ Рос, те самые, кто <...> подняли руки на самую Ромейскую державу! Но однако ныне и они переменили языческую и безбожную веру, в которой пребывали прежде, на чистую и неподдельную религию христиан, сами себя охотно поставив в ряд подданных и гостеприимцев вместо недавнего разбоя и великого дерзновения против нас. И при этом столь воспламенило их страстное влечение и рвение к вере, <...> что приняли они у себя епископа и пастыря и с великим усердием и старанием предаются христианским обрядам»*⁵²¹.

Константин Багрянородный соотносит поход русов на столицу Византии и крещение Руси с царствованием своего деда императора Василия I (867–886), восприемника Михаила III на константинопольском троне, и патриарха Игнатия (867–878) и сообщает об отправке на Русь архиепископа: *«Но и народ росов, неодолимейший и безбожнейший, он, склонив к соглашению обильными подношениями золота, серебра и шелковых одеяний и заключив с ними мирный договор, убедил также приобщиться к спасительному крещению и уговорил принять получившего рукоположение от патриарха Игнатия архиепископа»*. Далее

никах // Древнейшие государства Восточной Европы. 2000: Проблемы источниковедения. М., 2003. С. 57.

⁵¹⁹ Котляр М. Ф. «Иде Аскольдъ и Дирь на греки» // Християнізаційні впливи в Київській Русі за часів князя Оскольда: 1150 років: матеріали міжнародної наукової конференції 19–20 листопада 2010 року, м. Чернігів. Чернігів; Луцьк, 2011. С. 31–35.

⁵²⁰ Сахаров А. Н. 860 год: начало Руси // Християнізаційні впливи в Київській Русі за часів князя Оскольда: 1150 років. Матеріали міжнародної наукової конференції 19–20 листопада 2010 року, м. Чернігів. Чернігів; Луцьк, 2011. С. 20–26.

⁵²¹ Окружное послание. П. В. Кузенков. Поход 860 г. на Константинополь и первое крещение Руси в средневековых письменных источниках // Древнейшие государства Восточной Европы. 2000: Проблемы источниковедения. М., 2003. С. 75.

Константин рассказывает о прибытии архиерея и о чуде, им совершенном. Чтобы убедить сомневающихся язычников принять Христа, он вынужден был, помолившись, бросить в огонь Евангелие, которое осталось нетронутым и неповрежденным⁵²².

В отечественных памятниках сведения о крещении Руси константинопольским архиереем при Аскольде содержатся в Никоновской летописи под 876 г., а также в источниках XVII в. — Густынской летописи и Киевском Синописе. Об учреждении в Киеве митрополии при Фотии говорится в преамбуле Устава, данного Владимиром Десятинной церкви — древнейшего государственно-правового документа, сохранившегося в редакции конца XII в.⁵²³ В большинстве списков называется имя первого митрополита — Михаил. Интересен и тот факт, что проложное житие св. княгини Ольги, дошедшее до нас в списке XIII в., утверждает, будто она была крещена патриархом Фотием. Таким образом, житие Ольги также оказывается одним из первых русских памятников, где, пусть и с неверной атрибуцией, упоминается о крещении в IX в.⁵²⁴

Следует отметить, что проблема принятия христианства русами была актуальна задолго до крещения Руси князем Владимиром. Не исключено, что первым шагом в этом направлении было посольство русов («хакана народа Рос») в 838/839 гг. в Византию к императору Феофилу, откуда оно отправилось к императору Священной Римской империи Людовику Благочестивому, о чем сообщают Бертинские анналы⁵²⁵. Н. Карамзин высказал предположение, поддерживаемое рядом современных исследователей, о поэтапном крещении Руси при Фотии и Игнатии⁵²⁶.

Возможно в сообщениях Фотия и Константина говорится об одном и том же событии. И Фотий, и Константин Багрянородный свидетельствуют, что к русам был отправлен епископ, крестивший их. Таким образом, речь идет об официальном лице, наделенном патриархией определенными правами. Это означало, что Русь получила собственную церковную структуру и посланный

⁵²² *Константин VII Багрянородный*. «Жизнеописание императора Василия I». П. В. Кузенков. Поход 860 г. на Константинополь и первое крещение Руси в средневековых письменных источниках // Древнейшие государства Восточной Европы. 2000: Проблемы источниковедения. М., 2003. С. 126–127.

⁵²³ Устав князя Владимира о десятинах, судах и людях церковных // Шапов Я. Н. Древнерусские княжеские уставы XI–XV вв. М., 1976.

⁵²⁴ *Милютенко Н. И.* Святой равноапостольный князь Владимир и крещение Руси. Древнейшие письменные источники. СПб., 2008. С. 213.

⁵²⁵ *Свердлов М. Б.* Латиноязычные источники по истории Древней Руси: Германия. М.; Л., 1989. Вып. 1: IX — первая половина XII в. С. 9–11; Древняя Русь в свете зарубежных источников: учебное пособие для студентов вузов / Бибииков М. В., Глазырина Г. В., Джаксон Т. Н. и др.; под ред. Е. А. Мельниковой. М., 2000. С. 288–289.

⁵²⁶ *Карамзин Н. М.* История России с древнейших времен: в 6 кн. М., 1993. Кн. 1. С. 64–65; *Кузенков П. В.* Поход 860 г... С. 128; *Цветков С. В.* Поход русов на Константинополь в 860 году и проблема «выбора веры» // Християнізаційні впливи в Київській Русі за часів князя Оскольда: 1150 років. Матеріали міжнародної наукової конференції 19–20 листопада 2010 року, м. Чернігів. Чернігів; Луцьк, 2011. С. 51–53.

из Константинополя пастырь выполнял функции архиепископа новообразованной кафедры⁵²⁷. С. Иванов полагает, что посольство на Русь ездило при императоре Михаиле III, но позднее заслуги этого императора были приписаны его преемнику Василию I⁵²⁸.

Прибытие архиепископа для миссионерской деятельности и создание церковной институции в Киеве предполагало и крещение властной элиты во главе с архонтом⁵²⁹. Крещение Аскольда как правителя государства и его репрезентанта на международном уровне означало (пусть формально) христианизацию всей Аскольдовой Руси. Последующее крещение социальной элиты, а затем создание киевской митрополии, вошедшей в ареал византийского влияния, свидетельствовало о политическом и дипломатическом признании молодого Киевского государства. Учитывая всю информацию, содержащуюся в русских, византийских и европейских документах, в современной историографии поход 860 г. определяют как эпохальное историческое событие, обозначившее «начало Русской земли»⁵³⁰.

С Аскольдовым крещением Руси связано первое знакомство киеворусичей с чудом от константинопольской богородичной реликвии, почитавшейся как палладий византийской столицы, защищающий ее от набегов варваров. По мнению летописца, именно чудо от богородичной ризы и привело к гибели киевской флотилии: *«Цесарь же одва в городъ вниде, и с патриархом Фотиемъ къ сущий церкви святей Богородици Влахерни всю ночь молитву створиша, такоже божественную ризу святыя Богородица с песьнеми изнесше, в реку омочиша. Тишине сущи и морю укротившюся, абже буря с ветромъ воста, и волнамъ великымъ вставшимъ засобъ, и безъбожныхъ руси корабля смяте, и къ берегу приверже, и изби я, яко малу ихъ от таковыя беды избыти и въсвояси възвратишася»*⁵³¹.

⁵²⁷ Лозинський К., протоієрей. Аскольдове хрещення Русі // ТКДА. 2012. № 9. С. 47.

⁵²⁸ Иванов С. А. Византийское миссионерство... С. 170.

⁵²⁹ Архонт (архонтиса) — греческий титул, применяемый к высшим должностным лицам в Византийской империи и иноземным правителям.

⁵³⁰ Необходимо отметить еще один важный дискуссионный вопрос аскольдовой тематики. На рубеже XIX–XX вв. академик В. Ламанский (1833–1914) выдвинул гипотезу о связи деятельности славянских апостолов с Аскольдовым крещением Руси. Тщательно проанализировав источники, сообщающие о кирилло-мефодиевской миссии (Паннонское житие св. Константина Философа) и крещении Руси (ПВЛ), он выдвинул концепцию, согласно которой «хазарская миссия» славянских первоучителей была не чем иным как крещением Руси при патриархе Фотии, а первыми архипастырями были Кирилл и Мефодий [Ламанский В. И. Славянское Житие св. Кирилла как религиозно-эпическое произведение и как исторический источник: Критические заметки. Пг., 1915]. Теорию В. Ламанского поддержали такие известные историки, как А. Карташев [Карташев А. В. Очерки истории русской церкви: в 2 т. М., 1992. Т. 1. С. 70–87] и М. Брайчевский, приобщивший к анализу событий большое количество источников [Брайчевский М. Ю. Утверждения... С. 37–110]. Указанная проблема породила сокрушительную критику и значительную историографию, внимательный обзор которой дал, в частности, Г. Подскальски [Подскальски Г. Христианство... С. 23–24]. В последние годы эта тема вновь актуализируется, вызывая к жизни полярную аргументацию. Для нас вопрос, были ли солунские братья с проповедью в Киеве, остается открытым.

⁵³¹ Повесть временных лет... С. 76.

О том же свидетельствует патриарх Фотий в гомилии, посвященной счастливому для греков завершению осады города: *«Возложив упование на Матерь Слова и Бога нашего <...> и пронося ее облачение, дабы отбросить осаждающих и охранить осажденных, я и весь город со мною усердно предавались мольбам о помощи и творили молебн. <...> И помиловал Господь достояние свое. <...> Истинно, облачение Матери Божьей — это пресвятое одеяние! Оно окружило стены — и по неизреченному слову враги показали спины. <...> Как только облачение Девы обошло стены, варвары, отказавшись от осады, снялись с лагеря»*⁵³². Автор Брюссельской хроники сообщает, что росы были сокрушительно побеждены *«ходатайствами Всехвальной Богородицы»*⁵³³.

Так состоялось первое масштабное знакомство русичей с византийским культом Богоматери и ее апотропическими реликвиями. Вмешательство Девы Марии, оказавшей божественное покровительство грекам-христианам, породило смертельную для язычников «бурю с ветром», ведь воздушная стихия, по средневековым представлениям, находилась в особой власти Богоматери⁵³⁴. Результаты похода 860 г. стимулировали зарождение государственного богородичного патроната в Киеве. Создание киевской митрополии предусматривало становление церковной институции со всеми ее составляющими: катехизацией и крещением населения, внедрением византийской литургической традиции, строительством храмов и т. д., что и должно было происходить в течение двадцати лет правления Аскольда после похода 860 г. Личное крещение русичей с нареканием их христианскими именами приобщало неопитов к почитанию культов святых и их реликвий, что, в свою очередь, требовало средств личного благочестия: нательных крестов, семейных мощниц и пр. Возведение церквей, обеспечение литургических потребностей предполагало наличие корпуса святых мощей, которые первоначально должны были прибыть в Киев в реликвариях греческого архиерея и членов его свиты. К сожалению, сведения о них не сохранились. Видимо, после гибели Аскольда большинство христианских реликвий было уничтожено.

Кратковременное Аскольдово крещение Руси не решило проблему кардинального изменения мировоззренческой парадигмы, но положило начало культурным трансформациям в древнерусском обществе. Однако завоевание новгородским конунгом Олегом Киева и приход к власти династии Рюрика привели к ликвидации христианства как государственной религии. Крещение в 60-е годы X в. киевской княгини Ольги, первой христианки в династии Рюриковичей, не принесло реальных результатов. Эти события не стали поворотными в истории государства. И только личное крещение князя Владимира Святославича, и предпринятая им масштабная христианизация Руси, завершили сложный длительный процесс ее крещения, изменив ландшафт киеворусской культуры.

⁵³² *Фотий, патриарх*. Гомилия <IV>...

⁵³³ Кузенков П. В. Поход 860 г.... С. 156.

⁵³⁴ Лихачев Д. С. Градозащитная семантика Успенских храмов на Руси // Успенский собор Московского Кремля. Материалы и исследования. М., 1985. С. 18–19.

Раздел 2

КИЕВСКИЕ ПАТРОНАЛЬНЫЕ КУЛЬТЫ ОБЩЕГОСУДАРСТВЕННОГО ЗНАЧЕНИЯ

Киев, провозглашенный варягом Олегом «матерью городов русских» (882), после крещения киевлян князем Владимиром обрел значение сакрального христианского центра, «второго» или «нового» Иерусалима. Коммуникация Иерусалим — Киев отразилась в книжной и фольклорной традициях и нашла воплощение в «градостроительной иконографии»⁵³⁵, составленной и продуманной христианизаторами государства — Владимиром Великим и Анной Порфирородной⁵³⁶ и их ближайшим окружением в русле программы «*Translatio Hierosolimi*». Создание сакрального архитектурно-художественного облика столицы Руси опиралось на осмысление христианского города как земной иконы «Небесного Иерусалима»⁵³⁷, Священного града и это вполне соответствовало статусу Киева в сознании «новых людей» — новокрещенных русичей. Градостроительный замысел был реализован культуротворческой деятельностью крестителей Руси, а затем Ярослава Владимировича и его преемников. За несколько десятилетий на киевской земле был создан пространственный образ «Нового Иерусалима» с ведущими духовными и церковно-политическими центрами — Десятин-

⁵³⁵ Термин принадлежит Вл. Седову: *Седов Вл. В.* Новый Иерусалим... С. 550.

⁵³⁶ Порфирорóдный (багрянородный), порфирородная (багрянородная) — эпитет, относившийся к детям византийских императоров и означавший, что они родились во время правления их родителей. Для рожиц-императриц предназначалось особое здание императорского дворца — «Порфира», пол которого был выложен мрамором, а стены облицованы порфиром — камнем характерного багряного цвета, считавшегося драгоценным. Камень порфир использовался для тронов и императорских саркофагов. Императоры, желающие подчеркнуть законность своего восхождения на престол, добавляли эпитет «Багрянородный» к своему имени как титул, означающий, что они родились в семье правящего императора, и потому их легитимность вне сомнений. «Порфирородный» обладал правами, которые если не юридически, то в силу обычая, давали ему ряд преференций. За последние 200 лет существования империи на престол всходили лишь двое непорфирородных. О том, как византийцы относились к рожденным в порфире, свидетельствует император Михаил VII Дука (1071–1078): «*Тех, кто родились таким образом, наши римляне называют порфирородными царями, а те, кто получили такое название, считают его чем-то божественным*» [Васильевский В. Г. Два письма византийского императора Михаила VII Дуки к Всеволоду Ярославичу // Васильевский В. Г. Труды. СПб., 1909. Т. 2, вып. 1. С. 13].

⁵³⁷ *Кримський С.* Культурні архетипи Києва // Київські обрії: історико-філософські нариси. Київ, 1997. С. 4–13. *Крымский С., Павленко Ю.* Софийная основа... С. 23.

ной церковью, Софийским собором, Золотыми воротами, Киево-Печерским монастырем⁵³⁸.

Мемориальные комплексы Десятинной церкви, осмысливаемой, по аналогии с библейской Скинией, как «предтеча», предшествовавшая Храму, и Софии Киевской, вобравшей в себя идею Храма⁵³⁹, стали местом формирования первых государственных патрональных культов — Пресвятой Богородицы, святителей Климента Римского и Николая Мирликийского, воплощавших функцию небесного покровительства городу, государству и его жителям. Формирование святокультового комплекса, включавшего, прежде всего, пантеон патрональных святых вселенского значения и их реликвий, являлось актуальным направлением в деле становления киевской христианской субцивилизации.

⁵³⁸ Иеротопический анализ сакрального пространства новообращенного Киева см.: *Нікітенко Мар'яна*. Святі гори Київські: побудова сакрального простору ранньохристиянського Києва (кінець X — початок XII ст.). Київ, 2013.

⁵³⁹ *Демчук Р.* Українська ідентичність у модусі міфологем. Київ, 2014. С. 100–102.

Глава четвертая

МАРИОЛОГИЧЕСКИЙ КОНТЕНТ КИЕВСКОГО ХРИСТИАНСТВА

*Се церковь, се дверь, се гора Божия святая.
Се жезль и сосуд златый, се источник печатленъ,
Се рай святой новому Адаму, се престол страшенъ,
Се Мати Божия Пречистая, и заступница нам.
Тя величаем⁵⁴⁰.*

Мариологическое наполнение киевского христианства нашло отражение в многочисленных литературных памятниках, фольклорно-эпических произведениях, изобразительном искусстве, храмостроительстве, а позже в богословских и научных исследованиях.

В общих чертах нам кажется справедливой концепция, принадлежащая немецкому теологу Т. Шипфлингеру и предполагающая возможность различных смысловых измерений универсального образа Богоматери, например: сверхприродно-небесного, софийного, природночеловеческого⁵⁴¹. Мы попробуем предложить свое видение этой темы, отметив сразу некоторую ее условность и невозможность жесткой дифференциации всех сторон древнекиевского богородичного культа.

«Сверхприродно-небесная» грань восходит к византийскому императорскому почитанию Марии как Царицы небесной, что воплотилось, прежде всего, в ритуалах и святынях Влахернского богородичного мемориала. Эта сторона культа состоит, в свою очередь, из двух ключевых взаимосвязанных, аристократических сакральных комплексов — патронального и успенского, вобравшего культ реликвий. Одним из аспектов «сверхприродно-небесной» грани богородичного культа является оборонно-градозащитная миссия Богоматери.

«Софийная» сторона воплощена в софиологичности Богородицы. Она — Премудрость Божья. По мысли Т. Шипфлингера, софийное достоинство Девы Марии богословски обосновано в ветхозаветных книгах Премудрости, литургически — в чтениях этих текстов на богородичные праздники⁵⁴².

«Природночеловеческий» аспект опирается на общехристианское почитание Богоматери как Молитвенницы, Заступницы перед Богом за весь род христианский.

⁵⁴⁰ Кирилла мниха канон и стихиры на память преподобной княгини Ольги, бабы Владимира. Н. К. Никольский. Материалы для истории древнерусской духовной письменности // СОРЯС. СПб., 1907. Т. 82, № 4. С. 94.

⁵⁴¹ Шипфлингер Т. София-Мария. Целостный образ творения. М., 1993. С. 395–396.

⁵⁴² Шипфлингер Т. София-Мария... С. 395.

БОГОРОДИЧНЫЕ ОБРАЗЫ-РЕЛИКВИИ В «КИЕВСКИХ ВЛАХЕРНАХ»

В историографии превалирует точка зрения, что появление влахернского культа в Киеве соотносится исключительно с печерско-успенской богородичной традицией⁵⁴³. Однако есть все основания полагать, что становление и оформление государственного патроната Богоматери инициировала княжеская чета крестителей Руси — Владимир и Анна, свидетельством чего является посвящение Деве Марии каменного первохрама в Киеве и основание русского Богородичного монастыря Ксилургу на Афоне⁵⁴⁴.

Мы убеждены, что инициатором влахернского богородичного культа в Киеве была княгиня Анна⁵⁴⁵ и ее придворное окружение. Ведь именно в царствование Македонской династии влахернский культ в Византии получил наибольшее развитие, а богородичные святилища обновлялись и расширялись. Так, императору Льву VI Мудрому, прадеду Анны, адресуют Слово на Благовещение, где Богородица именуется императрицей, которой царь обязан своим царством⁵⁴⁶. Та же мысль воплощена в труде деда Анны, императора Константина Багрянородного. Брат Анны, император Василий II возвел во Влахернах новую, богато украшенную ротонду-часовню Святой Купели, а на его монетах, равно как и на царских регалиях других представителей Македонского дома, был помещен образ Богоматери.

Исследователями неоднократно отмечалась сакральная связь киевского первохрама — собора Пресвятой Богородицы (церковь Богородицы Десятиной), освященного в 996 г. с константинопольскими Влахернами. Известно, что влахернский богородичный культ оказал огромное влияние на развитие богородичной семантики, как в самой Византии, так и в странах «византийского содружества». Феодор Синкелл в своем Слове утверждает, что во многих городах возводились богородичные храмы с названием «Влахерны»: *«Как будто Богородица особенно радуется имени Влахерн»*⁵⁴⁷. Храм Богородицы Влахернской был возведен и в Херсонесе за городскими стенами на территории некрополя. Он славился богатыми украшениями и, очевидно, там хранились списки почитаемых влахернских образов. В этой церкви размещался меморий

⁵⁴³ См., напр.: Айналов Д. В. Мемории... С. 23; Кондаков Н. П. Иконография Богоматери... С. 96–99; 338–339; Милыева Л. Новый памятник галицкой живописи XIII в. // СА. 1965. № 3. С. 256; Александров А. Об установлении праздника Покрова Пресвятой Богородицы в Русской Церкви // ЖМП. 1983. № 11. С. 71.

⁵⁴⁴ Русский монастырь св. великомученика и целителя Пантелеимона на Святой горе Афонской. М., 1886. С. 4–6; Zubov D. В. Дороссиконовский период. История Святой Горы до 989 г. // Русский Афон XIX–XX веков. Т. 4: История Русского Свято-Пантелеимонова монастыря на Афоне с древнейших времен до 1735 года. Святая Гора Афон, 2015. С. 76.

⁵⁴⁵ Ср.: Poppe A. The Building of the Church of St. Sophia in Kiev // Journal of Medieval History. Amsterdam, 1981. Vol. 8. P. 26. Гордієнко Д. С. Присвята Десятинної церкви в Києві в контексті культури середньовічної України // СЧ. 2015. Вип. 7. С. 215–223.

⁵⁴⁶ Лазарев В. Н. История... Текст. С. 73; Никитенко Н., Корниенко В. Собор святых Софии Киевской. Киев, 2014. С. 203.

⁵⁴⁷ Лопарев Хр. Старое свидетельство... С. 589.

святого Мартина папы римского, сосланного в Херсонес и там скончавшегося. По одной из версий, именно в этом храме приняли крещение дружинники князя Владимира⁵⁴⁸. Н. Кондаков справедливо считал, что «перенесение почитания» влахернских святынь в Киев могло происходить «из самой Византии, а также с Балканского полуострова и через Херсон»⁵⁴⁹. Д. Айналов видел преемственную связь Десятинного мемориала с церковью Богородицы Влахернской в Корсуни, а через нее с константинопольским Влахернским храмом⁵⁵⁰. Стало традицией ассоциативно переносить на Десятинную церковь предполагаемое посвящение Влахернского святилища Успению Богородицы⁵⁵¹. Высказаны и другие предположения: церковь освящена в честь Благовещения⁵⁵², в честь Влахернской Богородицы⁵⁵³, в честь Положения ризы Богородицы во Влахернах⁵⁵⁴ и др. Однако давно отмечено, что в Византии богородичные храмы часто посвящались непосредственно Богородице. Многие исследователи, опираясь на константинопольскую практику, утверждают, что собор был посвящен Богородице как патронессе Киева, а не какому-либо богородичному празднику⁵⁵⁵. Это мнение подтверждается источниками данными. Так, Афанасий Кальнофойский в Тератургиме, написанной на польском языке (1638 г.), называет храм церковью «*Найсвятішої діви Десятинна*»⁵⁵⁶. Укажем на свидетельства древних авторов — Илариона: «*И церковь созда камену во имя пресвятыя Богородица*»⁵⁵⁷ и Нестора: «*Сзда Владимиръ церковь Святую Богородицю, Владычицю нашу Богородицю в Києве*»⁵⁵⁸. Да и в торжественной благодарственной молитве, произнесенной при освящении Десятинного храма в 996 г., сам князь говорит о том, что создал церковь во имя Богородицы: «*Господи Боже! Призри с небеси и виждь. Посети винограда своего. И сверши, яже насади десница твоя, люди сия новыя, имже обратилъ еси сердца в разумъ, по-*

⁵⁴⁸ Шестаков С. Очерки... С. 134–135; Айналов Д. В. Мемории... С. 20–22.

⁵⁴⁹ Кондаков Н. П. Иконография Богородицы... С. 101.

⁵⁵⁰ Айналов Д. В. Мемории... С. 17–24.

⁵⁵¹ Дмитриевский А. А. Древнейшие... С. 313. Айналов Д. В. Мемории... С. 17–24; Карабинов И. «Наместная» икона... С. 111–113; Ильин М. А. О наименовании... С. 266–268; Болховітінов Євгеній, митрополит. Вибрані праці... С. 41–42. Прим. 18.

⁵⁵² Кримський С. Під сигнатурою... С. 516.

⁵⁵³ Пуцко В. Г. Произведения искусства — реликвии Древнего Киева // *Russia mediaevalis*. München, 1987. Т. VI. С. 138–139.

⁵⁵⁴ Кабанець Є. П. Походження успенської топоніміки Києво-Печерського монастиря // ЛА. 1999. Вип. 1. С. 56, 59.

⁵⁵⁵ Porpe A. The Building... Р. 26–27; Комеч А. Архитектура конца X — середины XI в. // История русского искусства. М., 2007. Т. 1. С. 127; Коренюк В. Монументальне малярство // Історія українського мистецтва: у 5 т. Київ, 2010. Т. 2. С. 577; Гордієнко Д. С. Присвята... С. 215–225.

⁵⁵⁶ Кальнофойський Атанасій. Тератургима, або Чуда (Київ, 1638) / перекл. В. Шевчук, В. Литвинов // Хроніка 2000. Київ, 1997. Вип. 17–18. С. 41.

⁵⁵⁷ Слово о законе и благодати митрополита Киевского Илариона / подг. А. М. Молдован // БЛДР. СПб., 1997. Т. 1: XI–XII века. С. 318.

⁵⁵⁸ Чтение о житии и погублении блаженных страстотерпцев Бориса и Глеба // Святые князья-мученики Борис и Глеб / исследование и подготовка текстов Н. И. Милютенко. СПб., 2006. С. 362.

знати тебе, истиннаго Бога. И призри на церковь сию, юже создахъ, недостойный рабъ твой, во имя рожьшая ти матери и приснодевья Марья Богородица»⁵⁵⁹. Вместе с тем, как отмечает А. Назаренко⁵⁶⁰, остается открытым вопрос — так на какой же из дней богородичных памятей приходился престольный праздник? Учитывая влахернский формат, можно предположить, что на Успение. Однако название «Успенская» за Десятинной церковью не закрепилось и не было известно в народе. Возможно, одинаково торжественно отмечались несколько богородичных праздников, почему и сам собор был известен как церковь Пресвятой Богородицы Десятинной.

Десятинный мемориал являлся для новообращенного Киева тем, чем Влахерны для Константинополя. В декорационной программе и ритуалах храм «мог одним из первых отразить культ влахернских святынь»⁵⁶¹, отмеченный уже в ранних литургических текстах: «Гди Исе Хсте, прими жьртвоу сию в чсть въ славоу стья Бца, благовещение, ржство, въведение въ стая стых, положение ризе, пояса и чстьнаго ея оупения. и всех ея празкъ»⁵⁶².

Д. Айналов первым высказал предположение, поддержанное многими учеными, что текст летописной молитвы князя Владимира указывает на ключевые образы декорационной программы: Христос Пантократор в центральном куполе и акафистный образ Богородицы Нерушимой стены, персонифицированный в иконографическом изводе Оранты в алтарной апсиде. Система росписей Десятинного храма, гипотетически реконструируемая учеными, опирающимися на косвенные данные, перекликается с декорационной программой Влахернского святилища и иконографической моделью Фаросской церкви и, таким образом, восходит к константинопольским образцам⁵⁶³. Иконописная программа Десятинной церкви стала образцом для древнерусских храмовых росписей.

Исследователи предполагают, что не дошедшие до нас ранние киевские композиции Десятинного мемориала, посвященные почитанию влахернских реликвий, воспроизводит роспись собора Рождества Богородицы Снеготорского монастыря в Пскове (1313). Среди сюжетов — сцена получения апосто-

⁵⁵⁹ Повесть временных лет... С. 168.

⁵⁶⁰ Назаренко А. В. Древняя Русь и славяне (Древнейшие государства Восточной Европы, 2007 год). М., 2009. С. 201–202.

⁵⁶¹ Шалина И. А. Реликвии... С. 314; ср.: Пуцко В. Г. Произведения искусства... С. 142–146.

⁵⁶² Муретов С. Д. Последование проскомидии, Великого входа и причащения в славяно-русских служебниках XI–XIV вв. М., 1897. С. 8.

⁵⁶³ Айналов Д. В. К вопросу о строительной деятельности св. Владимира // Сборник в память святого равноапостольного князя Владимира. Пг., 1917. С. 28; Айналов Д. В. История древнерусского искусства. Киев — Царьград — Херсонес // ИТУАК. Симферополь, 1920. № 57. С. 221; см. также: Лазарев В. Н. Древнерусские мозаики и фрески XI–XV вв. М., 1973. С. 21; Пуцко В. Г. Произведения искусства... С. 136; Колпакова Г. С. Искусство Древней Руси: домонгольский период. СПб., 2007. С. 87; Попова О. С., Сарабянов В. Д. Живопись конца X — середины XII века // История русского искусства: в 22 т. М., 2007. Т. 1: Искусство Киевской Руси IX — первая четверть XII века. М., 2007. С. 184–185; Шалина И. А. Реликвии...; Самойлова Т. В. Путь в Святую Землю... С. 651–652.

лом Фомой пояса из рук Богородицы⁵⁶⁴, поскольку славянские тексты в чтениях на Успение (сохранились в списках XVI в.) связывают реликвию пояса Богородицы с именем апостола Фомы: «По преставлении святыя Богородица Фома апостол отста и по трех днех прииде имый пояс Пречистыя Богородица. Егда, рече Фома, восхищен бых от Индия на облацех и виде Святую Богородицу грядущу в вратах небесных со множеством ангел и даст ми пояс свой. Целоваша апостол пояс и обретоша во гробе погребальная»⁵⁶⁵.

Из Устава Владимира, составленного в связи с освящением Десятинного мемориала, известно, что в числе пожалований Анны Десятинной церкви были иконы. И, безусловно, прежде всего, это были списки прославленных влахернских чудотворных образов-реликвий: Эпискепис, Оранты, Одигитрии, Никопеи, Агиосоритиссы⁵⁶⁶. Кроме того, реплики этих образов могли быть и среди корсунских «трофеев». Все они вошли в иконографическую декорацию первохрама, который после окончания строительства был украшен иконами⁵⁶⁷, и известны по древнекиевским произведениям мелкой пластики.

Ко времени создания киевского мемориала в Византии сформировалась классическая система храмовой стенописи, обязательным элементом которой был темплон (алтарная ограда) с несколькими рядами икон и позднее трансформировавшийся в иконостас⁵⁶⁸. Чудотворная или особо чтимая икона могла быть «храмовым», т. е. «наместным» образом (о «наместных» образах в одном из киевских храмов впервые сообщается в Киево-Печерском патерике). По названию образа «наместный» можно предположить, что он имел свое собственное отдельное место, видимо, в обособленно стоящем киоте, поскольку в XI–XIII вв., судя по древнерусским письменным источникам, эти иконы не входили в состав алтарной преграды. «Устав Студийский церковный и монастырский» конца XII или начала XIII в. упоминает об иконах, стоящих на тябле над алтарем, а также о «дольних» (нижних) иконах в храме. Предположительно эти иконы размещались в алтаре, в предалтарном пространстве храма и в пристенных киотах. Среди них были и иконы «наместные»⁵⁶⁹. «Местные» и «наместные», то есть «храмовые» иконы сначала выставлялись в отдельных киотах позади или впереди «преграды» и только в более позднее время размещались на ней⁵⁷⁰. Считают, что древние алтар-

⁵⁶⁴ Шалина И. А. Реликвии... С. 314–315.

⁵⁶⁵ Кирпичников А. И. Успение Богородицы... С. 215.

⁵⁶⁶ Ср.: Шалина И. А. Реликвии... С. 314.

⁵⁶⁷ Повесть временных лет... С. 166.

⁵⁶⁸ Лазарев В. Н. Система живописной декорации византийского храма // Лазарев В. Н. Византийская живопись. М., 1971. С. 110–136; Пуцко В. Иконопис // Історія українського мистецтва: у 5 т. Київ, 2010. Т. 2. С. 657–658.

⁵⁶⁹ Стерлигова И. А. Драгоценное убранство алтарей древнерусских храмов XI–XIII веков (по данным письменных источников) // Иконостас: происхождение — развитие — символика / ред.-сост. А. М. Лидов. М., 2000. С. 363, 373.

⁵⁷⁰ Голубинский Е. Е. История алтарной преграды или иконостаса в православных церквах // Православное обозрение. М., 1872. Ноябрь. С. 585–586.

ные преграды закрываются иконами и становятся «глухими» не ранее конца XII в., а ранее роль чтимых иконных образов могли выполнять фресковые изображения (по определению Э. Смирновой «фресковые иконы») на алтарных столбах, к которым примыкала алтарная преграда⁵⁷¹.

Каким был «местный образ» Десятинного мемориала, неизвестно. Думается, что в сакральном пространстве монументального собора богородичный чудотворный образ был не единственным. Трудно представить этот храм без богородичных икон, прославившихся чудотворениями. Иконография соименной чудотворной иконы (икон?) должна была соответствовать знаменитому константинопольскому (влахернскому) образцу.

В мифологии Десятинной церкви чудотворным богородичным иконам-реликвиям принадлежит особое место. Исходя из дошедших до нас преданий, полагаем, что одним из них был список наиболее прославленной богородичной иконы византийского мира чудотворной константинопольской иконы Богородицы Одигитрии, происходящей из монастыря Одигон. Чудодейственный образ был хорошо известен в Киеве, о чем свидетельствуют многочисленные памятники мелкой пластики, прежде всего, рельефные энколпионы⁵⁷².

Известна древняя легенда, запечатлевшая, по-видимому, определенные реалии. Она сообщает о том, что в церкви, стоявшей на месте Десятинной в XIII–XV вв., хранилась чудотворная икона Богородицы, привезенная, по преданию, князем Владимиром из Херсонеса. В 1500 г., после очередного разграбления Киева татарами, икона чудесным образом оказалась в Минске, где почиталась как чудотворная. Начиная с XVII в., она хранилась в кафедральном Петропавловском соборе, а в настоящее время находится в Свято-Духовом кафедральном соборе Минска. По иконографическому типу это нижепоясной образ Одигитрии с младенцем на левой руке. Согласно рентгенографическому исследованию, икона написана намного ранее XVI в.⁵⁷³.

Еще одна легенда связывает с Десятинной церковью Ченстоховскую икону Божьей Матери, носящую титул «Королева польской короны» и представ-

⁵⁷¹ Смирнова Э. С. Иконы XI в. из Софийского собора в Новгороде и проблема алтарной преграды // Иконостас: происхождение — развитие — символика / ред.-сост. А. М. Лидов. М., 2000. С. 272; Никитенко Н., Корниенко В. Собор святых... С. 198–199.

⁵⁷² Антонова В. И. Древнерусское искусство в собрании Павла Корина. М., 1966. С. 147; Зоценко В. Н. Об одном типе древнерусских энколпионов // Древности Среднего Поднепровья. Киев, 1981. С. 121. Пуцко В. Г. Произведения искусства... С. 153; Савицкий В. М. Христианские энколпионы X–XIII ст. у збірці Волинського краєзнавчого музею // МЧ. 2010. Київ, 2011. С. 301.

⁵⁷³ Петров Н. И. Из путешествия в северо-западный край // КС. 1869. Февраль. VIII. Документы, известия и заметки. С. 469; Петров Н. И. Историко-топографические очерки древнего Киева. Киев, 1897. С. 258; Освящение Минского кафедрального Петропавловского собора // Церковные ведомости. 1897. № 10. Известия и заметки. С. 369; Минская икона Божьей Матери [Электронный ресурс]. Режим доступа: https://ru.wikipedia.org/wiki/%D0%9C%D0%B8%D0%BD%D1%81%D0%BA%D0%B0%D1%8F_%D0%B8%D0%BA%D0%BE%D0%BD%D0%B0_%D0%91%D0%BE%D0%B6%D0%B8%D0%B5%D0%B9_%D0%9C%D0%B0%D1%82%D0%B5%D1%80%D0%B8

ляющую собой поясной тип Одигитрии с младенцем на левой руке. Ввиду крайне темного оттенка лика Богородицы, образ известен также под названием «Черная Мадонна». Предание относит его к богородичным иконам, написанным евангелистом Лукой. Около 326 г., во время паломничества святой Елены в Иерусалим и обретения ею креста Господнего, императрица получила в дар от местных христиан этот чудотворный образ. Далее, по одной из версий, икона прибыла в Киев в составе сакрального приданого порфирородной Анны и была размещена в Десятинном храме. Со временем образ оказался у галицкого князя Льва Даниловича (ок. 1125—1130), основателя г. Львова, который поместил ее в Бельзском замке. Этой иконе приписывают чудесное спасения города Бельза от татарского завоевания. В 1382 г. наместник Галичины князь Владислав Опольский перенес икону в основанный им Ясногорский монастырь в Ченстохове, где она доныне почитается как одна из главных святынь Польши. В XV в., в связи с полным разрушением живописного слоя иконы, образ был заново написан на прежней доске. Новый образ в основной своей схеме воспроизводил иконографический тип утраченного изображения. В 1813 г. в ходе наполеоновских войн Ченстоховская крепость была оккупирована российскими войсками. Копия иконы (по другим данным ее оригинал) была вывезена в Петербург и поставлена в Казанском соборе⁵⁷⁴.

Не исключено, что чудотворный образ «Одигитрии Десятинной» был воспроизведен в каменном рельефе, фрагмент которого находится в коллекции НМИУ. *Ил. 22.* Памятник представляет собой верхнюю часть фронтального изображения Богоматери, держащей полулежащего младенца на левой руке. Точное место и время находки неизвестны. Традиционно считалось, что артефакт относится к архитектурно-пластическому декору Десятинной церкви. Так, Н. Холостенко полагал, что рельеф был выполнен местными мастерами в конце X — нач. XI в. и украшал тимпан или фронтон центральной закомары храма⁵⁷⁵. В. Пуцко датирует памятник XII — нач. XIII в. и соотносит его с ротондой, расположенной, по его мнению, вблизи Десятинной церкви⁵⁷⁶.

Мы солидарны с Э. Гусевой, интерпретировавшей образ как наиболее древний вариант Одигитрии — Богоматери в рост с младенцем на руке и датировавшей его второй половиной XII в.⁵⁷⁷. Е. Архипова определяла иконографию образа как «Христос архиерей, освящающий храм»⁵⁷⁸. Однако А. Лидов, подробно рассмотревший композицию «Христос архиерей», указывает, что такая композиция сложилась в византийском искусстве не ранее XI в. Важ-

⁵⁷⁴ Рогов А. И. Ченстоховская икона Богоматери как памятник византийско-русско-польских связей // ДРИ. Художественная культура домонгольской Руси. М., 1972. С. 316—321.

⁵⁷⁵ Холостенко Н. Памятник древнерусской пластики // Искусство. Киев, 1969. № 5. С. 49—51.

⁵⁷⁶ Пуцко В. Г. Каменный рельеф из киевских находок // СА. 1981. № 2. С. 223—229.

⁵⁷⁷ Гусева Э. К. О ранних изображениях Одигитрии в искусстве Древней Руси // Русское искусство XI—XIII веков. М., 1986. С. 12—30.

⁵⁷⁸ Архипова Е. Архітектурно-пластичний декор та саркофаги Десятинної церкви // Церква Богородиці Десятинна в Києві. До 1000-ліття освячення. Київ, 1996. С. 64.

нейшими элементами, определяющими этот иконографический извод, являются одеяние младенца и расположение его рук⁵⁷⁹. Учитывая фрагментарность киевского рельефа, невозможно точно определить тип святительского одеяния Христа. Руки же младенца не сохранились вообще. Следовательно, это предположение Е. Архиповой не может быть принято. Позже исследовательница изменила свое мнение и определяет иконографический тип изображения как Одигитрию, также датируя скульптуру второй половиной XII в.⁵⁸⁰. Принадлежность памятника декору первохрама остается не доказанной. По нашему мнению, независимо от того, являлся ли каменный фрагмент частью декорации Десятинной церкви или какого-либо другого, находившегося рядом архитектурного сооружения, он воспроизводил иконографическую композицию почитаемой богородичной иконы первохрама.

Таким образом, можно полагать, что прототипом все трех рассмотренных образов был список чтимой иконы Богоматери Одигитрии, находившийся в Десятинной церкви и выполнявший, как и в Византии, государственно-патрональную функцию.

Однако наиболее чтимой иконой Десятинного мемориала, по нашему мнению, был образ Никопеи⁵⁸¹ — образ тронной Марии с младенцем на лоне или на руках, почитаемый византийским императорским домом в качестве состратегиссы императоров в борьбе с внешними врагами. Как отмечено выше, культ чудотворной иконы Никопеи в Византии был особенно популярен в царствование Македонской династии и носил патронально-аристократический характер.

Именно этот богородичный тип был распространен во всем средневековом христианском искусстве, особенно в постиконоборческий период. Идентичные изображения Богородицы, восходящие к константинопольскому образцу, в VII—XI вв. украшали апсиды храмов на окраинных территориях империи, став символом «византийского присутствия» в приграничных землях⁵⁸². Восседающая на троне Богоматерь, держащая перед грудью овальный медальон с Эммануилом, представлена в конхе алтарной апсиды охридской Софии. Архиепископ Лев (1037—1066), заказчик храма, видимо, использовал этот иконографический тип как знак триумфа Византии на Балканах⁵⁸³.

⁵⁷⁹ Лидов А. М. Образ «Христа-архиерея» в иконографической программе Софии Охридской // Византия и Русь. М., 1989. С. 65—90.

⁵⁸⁰ Архипова Е. Скульптура та архітектурний декор // Історія українського мистецтва: у 5 т. Київ, 2010. Т. 2. С. 554.

⁵⁸¹ Напомню, что как и Н. Кондаков, В. Шандровская, вслед за Н. Лихачевым, опираясь на фундаментальное исследование В. Зайбта, предлагает относить название «Никопея» ко всем вариантам — погрудному (поясному), ростовому и тронному — иконографического типа Богоматери, держащей перед грудью Христа Эммануила в медальоне или без него.

⁵⁸² Самойлова Т. Е. Путь в Святую Землю. Корсунская легенда в росписи лоджии Архангельского собора и ее диалог с наружными фресками Благовещенского собора // Новые Иерусалимы. Иеротопия и иконография сакральных пространств / ред.-сост. А. М. Лидов. М., 2009. С. 651—652.

⁵⁸³ Бельтинг Х. Образ и культ... С. 212.

Вместе с тем в новообращенных странах Богородица Никопея выполняла миссию патроната над государем и государством. Поясной образ Богородицы, обеими руками прижавшей к груди младенца, присутствует на лицевой стороне моливдовул болгарского царя (василевса) Симеона. По иконографии и стилю он аналогичен изображениям на печатях патриарха Фотия и болгарского архиепископа Георгия. В 971 г. император Иоанн Цимисхий завоевал болгарскую столицу Преслав. Среди трофеев оказались короны болгарских василевсов и икона Богоматери Никопеи, почитаемая, по сообщению Иоанна Скилицы, как защитница города⁵⁸⁴. Плененная икона «Богородицы, заключающей в свои объятия богочеловеческий Логос», водруженная на золотую колесницу, возглавляла триумфальное шествие Иоанна Цимисхия⁵⁸⁵.

Можно ли сомневаться в том, что и в сакральном приданом принцессы Анны была икона тронной Богоматери с младенцем на лоне⁵⁸⁶, переданная в Десятинный мемориал. Не об этой ли иконе говорит Иларион в своем Исповедании веры: «Святую и преславную Деву Марию Богородицу нарицаю, чьту же и съ верою покланяюся ей. И на святей иконе еи Господа моего, яко младенца на лоне еи зрю — и веселюся»⁵⁸⁷.

Важный материал, подтверждающий государственный культ Никопеи, содержится в древней Службе святому Клименту, составленной, по одной из версий, в Киеве в первой трети XI в. для богослужения в Десятинной церкви и посвященной перенесению в Киев князем Владимиром мощей св. Климента папы римского⁵⁸⁸. Особое место в тексте занимает богородичная тематика, сопряженная с темой света. В славословиях, посвященных Деве Марии, она прославляется как «световидный светильник»⁵⁸⁹ и воспевается как «Матерь вечного Света», озаряющая сердца «рабов Своих», просвещающая и претворяющая их в «сынов дня»⁵⁹⁰. Исследовательница текста Е. Уханова полагает, что речь идет о конкретном богородичном образе, привезенном Владимиром из Херсонеса и участвовавшим в обряде крещения киевлян⁵⁹¹.

В царствование Ивана IV Грозного (1547–1584) была выполнена фресковая роспись лоджии Архангельского собора Кремля, иллюстрирующая эпизоды Корсунской легенды. При этом мастер, создававший композиции, опирался на богослужебный текст древней Службы Клименту. В сюжете «Крещение Руси» процессию, направляющуюся к Днепру и несущую саркофаг с мощами

⁵⁸⁴ Тотев Т. Моливдовул царя Симеона (893–927 гг.) из Северо-Восточной Болгарии с пожеланиями долголетия // ВВ. 2006. Т. 65. С. 220–221.

⁵⁸⁵ Лев Диякон. История / пер. М. М. Копыленко. М., 1988. С. 82.

⁵⁸⁶ Ср.: Самойлова Т. Е. Путь в Святую Землю... С. 652.

⁵⁸⁷ Слово о законе и благодати... С. 60.

⁵⁸⁸ Уханова Е. В. Обретение... С. 148; Успенский Б. А. Царь и патриарх... С. 265. Прим. 10.

⁵⁸⁹ Святитель Андрей, архиепископ Критский...

⁵⁹⁰ Служба празднику обретения... Приложение 2. 3. 1. С. 317.

⁵⁹¹ Уханова Е. В. Служба святому Клименту папе Римскому в контексте крещения Руси князем Владимиром // Историческому музею — 125 лет: материалы научной конференции. М., 1998. С. 147, 150.

святого, сопровождает выносная икона Богоматери Никопеи. Т. Самойлова, детально изучившая роспись лоджии и посвятившая ей объемную статью, полагает, что во фресках своеобразно отозвались «глубинные пласты исторической памяти». Исследовательница обратила внимание на изобразительные аналогии, позволяющие выявить внутреннюю связь образа Никопеи с темой крещения. Так, в церкви Дросиани в Наксосе в северной апсиде сохранилась фреска Богоматери Никопеи (VII в.), на нимбе которой обнаружена надпись $\Phi\Omega\Sigma$ (свет). На изображении Никопеи в апсиде Богородичной церкви в Трикомо (XII в.) помещена надпись, которая в переводе с греческого означает: «Слава тебе, из которой родился свет». Именно такое толкование образа Никопеи соответствует смыслу богородичной Службы святому Клименту и образу Богоматери в композиции «Крещение Руси» в росписи лоджии московского Архангельского собора⁵⁹². В этом контексте, на наш взгляд, показательна декорация алтарной части кафоликона греческого императорского монастыря Осиос Лукас (1030–1040) в Фокиде. Вся восточная часть алтарной апсиды состоит из двух рядов окон, что практически исключило наличие стенных плоскостей. Из оконных проемов, расположенных под величественной мозаичной фигурой тронной Богоматери Никопеи, льется мощный поток света⁵⁹³. Мистическая сопряженность образа Никопеи со световыми лучами, исходящими из под ее престола, словно иллюстрирует вышеприведенное славословие: «Слава тебе, из которой родился свет».

Рассмотренный материал дает основания полагать, что образ, принятый в Киев христианизаторами Руси и принимавший, наряду с мощами св. Климента, участие в обряде крещения киевлян, был списком влахернской иконы Богоматери Никопеи. По обычаю списки чудотворных икон почитались как оригинал: *«благочестивый обычай старины позволял считать список оригиналом при условии отдаленности или утраты последнего»*⁵⁹⁴. Прославление в древнем киевском тексте Богородицы как «Матери Света» и участие образа Никопеи в обряде крещения киевлян подтверждают наш вывод о государственно-патрональной миссии Богоматери Никопеи и особом почитании ее образа в киевском первохраме, где он мог быть представлен в мозаике или фресковой росписи и в отдельно стоящем киоте.

В киевской металлопластике известны два варианта квадрифолийных энколпионов домонгольского периода, на одной из створок которых представлена тронная Богородица Никопея, фланкируемая с двух сторон ангелами⁵⁹⁵. **Ил. 16а-б.** В. Пуцко, вслед за Н. Петровым, полагает, что изображение является воспроизведением Богородицы Печерской⁵⁹⁶. По нашему глубокому убеж-

⁵⁹² Самойлова Т. Е. Путь в Святую Землю... С. 652–655.

⁵⁹³ Герасименко Н. В. Декорация алтарной части кафоликона монастыря Осиос Лукас // ВВ. 2005. Т. 64. С. 249.

⁵⁹⁴ Кондаков Н. П. Русская икона. Прага, 1931. Т. 3, ч. 1. С. 57.

⁵⁹⁵ Собрание Б. И. и В. Н. Ханенко. Древности русские. Кресты и образки. Киев, 1899. Вып. I. Табл. VI. № 71. Табл. VIII. № 99.

⁵⁹⁶ Пуцко В. Г. Произведения искусства... С. 147–148.

дению, образ на энколпиях представляет одну из почитаемых патрональных икон Десятинного мемориала.

В храме Пресвятой Богородицы должны были почитаться и богородичные влахернские святыни — реликвии облачений Богородицы, находившиеся в сакральном приданом Анны и в составе даров, присланных ее братьями-императорами Владимиру. Но древние источники о реликвиях богородичных одеяний ничего не сообщают. Первое свидетельство о почитании в Киеве богородичных святынь содержится в Окружной грамоте великого князя Литвы Витовта (1415), который обвиняет митрополита «Киевского и всея Руси» Фотия в том, что тот, уезжая в Москву в 1408 г., разграбил сокровищницу киевского Софийского собора⁵⁹⁷. Этот документ известен в нескольких списках и в современной литературе неоднократно рассматривался учеными в разном контексте⁵⁹⁸. Среди святынь значатся: «Скипетр Святой Богородицы, риза и сандалии ее»⁵⁹⁹. О происхождении этих реликвий сегодня трудно судить. Как отмечает В. Александрович, скипетр и сандалии Богородицы не фигурируют в культе византийских богородичных святынь и, вероятнее всего, явились вкладом в софийскую сокровищницу литовских правителей Киева второй половины XIV в.⁶⁰⁰ Н. Синкевич, указывая на почитание скипетра и обуви Богоматери в западной христианской традиции, полагает, что они могли попасть в Киев в период существования на Ближнем Востоке Латинской империи (1204–1261). Наличие постоянных контактов юго-западной Руси с этим государством подтверждают многочисленные археологические находки⁶⁰¹. Относительно частиц богородичной ризы, чудо от которой так впечатлило киевских русичей во время Аскольдова похода на Константинополь, с определенной долей вероятности можно предположить, что реликвии сохранились со времен крещения Руси, будучи вложенными в сакрум Десятинной церкви и Софии Киевской христианизаторами государства.

Таким образом, церковь Пресвятой Богородицы Десятинной — «Киевские Влахерны» — первой приняла на себя «святость» Влахернского святылища. Давние легенды и произведения искусства связывают почитаемые богородичные образы первохрама с крещением Руси Владимиром и Анной. Десятинный мемориал стал ключевым иеротопосом, адаптирующим и популяризирующим культ константинопольских, в первую очередь, влахернских

⁵⁹⁷ Окружная грамота Литовского великого князя Александра-Витовта об отделении Киевской митрополии от Москвы, и о поставлении в сан Киевского митрополита Григория Цамблака // Акты, относящиеся к истории Западной России, собранные и изданные Археографической комиссией. СПб., 1846. Т. 1 (1340–1506). С. 35.

⁵⁹⁸ Міяєва Л. С. До питання про генезис стінопису в культовому дерев'яному зодстві слов'ян // Українське мистецтво у міжнародних зв'язках. Дожовтневий період. Київ, 1983. С. 63; Стерлигова И. А. Драгоценный убор... С. 25; Александрович В. С. Скарбниця... С. 133–143; Синкевич Н. Реліквії та чудотворні ікони Софії Київської. Київ, 2011. С. 17 и далее.

⁵⁹⁹ Окружная грамота... С. 35.

⁶⁰⁰ Александрович В. С. Скарбниця... С. 140.

⁶⁰¹ Синкевич Н. Реліквії... С. 22–23.

святынь. Общецерковное почитание богородичных икон и реликвий формировало в массовом религиозном сознании культ Богоматери Царицы небесной как покровительницы княжеской элиты, новообращенного государства и его столицы Киева.

ПАТРОНАЛЬНЫЕ МАРИОЛОГИЧЕСКИЕ «ЗНАКИ» В ВЕРХНЕМ ГОРОДЕ

Иерофаническое пространство Верхнего города, включающее, в качестве основного, вектор: Десятинный мемориал — Софийский собор — церковь Благовещения на Золотых воротах, было насыщено символами патронального богородичного культа. Важнейшее место среди мариологических «знаков» принадлежит знаменитому софийскому алтарному образу Богородицы Оранты, демонстрирующему идею небесного патроната и защиты Киева и всей новообращенной Руси. *Ил. 19.* Монументальная фигура Богоматери в царском одеянии с воздетыми руками и суровым ликом представлена на фоне золотого сияния мозаик алтарной апсиды собора. Софийская Мария — персонализация «Нерушимой стены», символизирующая *«подвиг вечного предстояния, молитвенного держания воздетых рук перед Господом в защиту греховного человечества»*⁶⁰². Образ Богоматери-Воительницы, воплотивший тему высочайшего молитвенного напряжения, указывает на ее патронально-воинскую миссию. Также и Моисей усилием воли удерживал воздетые руки в молитве за свой народ во время изнурительной битвы израильтян с амаликитянами. Когда его руки невольно опускались, одолевали враги, когда он упорно держал руки поднятыми, побеждали израильтяне (Исх. 17:11–12).

Посвятительная надпись над головой Богоматери, некогда начертанная на камнях Софии Константинопольской⁶⁰³, гласит: *«Бог посреди него, он не поколеблется. Бог поможет ему с раннего утра»* (Пс. 45:6). В цитируемом псалме, текст которого построен на контрасте мирового хаоса и незыблемого богохранимого града, речь идет о Горнем Иерусалиме. В данном случае стих обращен к Киеву, надежно защищенному Богом от мирового зла. Строгий матрональный образ Богородицы Оранты, выполнявший в Византии оборонно-градозащитную функцию и представленный в алтарных росписях Десятинного мемориала и Софийского собора, стал традиционным для храмов киевского ареала: Михайловского Златоверхого собора, Кирилловской церкви, Остерской божницы. Он показателен и для древнекиевских произведений мелкой пластики⁶⁰⁴. На меднолитом натальном образке XII в. с поясным изображением Богоматери Оранты грудь Богородицы украшают три гладкие массивные

⁶⁰² Крымский С., Павленко Ю. Софийная основа... С. 26.

⁶⁰³ Белоброва О. А. Описание... С. 65.

⁶⁰⁴ См., напр.: Собрание Б. И. и В. Н. Ханенко. Древности русские... Вып. I. Табл. II. № 39–40, 42. Табл. IV. № 53.

гивны, что является свидетельством особого почитания чудотворного прототипа, находившегося в одном из древних киевских храмов⁶⁰⁵. *Ил. 20.*

Завершал богородичный вектор Верхнего города архитектурный комплекс Золотых ворот, о заложении которых ПВЛ сообщает под 1037 г. По словам митрополита Илариона, Ярослав «*предалъ люди твоа и градъ святыи, все-славнии, скорей на помощь христианомъ Святеи Богородици*»⁶⁰⁶. Триумфальную городскую браму венчал храм, посвященный древнейшему богородичному празднику — Благовещению. Теологическая мысль видит в Благовещении начало мистического общения человека с Богом, начальный момент истории вочеловечения Бога⁶⁰⁷. Лоно Девы Марии стало храмом-вместилищем Слова, облеченного плотью. Это событие указывает на исключительное место Богоматери в осуществлении Божьего замысла спасения человечества. «*Богородица в Благовещении, несущая внутри себя воплощаемый мировой смысл: Логоса*»⁶⁰⁸, выступала как космическая сила, отделяющая и защищающая мир упорядоченный — христианский город, от «тьмы» мирового хаоса, его окружающего. Неслучайно в древних текстах Мария прославляется как «*стена и забрало спасения*»⁶⁰⁹, Акафист именует ее «*вратами рая*» и «*вратами спасения*».

Иларион, обращаясь к Владимиру и прославляя Ярослава, говорит: «*И славнии градъ твои Києвъ величствомъ, яко венцемъ, обложилъ, <...> ей же (Богородице. — Н. В.) и церковь на Великихъ вратехъ създа въ имя первааго Господьскааго праздника — святааго Благовещения, да еже целование архангелъ дастъ девици, будетъ и граду сему*». Иларион адресует городу слова, которыми архангел Гавриил приветствовал юную Марию: «*Къ оной бо: «Радуися, обрадованаа! Господь с тобою!»*, къ граду же: «*Радуися, благовернии граде! Господь с тобою!»*»⁶¹⁰.

Летописная статья 1151 г. сообщает об иконе Божьей Матери, размещенной на Золотых воротах. Здесь приведено обращение великого киевского князя Вячеслава Владимировича к послу князя Юрия Владимировича (Долгорукого): «*Узряся на стую Бцю яже есть надъ Золотыми вороты, а тои ны прчтеи Гжи судити съ смнъ своимъ и Бмъ наши въ сии векъ и в будущи*»⁶¹¹. Из контекста фразы понятно, что этот образ воспроизводил иконографию Богоматери с младенцем. Учитывая ранний киевский культ Богоматери Никопеи, присущий новокрещенным государствам и нашедший отражение в культовых реализациях Десятинного мемориала, полагаем, что золотоворотская богородичная икона соответствовала образу Богородицы Никопеи. Н. Никитенко, посвятившая этому вопросу детальное исследование, убедительно показала, что декорационное

⁶⁰⁵ Собрание Б. И. и В. Н. Ханенко. Древности Приднепровья. Эпоха славянская (VI–XIII в.). Киев, 1902. Вып. V. Табл. XIII. Д.

⁶⁰⁶ Слово о законе и благодати... С. 50.

⁶⁰⁷ Аверинцев С. С. София-Логос... С. 44.

⁶⁰⁸ Аверинцев С. С. К уяснению смысла надписи над конхой центральной апсиды Софии Киевской // Аверинцев С. С. София-Логос: словарь. Киев, 2001. С. 237.

⁶⁰⁹ Лопарев Хр. Старое свидетельство... С. 589.

⁶¹⁰ Слово о законе и благодати... С. 50.

⁶¹¹ ПСРЛ. Т. 2: Ипатьевская летопись. М., 1997. Стб. 431.

оформление Золотых ворот включало два богородичных образа: в арочном пролете на фасадной стене, обращенной к городу, находилась икона Богородицы Никопей, а на фасаде со стороны поля — икона Богородицы Одигитрии⁶¹².

Комплекс Золотых ворот, с надвратной церковью Благовещения, богородичными иконами и прилегающими к ним мощными крепостными стенами, воплощал идею покровительства-защиты Пресвятой Богородицы новой христианской столице и ее «новым людям», а в богословском контексте осмысливался как «врата спасения», как начало жизни «во Христе».

СОФИОЛОГИЧЕСКАЯ ОСНОВА ДРЕВНЕКИЕВСКОГО ПОЧИТАНИЯ БОГОМАТЕРИ

Мозаичная икона Богородицы Оранты, ставшая ключевым образом семантического поля киевской духовной культуры, органично сочетала в себе все аспекты богородичного культа, прежде всего идею-образ Софии Премудрости Божьей, глубоко пронизывающей ткань древнерусской культуры. Монументальный царственный образ Марии персонифицирует «*нематериальную сущность дома Софии Премудрости Божьей*»⁶¹³, обозначая главенствующую иеротопическую идею трансляции святости концентрическими кругами по вектору «Храм — Град — Держава»⁶¹⁴.

Идеологема Святой Софии пришла в Киев с наследием Кирилла Философа, который, избрав в невесты Софию, «*бережно и благоговейно пронес этот символ через всю свою жизнь. <...> Этот символ и сделался первой сущностью младенческой Руси. <...> Около этого небесного образа выкристаллизовывается <...> Киевская Русь*»⁶¹⁵. Теоретики киевского христианства: Иларион, Клим Смолятич, Кирилл Туровский, продолжая кирилло-мефодиевскую традицию, развивали на отечественном грунте софийный аспект религиозности. Уже первые богословско-философские разработки отразили софийный характер мышления их авторов, что предполагало постижение мудрости через учение о Софии как Премудрости Божьей⁶¹⁶. Как ее приход на Русь митрополит Иларион интерпретирует крещение Руси. С Премудростью новообращенная Русь нисколько не уступала греческой священной державе, а ее столица была равна в славе Константинополю⁶¹⁷.

Архетип софийности, кроме символа мудрости, означающий идею «радостного художества», «онтологического оптимизма», в библейском контексте тесно связан с темой священного града и священной державы. Главный

⁶¹² Нікітенко Н. Ікона «Богородиця Нікопея» на Золотих воротах як захисний символ Києва // Славістична збірка. Київ, 2016. Вип. II. С. 282–292.

⁶¹³ Флоренский П. А. Столп и утверждение истины. М., 1990. Т. 1, ч. 1. С. 382.

⁶¹⁴ Аверинцев С. С. К уяснению смысла... С. 233–235.

⁶¹⁵ Флоренский П. А. Избранные труды... С. 225.

⁶¹⁶ Харьковщенко Є. А. Софійність київського християнства. Київ, 2003. С. 5, 60–61.

⁶¹⁷ Аверинцев С. С. К уяснению смысла... С. 236.

храм города, посвященный Святой Софии и ставший символом «Дома Премудрости», центром ценностно-смыслового универсума Киевского государства, знаменовал этический порядок Космоса, созданный «в святость и освящение граду»⁶¹⁸. Все сферы цивилизационного поля древнего Киева формировались под сигнатурой Софии⁶¹⁹ и могут быть рассмотрены через сопряжение темы софийности с богородичным культом.

Киевскому богословию присуще богородичное толкование Софии⁶²⁰. В теологическом контексте сама Богородица была первым храмом Софии, поскольку она несла в себе Христа, была оплодотворена Словом и сделала Слово плотью. В восточнохристианской теологии София и Логос соотносятся подобно тому, как соотносены Богородица и Христос⁶²¹. София вочеловечилась в Марии, чтобы принять в телесности Логос (Бого-Слово), воплотившийся в Иисусе Христе⁶²².

Литургически софиологический аспект богородичного культа связан с темой священства Богоматери. О ее священнослужении свидетельствуют отдельные пассажи в творениях отцов Церкви. В ряде текстов прямо говорится о первосвященническом достоинстве Марии. Иконографически это отразилось в литургических мотивах в одеянии Софийской Оранты. Край мафория обрамляют золотые кисти-подвески, характерные для убранства ветхозаветного первосвященника. Они сочетаются с таким элементом христианских литургических облачений как поручи (нарукавники). В полном соответствии с богослужебной традицией, поручи и шитый золотом и багрянницей, переброшенный через пояс, платок, украшены золотыми параллельными полосками и крестами. Этот плат является важнейшим евхаристическим символом, свидетельствуя об участии в литургии⁶²³. По мнению Н. Кондакова, Оранта олицетворяет культ Богоматери Диакониссы, символизирующей образ земной Церкви⁶²⁴. Институт диаконисс известен с апостольских времен и существовал в Византии до XI в. Посвящение в чин диакониссы происходило в алтаре, где епископ возлагал на нее, как и на диакона, диаконский орарь. Причащались диакониссы также в алтаре после диаконов: приняв чашу из рук архиерея, они сами ставили потир на алтарный престол. Обряд знаменовал допущение избранных жен к высшим таинствам⁶²⁵.

⁶¹⁸ Слово о законе и благодати... С. 51.

⁶¹⁹ Кримський С. Під сигнатурою Софії...

⁶²⁰ Крымский С., Павленко Ю. Софийная основа... С. 21–23;

⁶²¹ Кримський С. Під сигнатурою... С. 513–516; Крымский С., Павленко Ю. Софийная основа... С. 25.

⁶²² Шинфлингер Т. София-Мария... С. 395–396.

⁶²³ Лидов А. Иеротопия. Пространственные иконы... С. 227–258; Никитенко Н., Корниенко В. Собор святых... С. 172.

⁶²⁴ Кондаков Н. П. Иконография Богоматери... С. 61, 86, 87.

⁶²⁵ Диаконисса // ХЭС. М., 1993. Т. 1. С. 475; Лидов А. Иеротопия. Пространственные иконы... С. 233–235. Об изображении диаконисс в Софии Киевской см.: Никитенко Н., Корниенко В. Собор святых... С. 170–172.

В литургическом контексте акафистный образ Оранты «Нерушимой стены» приобретает особое значение. Широко и округло вознесенные руки ассоциируются с причастной чашей — потиром, зримо указывая на священство Марии⁶²⁶. Неслучайно в древнерусской книжной традиции Богородица осмысливалась как «сосуд златой», «киот позлащенный (св.) духом»⁶²⁷. Ассоциации с причастным сосудом указывают на осмысление образа Богородицы как сосуда Божественной Премудрости.

УСПЕНСКО-БОГОРОДИЧНАЯ ВЛАХЕРНСКАЯ СЕМАНТИКА В КИЕВО-ПЕЧЕРСКОМ И КЛОВСКОМ МОНАСТЫРЯХ

Государственно-оборонная семантика, как важнейший компонент патронально-императорского богородичного комплекса, сформировавшаяся в Византии и опиравшаяся, в том числе, на патронально-успенский культ влахернских реликвий, получила дальнейшее развитие в духовной культуре Киева.

Утвердившееся в историографии мнение, что становление влахернского культа в Киеве соотносится исключительно с печерско-успенской богородичной традицией, восходит к сообщению Киево-Печерского патерика о возведении Печерского собора. Согласно легенде, сама Влахернская Царица чудесным образом призвала четверых греческих зодчих и велела отправиться в Киев для создания церкви ее имени. Богородица показала строителям и образ (модель) храма. Обитель осмысливалась как один из земных уделов Богоматери, ведь именно о Великой Печерской церкви Царица сказала: *«Прииду же и сама видети церкви и в ней хочу жити»*⁶²⁸. Место строительства было явлено небесными знамениями, и храм освятили 14 августа 1089 г. накануне праздника Успения, почему и церковь воспринималась в народе как Успенская, хотя источники ее упоминают как Печерскую.

Однако исследователи давно указывают на прямую преемственность печерской успенской семантики от святогорской⁶²⁹. По сообщению источников, прп. Антоний, принявший постриг в одном из монастырей Святой Горы, вероятнее всего в первой русской обители на Афоне — ските-монастыре Бо-

⁶²⁶ Колпакова Г. С. Искусство Древней Руси... С. 90–92.

⁶²⁷ Кирилла Мниха канон... С. 436, 438.

⁶²⁸ Киево-Печерский патерик / изд. подг. Л. А. Ольшевская, Л. А. Дмитриев // БЛДР. СПб., 1997. Т. 4: XII век. С. 303.

⁶²⁹ См., напр.: Карабинов И. «Наместная»... С. 112; Кабанець Є. П. Походження...; Ткаченко М. В. Дві перші візантійські чудотворні ікони Печерського монастиря // ЛА. 2004. Вип. 12. С. 143–150; Нікітенко Мар'яна. Святі гори... С. 181–182; Макарий (Мокиенко), иеромонах. Русский монастырь на Афоне как фактор духовно-мистического влияния на Русь // Афонское наследие: научный альманах. Вып. 1–2: Материалы международной научной конференции «Русь и Афон: тысячелетие духовно-культурных связей». Чернигов, 28–29 ноября 2014 г. Киев; Чернигов, 2015.

городицы Ксилургу (греч. «плотник», «древodel», поскольку древнерусские иноки традиционно строили из дерева, а не из камня), получил благословение игумена на создание обители в Киеве. Летописец уверенно констатирует: «Печерскы манастирь от благословения Святыя Горы пошелъ»⁶³⁰. Помимо собственно успенской традиции, влияние Афона на печерскую общину прослеживается во всей духовной и обрядовой практике монастыря. Согласно преданию, Афон являлся земным уделом Божьей Матери. Поэтому успенская богородичная тематика приобрела там особое значение. Самым почитаемым храмом Святой Горы была Успенская церковь Великой Лавры, официального центра духовно-административного управления. Известно, что и соборный храм монастыря Богородицы Ксилургу, где обреталась русская община, был посвящен празднику Успения⁶³¹.

Очевидно, именно Антонием и был инициирован печерский успенский культ. Уже на заре создания обители празднику Успения Богородицы была посвящена «церковка малая» над пещерою, возведенная по разрешению Антония⁶³². Возможно, такое же посвящение имела и предыдущая часовенка в Варяжской пещере, где первоначально обреталась братия или первая наземная церковь, построенная игуменом Варлаамом на горе⁶³³. По-видимому, изначально монастырь был посвящен Богородице и связан с успенской богородичной традицией. Примечательно, что Антоний, временно покинув монастырь из-за конфликта с князем Изяславом и отправившись в Чернигов по приглашению Святослава, «ископавъ пещеру», поселился на Болдиной горе, что положило начало черниговскому монастырю «святи Богородици»⁶³⁴.

Влахернский богородично-успенский культ был известен в Киеве с момента возведения Десятинного храма и почти за сто лет, прошедших до освящения Печерского собора, уже укоренился в столице. По нашему мнению, показателен тот факт, что само название каменного Печерского храма «Успенская церковь» становится известным только из источников XVII в. Царица Влахернская, обращаясь к мастерам-грекам, назвала будущую печерскую церковь «Богородичной». Это дает основания полагать, что первоначально собор был посвящен именно Богородице. На какой из дней богородичной памяти первоначально приходился престольный праздник, сведений нет. Известный рельефный триптих, датированный XV в., размещенный во

⁶³⁰ Повесть временных лет... С. 200.

⁶³¹ Храм неоднократно перестраивался. По сообщению иеромонаха Макария, первого епископа Русского Свято-Пантелеимонова монастыря на Афоне, до наших дней в храме сохранился алтарный престол XI в. После переселения братии в обитель Фессалоникийца (Старый Нагорный Русик) в 1169 г. там был воспроизведен Успенский собор Богородичного монастыря. А в начале XIX в. в новом «прибрежном Русике» также возводится соборный Успенский храм [Макарий (Мокиенко), иеромонах. Русский монастырь... С. 17–19].

⁶³² Повесть временных лет... С. 199.

⁶³³ Кабанець Є. П. Походження... С. 55.

⁶³⁴ ПСРЛ. Т. 38: Радзивилловская летопись. Л., 1989. С. 79–80.

фрагментах на фасаде Большой лаврской колокольни, сохраняет надпись, засвидетельствовавшую название главного храма как «церковь Пресвятая Печерская»⁶³⁵. В житии Феодосия сказано, что он был игуменом «*монастыря сего святыя владычице нашея Богородице*»⁶³⁶. Можно согласиться с мнением, что после Люблинской унии 1569 г. и развертывания католической экспансии в контексте национально-религиозного подъема на украинских землях Печерский храм получает название Успенского, поскольку успение Богородицы рассматривалось православными, в отличие от католиков, как телесная смерть и одновременно воскресение⁶³⁷. В Тератургиме Афанасия Кальнофойского Великая Печерская церковь названа храмом «Воскресения Пречистой Богородицы»⁶³⁸. В православной богословской традиции успение Богоматери связывалось со всеобщим воскресением, ибо сам Христос «*благоволил и после отшествия Богоматери почитать Ее чистое и незапятнанное тело нетлением и перемещением прежде общего для всех Воскресения*»⁶³⁹. Символично, что в апокрифическом Слове об Успении Богородицы рассказывается, что для встречи с Марией накануне ее успения воскресли умершие апостолы: «*уже почившие встали из гробов по воле Святого Духа*»⁶⁴⁰.

Таким образом, поскольку Печерский храм получил название Успенского достаточно поздно, хотя по существу и был Успенским изначально, считаем неправомерным привязывать киевскую успенскую тематику исключительно к Успенскому собору лавры. В литургическую практику киевской Церкви успенский культ вошел задолго до возведения каменного Печерского храма. Видимо, правильнее говорить о том, что адаптированная в Десятинном мемориале, опирающаяся на влахернскую и афонскую традиции, успенско-богородичная семантика приобретает в Печерском монастыре особенно выразительные черты, многократно укрепляя и расширяя ареал своего влияния на древнерусских землях. Печерский собор, посвященный Богородице и фактически воплотивший в себе успенский культ, стал архитектурным образцом для многочисленных монастырских и кафедральных соборов, что было определено успенско-богородичной семантикой Печерского монастыря и его активной деятельностью, направленной на популяризацию своих святынь и традиций. По свидетельству патерика, Владимир Мономах в Ростове, а его сын Юрий Долгорукий в Суздале построили каменные Успенские соборы, соответствующие «в меру», «в высоту, и в ширину, и в долготу» Печерскому

⁶³⁵ Бартош А. Образ Оранты в традиции Киево-Печерской лавры. Сравнительный анализ // Несторівські студії: Образ Богородиці в духовній культурі Давньої Русі. Київ, 2012. С. 6.

⁶³⁶ Житие преподобного отца нашего Феодосия, игумена Печерского / изд. подг. О. В. Творогов // БЛДР. СПб., 1997. Т. 1: XI–XII века. С. 352.

⁶³⁷ Ткаченко М. В. До питання про чудотворну ікону Успіння Києво-Печерського монастиря (Історична розвідка) // МЧ. 2003. Київ, 2004. С. 343.

⁶³⁸ Кальнофойський Атанасій. Тератургима... С. 39.

⁶³⁹ Творение преподобного Иоанна Дамаскина. Христологические и полемические трактаты. Слова на Богородичные праздники. М., 1997. С. 291.

⁶⁴⁰ Слово об Успении Богородицы // БЛДР. СПб., 2000. Т. 3: XI–XII века. С. 295.

храму⁶⁴¹. Современными исследованиями установлено, что в XI–XIII вв. на Руси было возведено более тридцати Успенских церквей⁶⁴².

Сакральное пространство Печерского храма было наполнено аллюзиями на влахернские образцы. В первую очередь эти сюжеты соотносились с успенской тематикой. В середине XVII в. Павел Алеппский подробно описал фресковую композицию Успения Богородицы, занимавшую всю северную стену собора. Фреска реконструирована современными исследователями как Облачное Успение. Полагают, что древний иконографический образец происходил из Влахернского монастыря, на что указывают сцены, посвященные ризе Богородицы. Начиная с XII в., «облачная» иконография получает в монументальной живописи на Руси широкое распространение. Так, аналогичная по иконографии и размерам композиция украшает северную стену киевской Кирилловской церкви. Печерский успенский цикл явился протографом для соответствующих иконографических изводов, и если даже впоследствии он был забыт, заложенная им *«иконографическая и топографическая традиция уже стала неотъемлемой частью русской художественной жизни»*⁶⁴³.

Укоренение сакральных традиций влахернского успенско-ризоположенского культа в Киеве демонстрирует возведение еще одной Влахернской церкви, входившей в состав Кловского Стефанича монастыря. Он был основан изгнанным из Печерской обители игуменом Стефаном, принявшим этот сан после смерти Феодосия в 1074 г. Через некоторое время после изгнания Стефан основал монастырь на Клове (городская окраина) с церковью Пресвятой Богородицы, по подобию Влахернской, и ввел ежегодный праздник 2 июля⁶⁴⁴. Монастырь известен в текстах патерика и летописи как «Влахернский» храм и, очевидно, был посвящен празднику Положения ризы Богородицы во Влахернах (2 июля). В 1108 г. строительство одной из крупнейших

⁶⁴¹ Киево-Печерский патерик... С. 311. Заметим, что первый собор в Суздале был построен, вопреки сведениям патерика, Владимиром Мономахом [Воронин Н. Н. Зодчество северо-восточной Руси XII–XV вв. М., 1961. Т. 1: XII столетие. С. 27–28]. Последние археологические исследования подтвердили типологическую тождественность суздальского храма киево-печерскому [Зыков П. Л. К вопросу о реконструкции Суздальского собора конца XI — начала XII в. // Средневековая архитектура и монументальное искусство. СПб., 1999. С. 42–45]. Исследователями отмечено существенное влияние на зодчество северо-восточных земель древнекиевской школы архитектуры, сложившейся на базе деятельности печерских мастеров. Так, первые каменные соборы Рязани — Успенский и Борисоглебский — созданы не только по черниговским образцам, но и черниговскими строительными артелями [Даркевич В. П., Борисевич Г. В. Древняя столица Рязанской земли. М., 1995. С. 25–47]. Н. Воронин, опираясь на исследования остатков древних архитектурных сооружений Владимиро-Суздальской земли, пришел к выводу, что *«все строительство при Мономахе велось одной артелью южных зодчих, которые осуществляли строительство в Смоленске и на Суздальщине»* [Воронин Н. Н. Зодчество... С. 46].

⁶⁴² Кабанец С. П. Походження... С. 55–56

⁶⁴³ Сарабьянов В. Д. Успенский собор Киево-Печерской лавры в традициях древнерусской храмовой декорации // СЧ. 2004. Вып. 2. С. 255–257.

⁶⁴⁴ Патерик Киево-Печерський за редакцією, написаною 1462 року по Різді Христовому печерським ченцем Касієм / упорядкування, адаптування укр. мовою І. Жиленко. Київ, 1998. С. 22, 64.

городских церквей было завершено: «*В се же лето кончаша верхъ святыя Богородица Влахерны на Клове, заложенной Стефаномъ епископомъ, бывшу ему прежде игуменомъ Печерскаго монастыря*»⁶⁴⁵.

А. Толочко возводит начало влахернского богородичного культа в Киеве к Кловскому Влахернскому монастырю и дальнейшему «присвоению» наработок этой обители печерской общиной⁶⁴⁶. Это предположение убедительно опроверг В. Александрович, показав, что кловский эпизод является одним из «последующих этапов эволюции» старокиевского богородичного культа⁶⁴⁷.

В литературе дискутируется вопрос о типологической тождественности Десятинной церкви, Успенского собора и Кловского монастыря. Ряд исследователей, опираясь на археологические исследования, отмечают их типологическое тождество⁶⁴⁸. Другие авторы отрицают типологическую преемственность этих храмов⁶⁴⁹.

Мы же, на основании вышеизложенного материала, оставляя в стороне вопрос архитектурного-композиционного подобия памятников, отмечаем сакральную святокультовую тождественность Десятинной церкви, Успенского собора и Влахернского Кловского монастыря.

Култ влахернских святынь нашел отражение в древнерусской паломнической литературе. Архиепископ новгородский Антоний, побывавший во Влахернах около 1200 г., сообщает: «*Иже ходитъ во градъ и Пятерицу въ Лахерную святую, къ нейже Духъ святой сходитъ. В той же церкви есть риза святыя Богородицы и посохъ ея, серебромъ окован. И поясъ ея во прикупной раце лежитъ*»⁶⁵⁰. Стефан Новгородец, посетивший Царьград в 1348 г., пишет: «*И оттоле идомъ в Лахерну в церковь святыя Богородица идеже лежитъ риза и поясъ и скуфия, иже бе на главе ея была. А лежитъ въ олтари на престоле, в ковчезе запечатано тако же, яко же и Страсти Господни, еще и твержи того: приковано железом, ковчег же сътворенъ от камени хитро велми; и целовахомъ*»⁶⁵¹. Особое внимание русских паломников к влахернским реликвиям, помимо общехристианской традиции, было обусловлено и древнекиевским их почитанием, получившим распространение на Руси.

⁶⁴⁵ Повесть временных лет... С. 294.

⁶⁴⁶ Толочко О. П. Влахернська легенда у Києво-Печерському Патерику і Кловський Стефаніч монастир // Археологія. 1991. № 2. С. 58–68.

⁶⁴⁷ Александрович В. Покров Богородиці. Українська середньовічна іконографія. Львів, 2010. С. 27–28, 53.

⁶⁴⁸ Мовчан І. І., Харламов В. О. Стародавній Клов // Археологія Києва. Дослідження і матеріали. Київ, 1979. С. 70–84; Раппопорт П. А. Русская архитектура X–XIII вв. Каталог памятников. Л., 1982. С. 7–8. Табл. 3. № 1. С. 21–22; Пуцко В. Г. Произведения искусства... С. 139–140

⁶⁴⁹ См., напр.: Высоцкий А. М. Церковь... С. 222–224.

⁶⁵⁰ Путешествие... С. 95–96.

⁶⁵¹ Хожение Стефана Новгородца... С. 40.

ЧТИМЫЕ ИКОНЫ-РЕЛИКВИИ ПЕЧЕРСКОГО МОНАСТЫРЯ

На протяжении столетий в обители особо почитались две чудотворные богородичные иконы — Успение Богоматери⁶⁵² и Богородица Печерская.

Из повествования патерика известно, что Царица Влахернская, посылая константинопольских зодчих в Киев для возведения церкви ее имени, дала им «золота с избытком», мощи святых и икону со словами: «Она будет наместной»⁶⁵³. О сюжете иконописного образа в патерике не говорится, хотя в нем неоднократно встречаются упоминания о «наместной» иконе. Мы вполне разделяем достаточно доказанную точку зрения, что «наместной» иконой монастыря было не «Успение», а образ тронной Богородицы с младенцем⁶⁵⁴.

Как следует из текста патерика, печерская «чюдная» наместная икона находилась в высоко стоящем отдельном киоте или, возможно, на архитраве иконостаса, поскольку, чтобы подняться к ней, нужно было использовать лестницу. Очевидно, она была украшена драгоценной пеленой-завесой, так как в поисках голубя, вылетевшего из уст образа Спаса, мастерам пришлось заглянуть за икону и за завесу⁶⁵⁵.

Традиционно считается, что оригинал Богородицы Печерской утрачен, а древнейшим лицевым списком является более поздний образ, известный как Богоматерь Печерская-Свенская (ГТГ). *Ил. 15.* Композиция иконы включает фигуру тронной Богородицы с младенцем, которого она держит перед собой. Младенец благословляет обеими руками. По бокам трона в молитвенном предстоянии изображены ростовые фигуры основателей Киево-Печерского монастыря — Антония (справа) и Феодосия (слева). Историю образа передает предание, согласно которому в 1288 г. внезапно ослепший брянский князь Роман Михайлович послал в Киево-Печерский монастырь гонца с просьбой «отпустить» ему чудотворную икону Божьей Матери, чтобы исцелиться с ее благодатной помощью. Желание князя было исполнено. Исцелившись, Роман Михайлович основал для чудотворного образа Успенский монастырь на берегу реки Свены, отчего икона получила название Свенской⁶⁵⁶.

Нельзя не вспомнить полемику относительно соотношенности центрального изображения свенской иконы — образа тронной Богородицы с младенцем (Никопея) с алтарным образом Печерской церкви. Согласно устоявшемуся мнению, восходящему к описанию храма Павлом Алеппским в 1654 г., в алтарной апсиде была изображена Богородица Оранта. Однако в Синописе Киевском говорится, что в 1240 г. ворвавшиеся в Киев ордынцы «*верх алтаря*

⁶⁵² Подробно об иконе Успения см. Раздел 6.

⁶⁵³ Киево-Печерский патерик... С. 302.

⁶⁵⁴ См., напр.: *Карабинов И.* «Наместная» икона...; *Пуцко В.* Иконопис... С. 660–661; *Ткаченко М. В.* Дві перші... С. 145.

⁶⁵⁵ Киево-Печерский патерик... С. 458.

⁶⁵⁶ *Крекшин А.* Свенская икона Божией Матери // ЖМП. 1988. № 5. С. 14–15.

великого по перси иконы Пресвятыя Богородицы избиша»⁶⁵⁷. Мозаика могла пострадать и до того — во время землетрясения 1230 г. И. Карабинов считал, что Павел Алеппский видел уже *«реставрированное или восстановленное изображение Богородицы в алтарном своде»*⁶⁵⁸. Некоторые авторы, учитывая археологические находки вблизи Успенского собора и византийскую традицию, полагали, что в алтарной апсиде изначально была представлена композиция тронной Богородицы с младенцем и архангелами⁶⁵⁹. Н. Кондаков соотносил печерский алтарный образ с миниатюрой Кодекса Гертруды (Трирская псалтырь), выполненного в 1078–1086 гг. (Чивидале, Национальный археологический музей), где представлено торжественное изображение тронной Богородицы, держащей перед собой младенца «на лоне»⁶⁶⁰.

В народно-религиозном сознании образ «Царицы» из Влахерн ассоциировался с неким известным иконным образом Богородицы. Русский паломник, посетивший Константинополь на рубеже XIII–XIV вв., рассказывает о чудотворной иконе Богородицы, находившейся в Софийском соборе в «теремце», т. е. в отдельно стоявшем и украшенном киоте: *«Таа икона посылала мастера на Киев ставити церкви Печерьскыя во имя святыя Богородица»*⁶⁶¹. В связи с этим Н. Кондаков предположил существование протографа печерской иконы в Софии Константинопольской. Возможно, это был образ Никопеи уже знакомый паломнику по чтимой киевской иконе. Оригинал, доставленного в Печерский монастырь образа, мог погибнуть при погроме обители половцами в 1096 г. и его могла заменить копия-список кисти Алипия Печерского. В таком случае, как полагает В. Пуцко, *«надо признать заслуживающим доверие предание, впоследствии перенесенное на икону Богородицы Свенской»*⁶⁶². Вполне вероятно, что алтарный образ Печерского собора, икона Богородицы из Трирской псалтыри и центральная часть чудотворной лаврской иконы «Богородица Печерская» были репликами чудотворной константинопольской иконы Богородицы Никопеи, почитавшейся в Софийском соборе (именно оттуда происходит венецианская Никопея) и во Влахернах. Мы убеждены, что этот образ был хорошо известен в Киеве по чтимой иконе Десятинного мемориала. Если центральная часть печерской иконы — список присланного из Влахерн образа, то в целом иконографическим образцом для печерской

⁶⁵⁷ Синописис или краткое собрание от ранних летописцев о начале славяно-российского народа и первоначальных князей богоспасаемого града Киева. К.: Типография Киево-Печерской лавры, 1678. С. 110.

⁶⁵⁸ Карабинов И. «Наместная»... С. 108.

⁶⁵⁹ Кондаков Н. П. Изображение... С. 32–33; Карабинов И. «Наместная»... С. 108; Анисимов А. И. Домонгольский период древнерусской живописи // Вопросы реставрации. М., 1928. Ч. 2. С. 152; Петров Н. И. Историко-топографические... С. 77; Ананьева Т. А. Икона «Богородица на престоле» XIII в. // ПКНО. 1975. М., 1976. С. 138; Асеев Ю. С. Архитектура древнего Киева. Киев, 1982. С. 90.

⁶⁶⁰ Кондаков Н. П. Иконография Богородицы... С. 327–328.

⁶⁶¹ Анонимное хождение... С. 82.

⁶⁶² Пуцко В. Г. Произведения искусства... С. 146–147.

святыни стала патрональная иконописная композиция Десятинного храма, созданная художниками-греками. В Печерском монастыре на богородичной иконе место святителей Климента и Николая⁶⁶³ заняли фигуры основателей обители — прп. Антония и Феодосия⁶⁶⁴.

Большинство исследователей датируют памятник концом XIII в. И. Карабинов считал, что образы преподобных на этой иконе являются «более поздним дополнением к древнейшему изображению Богородицы»⁶⁶⁵. Эту позицию разделяет исследовательница печерской традиции И. Жиленко, которая полагает, что почитание преподобных Антония и Феодосия, как равноправных сооснователей монастыря, появилось не ранее XIII в., а письменные памятники княжеского периода называют Печерский монастырь просто «Феодосиевым». При этом сама исследовательница пишет, что портретные изображения Антония и Феодосия существовали уже в XI в., о чем упоминает патерик⁶⁶⁶. В этой связи приведем аргументацию игуменни Серафимы, автора «Истории Киево-Печерской лавры», категорически не согласной с данной точкой зрения. Она указывает, что название «Феодосиев монастырь» было топографически привязано только к верхней обители, построенной прп. Феодосием, а не ко всей лавре. Исследовательница, опираясь на древнюю традицию равного почитания священных «двоиц» и церковное прославление преподобных основателей монастыря, считает безосновательным утверждение о их первоначальном «неравноправном почитании»⁶⁶⁷.

Память основателей обители начала праздноваться печерскими иноками сразу после их кончины, о чем свидетельствует наличие икон (иконы) Антония и Феодосия, которые (которую) игумен Никон (1077–1088) показывал греческим мастерам, прибывшим в монастырь через десять лет после представления основателей обители. Были ли это отдельные иконописные образы или икона с парным изображением преподобных — неясно. В тексте патерика, опубликованном Д. Абрамовичем, сказано «*изнесе пред всеми иконе ею*»⁶⁶⁸. В тексте, опубликованном в БЛДР, — «*изнесе пред всеми икона ея*»⁶⁶⁹, что Л. Дмитриев переводит как «*вынес перед всеми иконы их*»⁶⁷⁰, то есть отдель-

⁶⁶³ Подробно см.: Раздел 2, глава 6.

⁶⁶⁴ Верещагина Н. В. Климент Римский... С. 113–128; Верещагина Н. В. Николай Мирликийский — духовный патрон новообращенного Киева: [монография]. Одесса, 2012. С. 159–175.

⁶⁶⁵ Карабинов И. «Наместная» икона... С. 108.

⁶⁶⁶ Жиленко І. Примітки до тексту // Патерик Києво-Печерський за редакцією, написаною 1462 року по Різді Христовому печерським ченцем Касіяном / упорядкування, адаптування укр. мовою І. Жиленко. Київ, 1998. С. 219. Прим. 4; Жиленко-молодша І. Лаврські середньовічні особливості вшанування преподобних Антонія і Феодосія на прикладі текстів XVII ст. // Хроніка 2000. Київ, 2003. Вип. 53–54.

⁶⁶⁷ Серафима, игуменья. История Киево-Печерской лавры. Книга 1 (XI — первая половина XIII в.). Историко-богословское исследование. М., 2001. С. 252–253.

⁶⁶⁸ Абрамович Д. Киево-Печерський патерик. Київ, 1991. [Репринт 1931 р. надрукований за списком Касіянівської редакції 1462 р.]. С. 10.

⁶⁶⁹ Киево-Печерский патерик... С. 308.

⁶⁷⁰ Киево-Печерский патерик... С. 309.

ные образы. И. Жиленко говорит о едином образе — «*виніс перед ними їхню ікону*»⁶⁷¹. Можно предположить, что это были портретные образы, поставленные над гробницами святых. Ряд ученых соотносят создание уникального памятника с эпохой преподобного Алипия (Алимпия), прославленного печерского иконописца (ок. 1065/1070 — ?). И. Грабарь, учитывая художественный стиль иконы, указывал на ее сходство с киевскими мозаиками X—XI вв.⁶⁷². Реставрационные исследования, проведенные несколько десятилетий назад, подтвердили датировку образа кон. XI — нач. XII в.⁶⁷³. А. Овчинников пишет: «*древность ее стиля ощущается не только в иератической значимости образа, но даже в формальных деталях: достаточно посмотреть на колончатые подножия престола, которые встречаются исключительно в древних памятниках*»⁶⁷⁴. В. Александрович убежден, что свенская икона является «*оригиналом эпохи святого Алимпия Печерского, а не репликой конца XIII в.*»⁶⁷⁵.

Нет сомнения, что протографом свенской богородичной иконы был чудотворный образ, написанный самим Алипием. Поскольку чудотворные иконы традиционно «тиражировались» в списках, можно предположить, что князю был отправлен один из них, по обычаю почитаемый как оригинал. Но и этот список вполне может соответствовать эпохе Алипия, будучи выполненным одним из иконописцев лаврской мастерской.

Известны три древнейших образа Богородицы Печерской:

— Икона «Богоматерь Печерская» (Свенская).

— Икона, почитаемая в Нижненьгородском Печерском монастыре, принесенная его основателем прп. Дионисием (род. ок. 1300), печерским пострижеником, обустроившим свою обитель по образцу Киево-Печерского монастыря⁶⁷⁶.

— Образ Богоматери Печерской, еще в 20-е годы XX столетия находившийся в митрополичьем храме, посвященном Положению Ризы Богородицы во Влахернах (или Печерской Богоматери) в Московском Кремле⁶⁷⁷. Икона служила, по преданию, домовым образом киевским митрополитам, сопровождая их при перенесении престола во Владимир, а потом — в Москву⁶⁷⁸. Об-

⁶⁷¹ Патерик Киево-Печерський... С. 21.

⁶⁷² Грабарь И. О древнерусском искусстве. Исследования, реставрация и охрана памятников. М., 1966. С. 157. Прим. 64.

⁶⁷³ Овчинников А. Н. «Пантелеймон» из ГМИИ и «Богоматерь Печерская» из ГТГ в свете реставрационного исследования // Русское искусство XI—XIII веков. М., 1986. С. 46—63; Розанова Н. В. Некоторые итоги исследования физическими методами древнейших русских икон // Русское искусство XI—XIII веков. М., 1986. С. 166—178.

⁶⁷⁴ Овчинников А. Н. «Пантелеймон»... С. 56.

⁶⁷⁵ Александрович В. Святий Алімпій — перший віднотований джерелами український маляр // Велика Успенська церква Києво-Печерської лаври. Слід у віках. Київ, 2002. С. 17—19.

⁶⁷⁶ Карабинов И. Наместная... С. 108.

⁶⁷⁷ Моршакова Е. А. Крест-энколпион в серебряном ковчеге // ХРМК. 2000. Каталог. № 47. С. 176.

⁶⁷⁸ Ратшин А. Полное собрание исторических сведений о всех бывших в древности и ныне существующих монастырях и примечательных церквах в России. М., 1852. С. 336—338.

раз Богоматери Печерской помещался на печатях московских митрополитов, что указывало на его значимость для московской Церкви⁶⁷⁹.

На последних двух иконах Антоний и Феодосий изображены припадающими к ногам Богородицы.

Обычай благословлять монахов и знатных посетителей монастыря списками Богородицы Печерской сохранялся на протяжении столетий, о чем, в частности, свидетельствует архиепископ казанский Арсений. Совершив паломничество к киевским святыням в 1898 г., он во время прощания с наместником лавры получил в дар икону Печерской Богородицы⁶⁸⁰.

Помимо широко известных чудотворных образов Богородицы Печерской и Успения Богородицы в Киево-Печерской лавре, как и в Десятинном мемориале, почитались и другие богородичные иконы. Среди них образ «Богоматерь Великая Панагия» («Ярославская Оранта») *Ил. 23* — фронтальное ростовое изображение Богоматери Эпискепис (Знамение). Общепринятого мнения относительно места и времени его написания не существует. Вслед за Д. Айналовым многие исследователи определяют икону как памятник киевского круга и датируют рубежом XI–XII вв.⁶⁸¹. А. Анисимов указывал на связь образа с мозаиками и искусством Киева, полагая, что он мог принадлежать монастырскому собору⁶⁸². Все авторы отмечают стилистическую близость иконы киевским мозаикам. Она «очень напоминает тот тип запрестольных изображений в апсидах, что идет от Оранты в киевском Софийском соборе»⁶⁸³. Как реплику «именно такого образца, дополненного идеей Воплощения» рассматривает «Ярославскую Оранту» В. Александрович⁶⁸⁴. В. Пуцко, датируя икону началом XIII в., считает, что она воспроизводит мозаичную композицию апсидальной конхи Успенского храма Киево-Печерского монастыря или соборной церкви Михайловского Золотоверхого монастыря⁶⁸⁵. Г. Колпакова датирует образ первой половиной XIII в., отмечая «реминисценции» в нем «раннего киевского этапа»⁶⁸⁶.

Н. Петров, изучая древнекиевские произведения мелкой пластики, отмечал: «Знамение Пресвятой Богородицы воспроизводится на вислых печатях до-татарского периода, змеевиках и образках, вероятно, с какой-либо древней иконы»⁶⁸⁷. Следы такого древнего образа ведут в Киево-Печерский монастырь, где отзвуки почитания древнего чудотворного образа Богородицы Знаме-

⁶⁷⁹ Кондаков Н. Иконография Богоматери... С. 226.

⁶⁸⁰ Арсений, архиепископ Казанский. Путешествие на богомолье в Киев. Казань, 1898. С. 20.

⁶⁸¹ См., напр.: Грабарь И. О древнерусском искусстве... С. 156; Брюсова В. Г. К атрибуции произведений живописи домонгольского времени. «Ярославская Оранта» («Богоматерь Знамение») // Русское искусство XI–XIII веков. М., 1986. С. 73–99; Государственная Третьяковская галерея / сост. Л. И. Иовлева, Ю. К. Королев. М., 1997. С. 18.

⁶⁸² Анисимов А. И. Домонгольский период... С. 164, 171.

⁶⁸³ Асеев Ю. С. Джерела. Мистецтво Київської Русі. Київ, 1980. С. 141.

⁶⁸⁴ Александрович В. Покров Богородиці... С. 67.

⁶⁸⁵ Пуцко В. Иконопис... С. 661–663.

⁶⁸⁶ Колпакова Г. С. Искусство... С. 462.

⁶⁸⁷ Петров Н. Альбом достопримечательностей церковно-археологического музея при императорской Киевской духовной академии. Киев, 1912. Вып. III: Южно-русские иконы. С. 15.

ние (Эпискеписис) сохранились в графическом оформлении лаврских старопечатных книг, в иконописи и шитье XVII в. На книжных заставках изданий лаврской типографии, на расшитых фелонях часто встречается поясное (погрудное) изображение Богородицы Знамение с образами прп. Антония и Феодосия, молитвенно к ней обращенных. В печерской иконографии XVII в. этот образ непременно присутствует над Успенским собором и на фасаде Троицкой надвратной церкви. *Ил. 24.* Е. Лопухина обнаружила красноречивое свидетельство почитания печерской чудотворной иконы Знамение в других русских землях. На среднике ярославской иконы XVIII в. из церкви Ильи Пророка изображена Богородица Знамение с двадцатью восемью клеймами, из которых шесть представляют печерские сюжеты. Лаврская икона Знамение, видимо, пропала во время пожара 1718 г., чем можно объяснить ее отсутствие в печерской иконографии последующих столетий. Эта икона могла быть репликой Влахернитиссы Знамение из часовни источника⁶⁸⁸. Справедливо заключение Г. Попова, считавшего, что, хотя культ «Знамения» был особенно развит в Новгороде и северо-восточной Руси, *«его зарождение на русской почве следует относить к более раннему времени. Особый, княжеский характер он получил уже в XI в. в Киевской Руси, о чем говорят относящиеся к этому периоду печати, иконография которых, несомненно, заимствована из Византии»*⁶⁸⁹.

Иконографию влахернской чудотворной иконы Богородицы Эпискеписис воспроизводит известная новгородская икона-мощевик второй четверти XII в. «Богоматерь Знамение с предстоящими святыми». В качестве заказчика иконы и инициатора новгородского культа Богоматери Знамение называют архиепископа Нифонта (1131–1156), выходца из Киево-Печерской обители⁶⁹⁰.

Иконографический тип «Богоматерь Знамение», являясь символом киевской митрополии, представлен на печатях ранних киевских митрополитов греков: поясной — Никифора I (1104–1121) и Михаила (1131–1147), погрудный Иоанна IV (1164–1166), ростовой — Константина II (1167–1174)⁶⁹¹. Моливдовулы имеют византийское происхождение, о чем свидетельствует греческая надпись на аверсе печати. Поясное изображение Богоматери Знамение в сопровождении строчной греческой надписи присутствует и на печати упомянутого выше новгородского епископа Нифонта⁶⁹². Такой же образ Богоматери, оформленный грекоязычной формулой, украшает моливдовулы галицких епископов Козьмы (1150–1160 гг.) и Иоанна (печать последнего датируется 1160–1180 гг.)⁶⁹³.

⁶⁸⁸ Лопухина О. Влахернский богородичный культ і давній Успенський собор Києво-Печерської лаври // МЧ. 2004. Київ, 2005. С. 349–352.

⁶⁸⁹ Попов Г. В. Некоторые вопросы изучения воинской тематики в русском средневековом искусстве // ВВ. 1971. Т. 32. С. 194.

⁶⁹⁰ Смирнова Э. С. Новгородская икона «Богоматерь Знамение»: некоторые вопросы богородичной иконографии XII века // ДРИ. Балканы. Русь. 1995; Шалина И. А. Реликвии... С. 310, 369.

⁶⁹¹ Янин В. Л. Актовые печати древней Руси X–XV вв. М., 1970. Т. 1. С. 175. № 46, 47, 48, 50, 51.

⁶⁹² Янин В. Л. Актовые печати... С. 176. № 54.

⁶⁹³ Альфьоров О. Молівдовули невідомих з джерел руських єпископів Іоанна Галицького та Миколая Білгородського (за матеріалами сфрагістичної колекції О. Шереметьєва) // Софія

ЧУДОТВОРНЫЕ ВИЗАНТИЙСКИЕ ИКОНЫ В КИЕВЕ

Дальнейшее развитие влахернского богородичного культа в Киеве в качестве патронального обязано появлению богородичных византийских икон, как полагают, списков влахернских прославленных образов, известных в киевской традиции под названием Пирогощая⁶⁹⁴ и Вышгородская (ныне почитается как Владимирская) *Ил. 26*. Они были доставлены в Киев из Константинополя на одном судне в первой половине XII в. (точные сведения отсутствуют)⁶⁹⁵.

Образ Богородицы Пирогощей (утрачен) находился в церкви Успения Богородицы Пирогощей на Подоле, возведенной в 1131–1136 гг. в княжение сына Владимира Мономаха — Мстислава Владимировича. Этот храм был одним из центров богородичного культа в древнем Киеве. Именно сюда направлялся новгород-северский князь Игорь Святославич — герой Слова о полку Игореве, возвратившись из половецкого плена⁶⁹⁶. Относительно иконографии Пирогощей существуют различные суждения: ее атрибутируют как Одигитрию⁶⁹⁷, как Эпискепис (Знамение)⁶⁹⁸ и др. Нам кажется наиболее аргументированным мнение В. Александровича, полагающего, что образ соответствовал иконографии Агиосоритиссы (Заступницы)⁶⁹⁹.

Иконе Вышгородской-Владимирской Богородицы (принятые наименования иконографического типа: «Умиление», «Елеуса», «Гликофилуса») посвящена многочисленная литература, поэтому отметим основное, что соответствует контексту нашего исследования. Сегодня образ представлен в собрании ГТГ и его считают списком одной из чтимых икон Влахернского святилища⁷⁰⁰. Присланная в Киев икона была размещена в княжеской резиденции в Вышгороде, где прославилась чудотворениями. В 1155 г. образ был вывезен Андреем Боголюбским и стал палладиумом Владимира, столицы Владимиро-Суздальской земли, отчего икона получила наименование Вла-

Київська: Візантія. Русь. Україна. Вип. III: Збірка наук. праць, присвячена 150-літтю з дня народження Єгора Кузьмича Редіна (1863–1908). Київ, 2013. С. 241–254.

⁶⁹⁴ Версии названия «Пирогощая» см.: *Этингоф О. Е.* Византийские иконы... С. 136–139; *Александрович В.* Покров Богородиці... С. 58–63.

⁶⁹⁵ Версии относительно времени и обстоятельств появления икон в Киеве см.: *Александрович В.* Покров Богородиці... С. 59–60.

⁶⁹⁶ О возможных причинах поездки князя именно в этот киевский храм см.: *Энциклопедия «Слова о полку Игореве»*. СПб., 1995. Т. 1. С. 141–142.

⁶⁹⁷ *Петров Н. И.* Купятицкая икона Богородицы, в связи с древнерусскими энколпионами // Труды IX археологического съезда в Вильне. 1893. М., 1897. Т. 2. С. 76; *Лихачев Д. С.* «Слово о полку Игореве» и культура его времени. Л., 1978. С. 222; *Ивакин Г. Ю.* О церкви Успения Богородицы Пирогощей // Древние славяне и Киевская Русь. Киев, 1989. С. 176–179.

⁶⁹⁸ *Этингоф О. Е.* Византийские иконы... С. 138.

⁶⁹⁹ *Александрович В.* Покров Богородиці... С. 62 и далее.

⁷⁰⁰ *Лихачев Д. С.* «Слово... С. 221–222; *Zervou Tognazzi I.* L'iconografia e la «Vita»... P. 274–275; *Этингоф О. Е.* Образ... С. 170–171. Подробно историографию вопроса см.: *Щенникова Л. А.* О первоначальной иконографии чудотворной Владимирской иконы Богоматери: суждения и гипотезы исследователей // СЧ. 2009. Вип. 4. С. 363–379.

димирской. Этот образ несколько раз достаточно точно изображен на страницах Радзивилловской летописи (кон. XV в.). Богородичная иконография «Умиления» представлена в киевских памятниках мелкой пластики — иконках и змеевиках XII — нач. XIII в.⁷⁰¹, что свидетельствует о почитании ее как местной реликвии. На одной из керамических иконок «Умиления», найденной во время раскопок территории вблизи Софийского собора в 1882 г., грудь Богоматери украшает гривна, что подтверждает чудотворный статус почитаемого образа⁷⁰².

Символично, что в Сказании об иконе Владимирской Богоматери содержится упоминание о константинопольских влахернских реликвиях в связи с походом киевской дружины во главе с князем Аскольдом. По мнению исследователя текста А. Насонова, из киевского Вышгорода вместе с богородичной иконой во Владимир пришел образованный клир, представители которого приняли участие в создании первых произведений владимирской литературы⁷⁰³. Очевидно, благодаря им, этот рассказ вошел в Сказание: «*Въ Влахерне риза с(вя)теи Б(огороди)ци и пояся коматъ. Придоша некогда ратнии по суху и по морю. Патриархъ же Сергееи (имя названо неправильно. — Н. В.) омочи ризу с(вя)тыя Б(огороди)ца в мори, и въскыте море, и потопоша ратнии, а инии ослепоша и побегоша от страха*»⁷⁰⁴.

Из текста Сказания следует, что Владимирская икона была выносной. Ее выносили в наос во время литургии в Вышгороде, как и позже в Успенском храме во Владимире. Практика использования выносных икон Богоматери связана с богородичной службой, проходившей по пятницам в константинопольском Влахернском храме. Чудотворения от воды после омовения Владимирской иконы, о чем говорится в Сказании, также восходят к ритуалам Влахернского святилища, важной частью которого была капелла источника (Святая Купальня). Участие Владимирской иконы в чине водоосвящения напрямую связывают с культом константинопольской Одигитрии⁷⁰⁵.

Одним из списков чтимого Вышгородско-Владимирского образа была легендарная киевская икона Игоревской Богоматери **Ил. 27**, первоначально находившаяся в Федоровском вотчем монастыре. Перед ней в последние минуты своей жизни молился князь-схимонах Игорь Ольгович, убитый киевлянами в 1147 г. В XIX — нач. XX в. образ почитался в приделе св. Иоанна Богослова Успенского собора Киево-Печерской лавры⁷⁰⁶. Его покрывала се-

⁷⁰¹ Собрание Б. И. и В. Н. Ханенко. Древности русские... Вып. I. Табл. V. № 58, 59, 60.

⁷⁰² *Архипова Є.* Иконки з Десятинної церкви і «міста Володимира» // *Opus mixtum*. Київ, 2016. № 4. С. 109.

⁷⁰³ Древнейшая редакция Сказания об иконе Владимирской Богоматери / вст. ст. и предисл. В. А. Кучкина, Т. А. Сумниковой // Чудотворная икона в Византии и Древней Руси. М., 1996. С. 477.

⁷⁰⁴ Древнейшая редакция... С. 509.

⁷⁰⁵ *Щенникова Л. А.* Царьградская святыня... С. 336.

⁷⁰⁶ *Титов Ф., протоиерей.* Путеводитель при обозрении святынь и достопримечательностей Киево-Печерской Лавры и г. Киева. Киев, 1910. С. 42.

ребряная вызолоченная риза. Надпись, вырезанная по нижнему краю оклада, подробно описывала историю этой святыни⁷⁰⁷. Икона входила в число немногих древнерусских чудотворных образов⁷⁰⁸. Традиция относила его к древним византийским иконам⁷⁰⁹. Н. Кондаков датировал образ концом XIV в. и считал его произведением итальянских мастеров⁷¹⁰. В 20-е годы прошлого века икона была раскрыта М. Касперовичем — специалистом Реставрационной мастерской Всеукраинского музейного городка, находившегося на территории лавры, и датирована не ранее XIV–XV вв. Перед реставрацией образа по заказу Реставрационной мастерской ленинградская художница Э. Эвенбах выполнила его «цветную копию в размере оригинала»⁷¹¹. Судьба этой работы нам неизвестна. Тогда же была опубликована фоторепродукция образа и отчет о проделанной работе, в котором значилось: «Образ Ігорівської божої матері, згідно з словесною традицією, що зафіксована на написові чорнилом на звороті образа, повинен належати принаймні, до XII ст. Стель і техніка малювання не ствердили традиційних датувань і присунули дату виготовлення значно ближче до нас»⁷¹². П. Жолтовский относил икону к XVI в., считая ее списком древнего оригинала⁷¹³. О. Этингhoff датирует образ XV–XVI вв. и предполагает, что первоначальный образец был написан в мастерской Киево-Печерского монастыря в период между 1130 и 1147 гг. (1147 г. — дата гибели князя-инока Игоря) и являлся одним из списков Богоматери Владимирской⁷¹⁴. Последним местом хранения иконы в Киеве был Музей западного и восточного искусства, откуда святыня вывезена при отступлении войск германского вермахта в 1943 г. Нынешнее местонахождение образа неизвестно.

Киевские корни обнаруживает чудотворная икона Холмской Богоматери (Умиление) константинопольского письма, датируемая концом XI в. Легенда адресует ее создание евангелисту Луке. На иконе представлен поясной образ Марии, относящийся к типу Богородицы Дексикратиссы⁷¹⁵. В соответствии с церковным преданием, образ был принесен на Русь князем Владимиром и Анной Порфирородной. В 1223–1237 гг. князь Даниил Галицкий вывез икону из вотчего Федоровского монастыря в основанный им г. Холм (г. Хелм в

⁷⁰⁷ Захарченко М. М. Киев... С. 102–103; Поселянин Е. Богоматерь. Полное иллюстрированное описание ее земной жизни и посвященных ее имени чудотворных икон. Киев, 1994. Ч. 1. С. 335.

⁷⁰⁸ Макарий (Булгаков), архиепископ Харьковский [митроп. Московский]. История русской церкви. СПб., 1868. Т. 2. С. 222–223.

⁷⁰⁹ Титов Ф., протоиерей. Путеводитель... С. 42; Захарченко М. М. Киев... С. 102; Поселянин Е. Богоматерь... С. 335.

⁷¹⁰ Кондаков Н. Русская икона... С. 110.

⁷¹¹ Курінний П. Три роки праці реставраційної майстерні лаврського музею культів та побуту над консервацією та реставрацією музейних збірок (1924–1927) // Український музей. Київ, 1927. 36. 1. С. 165.

⁷¹² Курінний П. Три роки праці... С. 165 и далее.

⁷¹³ Жолтовський П. Український живопис XVII–XVIII ст. Київ, 1978. С. 24.

⁷¹⁴ Этингhoff О. Е. Византийские иконы... С. 133–134.

⁷¹⁵ Этингhoff О. Е. Византийские иконы... С. 167.

Польше), где для нее был построен храм. Ныне икона хранится в Музее во-лынской иконы г. Луцка. По стилистическим признакам ближайшей аналогией образа является Владимирская икона Божьей Матери⁷¹⁶.

ОБРАЗ БОГОРОДИЦЫ МОЛИТВЕННИЦЫ В ДРЕВНЕКИЕВСКОЙ КУЛЬТУРНО-ИСТОРИЧЕСКОЙ ПАРАДИГМЕ

Уверенность христиан в молитвенном ходатайстве Богородицы перед Сыном за род человеческий сформировалась во времена раннего христианства. Древнейшие сведения об этом содержатся в Сивиллиных книгах, датируемых II в. Уже среди творений Ефрема Сирина (IV в.) известны одиннадцать молитв к Богородице Заступнице.

Возведение каменного первохрама, мемориала крещения, в честь Пресвятой Богородицы напрямую способствовало осмыслению в народно-религиозном сознании образа Девы Марии как Молитвенницы и Заступницы за новообращенный народ. Об этом свидетельствуют слова молитвы Владимира, произнесенной при освящении храма: «*И аще помолиться кто въ церкви сей, то услыши молитву его и отпусти все грехы его молитвы ради пресвятыя Богородица*»⁷¹⁷.

Безусловно, каждый иконописный образ Богоматери можно рассматривать как образ Молитвенницы Заступницы. Но с максимальной силой эта идея в византийской живописи была воплощена в иконографическом изводе Богородицы Агисоритиссы, представляющем Марию в три четверти поворота вправо (реже влево) в позе моления с руками, поднятыми перед грудью и обращенными к Христу. Название иконографического типа представляет собой топоним и связано с прославленной иконой в часовне св. Раки (Αγία Σορός) Халкопатрийского святилища.

Киевское искусство знало этот богородичный образ. Он представлен на створках крестов-энколпионов XII в., найденных в районах киевского художественного импорта⁷¹⁸ *Ил. 30*, а также в миниатюре Радзивилловской летописи в сцене заключения князем Игорем договора с Византией в 945 г. По предположению В. Пуцко, наместный (один из чудотворных?) образ Деся-

⁷¹⁶ Подробнее об иконе см.: Холмская икона Божией Матери // Википедия [Электронный ресурс]. Режим доступа: https://ru.wikipedia.org/wiki/%D0%A5%D0%BE%D0%BB%D0%BC%D1%81%D0%BA%D0%B0%D1%8F_%D0%B8%D0%BA%D0%BE%D0%BD%D0%B0_%D0%91%D0%BE%D0%B6%D0%B8%D0%B5%D0%B9_%D0%9C%D0%B0%D1%82%D0%B5%D1%80%D0%B8; *Александрович В.* Холмська ікона Богородиці // *Історичні та культурологічні студії.* Львів, 2001. Т. 1; Этингоф О. Е. Византийская икона... С. 167–169.

⁷¹⁷ Повесть временных лет... С. 168.

⁷¹⁸ Собрание Б. И. и В. Н. Ханенко. Древности русские... Вып. I. Табл. X. № 123; *Корзухина Г. Ф., Пескова А. А.* Древнерусские энколпионы. Нагрудные кресты-реликварии XI–XIII вв. СПб., 2003. Табл. 45–47.

тинной церкви был идентичен Агиосоритиссе⁷¹⁹. В. Александрович связывает с этим образом киевскую икону Богородицы Пирогошей⁷²⁰.

Одной из иконографических версий Агиосоритиссы является образ Богоматери Параклесис (Paraklesis) по эпитету, который большей частью его сопровождал⁷²¹. Это изображение Агиосоритиссы, держащей в руках развернутый свиток. Н. Кондаков полагал, что «особый вариант Богородицы Заступницы, держащей в левой руке развернутый список своего «моления», появившаяся вероятно уже в Византии или как общий тип обетной иконы за ктитора, правителя, владыку страны»⁷²².

В древнерусской монументальной живописи наиболее ранним свидетельством культа Богородицы-Заступницы является фресковая композиция нартекса Кирилловской церкви. Церковь св. Кирилла в Киеве, заложенная великим киевским князем Всеволодом-Кириллом Ольговичем (1140–1146), впервые упоминается в летописи под 1169 г. Храм имел полифункциональный характер. Он был и княжеской дворцовой церковью, и крепостью, и усыпальницей. Как династический храм-некрополь черниговских Ольговичей храм изначально предназначался для погребения членов ктиторской семьи — самого ктитора, его супруги, наследника престола и его супруги. Для погребальных саркофагов были предусмотрены четыре ниши-аркасолии. Две из них расположены в западной стене притвора (нартекса), две другие — в южной. На откосах полуциркульных арок погребальных ниш сохранились фрагменты фресок ангелов, в руках которых держава и скипетр, в центральной части арок — звезда⁷²³. Держава и скипетр — символы могущества и верховной власти — свидетельства статуса земных владык, покой которых охраняют небесные стражи.

В иерархии древнерусского общества великокняжеская семья занимала наивысшую ступень, что подтверждает и роспись храма: ктиторскому портрету, представленному в южном нефе, соответствует фреска равноапостольных Константина и Елены, размещенная в северном нефе⁷²⁴.

Случилось так, что Всеволод Ольгович был похоронен в вышгородской Борисоглебской церкви, а в Кирилловском храме были погребены: в 1179 г. его супруга, дочь князя Мстислава Великого Мария Мстиславовна, в том же году супруга их внука Мария Казимировна, в 1194 г. сын основателя храма великий

⁷¹⁹ Пуцко В. Г. Произведения искусства... С. 135–142.

⁷²⁰ Александрович В. Покров Богородицы... С. 67 и далее.

⁷²¹ Лидов А. М. Чудотворные иконы в храмовой декорации. О символической программе императорских врат Софии Константинопольской // Чудотворная икона в Византии и Древней Руси. М., 1996. С. 44–58.

⁷²² Кондаков Н. П. Иконография Богоматери... С. 297.

⁷²³ Марголіна І. Кирилівська церква в історії середньовічного Києва. Київ, 2001; Марголіна І., Ульяновський В. Київська обитель святого Кирила. Київ, 2005. С. 42–47, 344–345. Марголіна І. Е. Загадочный фресковый фрагмент и ктиторийский портрет в стенописи Кирилловской церкви Киева (по поводу мнения А. С. Преображенского) // СЧ. 2015. Вып. 7. С. 80.

⁷²⁴ Марголіна І., Ульяновський В. Київська обитель... С. 105–106.

киевский князь Святослав Всеволодович (один из персонажей Слова о полку Игореве), в 1212 г. сын Святослава великий киевский князь Всеволод Чермный. Известно, что Мария Мстиславовна, Мария Казимировна и Святослав Всеволодович перед смертью приняли монашеский постриг. Останки членов ктиторской семьи не сохранились. История их пропажи неизвестна. Сами саркофаги были выломаны из ниш-аркасолий шляхтичем Войтехом Соколовским в XVII в. и использованы как строительный материал в его имении⁷²⁵.

Притвор, где расположены аркасолии, соединен с центральным нефом широкой полуциркулярной аркой, аналогичной по своей форме аркам погребальных ниш. В верхней части южного столба арки сохранилась древняя фреска — контуры архитектурного сооружения, на фоне которого — погрудное изображение женщины, выглядывающей из-за завесы. Как полагает исследовательница Кирилловской церкви И. Марголина, это «портрет» Марии Мстиславовны, по желанию которой ее образ и был размещен напротив ниши-аркасолии, где княгиня намеревалась устроить собственную гробницу. Аналогичный фрагмент с портретом Марии Мстиславовны вписан в правый угол ктиторской композиции.

В нижнем сегменте западной стороны опорных столбов нартекса, напротив входа в храм, размещены огромные круглые медальоны с фронтальным погрудным изображением Христа (южный столб) и погрудным изображением Богородицы, обращенной с молитвой к Сыну (северный столб)⁷²⁶. *Ил. 29*. Сюжет с медальонами Кирилловской церкви перекликается с символической программой декорации императорского входа Софийского собора в Константинополе, на что впервые обратил внимание В. Александрович, реконструируя композицию Кирилловского притвора как моление Богородицы Заступницы (Агиосоритиссы) перед Христом. Исследователь проводит аналогию с декорационной символикой нижнего регистра царского входа Софии Константинопольской. Важной особенностью киевской композиции является то, что она также размещена при входе из нартекса в неф и служит редчайшим примером наследования иерусалимской и константинопольской схемы⁷²⁷.

«Царские» врата Софии являлись центральными в ряду из девяти дверей, ведущих из нартекса в основное пространство церкви. Декорационная программа оформления парадного входа воплощала тему покаяния, милосердия Божьего и спасения, которое даровалось входящим в храм. Декорация софийского императорского входа состояла из двух регистров. Нижний — с иконами Христа и Богородицы — врата спасения, структурно составлял еди-

⁷²⁵ Марголина И., Ульяновский В. Київська обитель... С. 344–345.

⁷²⁶ Марголина И., Ульяновский В. Київська обитель... С. 10–111.

⁷²⁷ Александрович В. Фреска нартексу київської Кирилівської церкви «Богородиця Заступниця у молінні перед Христом» та її константинопольський прототип // СЧ. 2010. Вип. 5. С. 15–21; Александрович В. Покров Богородиці... С. 58–59; Александрович В. Кирилівська фреска «Богородиця у молінні перед Христом» // Пам'ятки України. Київ. 2013. № 2. С. 46–53.

ное целое с верхним — тимпаном над входом. Двери нижнего регистра, по легенде, были выполнены из дерева Ноева ковчега и покрыты серебряными пластинами, а по обеим сторонам дверей расположены чудотворные иконы Христа и Богородицы. Предположительно, на иконах были изображены полнофигурные образы значительных размеров, иконография которых неизвестна. Именно этой иконе Богородицы поклонялся константинопольский патриарх, начиная праздничные богослужения. Вероятно, Богородица была представлена в «деисусном» типе⁷²⁸.

Этот образ стал раритетом, прославленным на всем христианском Востоке. Его история изложена в житии Марии Египетской (нач. VI в.). По преданию, икона находилась при входных дверях в храме Воскресения в Иерусалиме. Блудница Мария пыталась войти в храм, но некая божественная сила останавливала ее у входа. Грешница со слезами раскаяния обратилась к образу Богородицы, прося быть поручительницей перед Христом, после чего смогла войти в церковь. Выходя, она вновь обратилась к иконе и та, заговорив с ней, направила Марию на монашеский подвиг в Иорданскую пустыню⁷²⁹. Таким образом, раскаявшейся Марии после заступничества Богородицы была дарована благодать — божественная спасительная сила, открывающая христианину путь к вечной жизни. Этот пример давал кающимся грешникам реальную надежду на спасение по ходатайству Божьей Матери.

Икона была перенесена императором Львом VI Мудрым (886–912) из Иерусалима в константинопольскую св. Софию и размещена справа от царских врат в соответствии с ее местоположением в иерусалимском храме. Очевидно, программный характер этой декорации заложил практику размещения парных образов Христа и Богородицы на границах смежных сакральных пространств: возле дверей, ведущих из нартекса в неф, и по бокам преграды, отделяющей алтарь от нефа. Традиционно Христос изображался фронтально, а Богоматерь — в иконографическом типе Параклесис со склоненной головой и обращенными к Сыну руками, в которые вложен развернутый свиток с текстом диалога между ними. Богоматерь просит Христа простить грешников, на что тот отвечает, что они еще не покаются, и все же по молитве своей матери обещает людям спасение. Греческий термин «параклис» означает покорное прошение, усердную молитву. Эпитет «параклесис» уже в ранневизантийский период служил для выражения «*жаркого, умоляющего прошения*»⁷³⁰. Композиция Параклесис, состоящая из образов Христа и обращенной к нему Богородицы, предельно наглядно выражает функцию Богородицы как посредницы и

⁷²⁸ Лидов А. М. Чудотворные иконы... С. 51; Бутырский М. Н. Богоматерь Параклесис у алтарной преграды: происхождение и литургическое содержание образа // Иконостас: происхождение — развитие — символика / ред.-сост. А. М. Лидов. М., 2000. С. 207–213.

⁷²⁹ Житие Марии Египетской // Византийские легенды / сост. С. В. Полякова. М., 1972. С. 84–93.

⁷³⁰ Walter C. Two notes on Delsis // *Revue des etudes byzantines*. 1968. Vol. 26. P. 311–324; Zervou Tognazzi I. Δέσις. Interpretazione del termine e sua presenza nell'iconografia bizantina // *Milione. Studi e ricerche d'arte bizantina*. Roma, 1990. P. 391–416.

Заступницы за грешное человечество перед Сыном. Она восходит к традиции изображения святых персонажей христианской истории с текстами моления к Христу от лица донаторов или ктиторов храма. Тип Богоматери в молитвенной позе (Агиосоритисса-Параклесис) известен с доиконоборческого времени. Иконографию Богоматери-Параклесис со свитком в руке демонстрируют немногочисленные памятники той эпохи — мозаика (ок. VII в.) из церкви св. Дмитрия в Салониках (не сохранилась) и икона (до IX в.) из синайского монастыря св. Екатерины. Позднее композиционная группа Параклесис появляется в памятниках XII–XV вв. как в монументальной живописи, так и в иконописи. Устойчивым элементом этой иконографии является греческий текст на свитке, гимнографическим источником которого стал канон Феодора Студита, принадлежащий к текстам «параклетикос» — молитвенному обращению к Богоматери с мольбой о заступничестве перед Христом за умерших. Он был уже известен в XII в. и читался в монастырях на повечерии⁷³¹. Текст на свитке выражает основную идею канона — дарование прощения грешнику при условии его покаяния и по ходатайству Богоматери. Эсхатологическая направленность текста связана с темой воздаяния на грядущем Страшном суде: осуждением грешников и спасением покаявшихся. Сюжет акцентирует значимость посреднической молитвы Марии. В XIV в. композиция Параклесис со свитком, содержащим славянский перевод греческого текста, получает распространение в росписи балканских храмов⁷³².

Композиция тимпана — верхнего регистра декорации арочного императорского входа — была разработана, как полагают, самим императором Львом Мудрым, прославившимся своей богословской эрудицией. На тимпане сохранилась широко известная мозаика, представляющая Христа на троне и коленопреклоненного Льва Мудрого, склонившегося к стопам Спасителя. **Ил. 28.** Этот ритуал император всегда выполнял во время своего торжественного входа в собор. Образ тронного Христа фланкируют медальоны с изображением Богородицы и архангела Михаила — небесных патронов императоров-воинов и иконографических персонажей Страшного суда: Богоматерь Молитвенница персонифицирует заступничество, архангел Михаил — идею неотвратимости наказания. Поскольку Богоматерь и архангел изображены без сопроводительных надписей, они, вероятно, являлись списками известных чудотворных образов, своего рода *imagines clipeatae* — мемориальными портретами⁷³³. В кирилловской композиции Мария в три четверти поворота обращена к Сыну. В ее руках, протянутых в жесте моления, нет свитка. Соответствовала ли эта иконография образу Богородицы, изображенному в нижнем регистре Софии Константинопольской, неизвестно. Для нас важно отметить, что иконография Богородицы Молитвенницы в медальоне в нартексе

⁷³¹ Паттерсон-Шевченко Н. Иконы в литургии // Восточнохристианский храм. Литургия и искусство. СПб., 1994. С. 42; Бутырский М. Н. Богоматерь Параклесис... С. 209–210.

⁷³² Бутырский М. Н. Богоматерь Параклесис... С. 213–214.

⁷³³ Лидов А. М. Чудотворные иконы... С. 50–51.

Кирилловской церкви, возведенной в середине XII в., аналогична мозаичному образу Богородицы Агисоритиссы в медальоне, представленному в тимпане Софии Константинопольской.

Кирилловские медальоны утратили древний живописный слой и от фресок сохранились лишь фрагменты. Детали первоначальной иконографической схемы нам неизвестны, однако главный принцип реставрации росписей Кирилловской церкви в XIX в. состоял в обязательном повторении древних рисунков. Поэтому можно считать, что изображения в медальонах, написанные в XIX в. в технике масляной живописи, соответствуют древней композиции: Христос представлен фронтально, Богородица обращена к нему⁷³⁴.

Композицию с медальонами значительно усиливает тема Страшного суда, смысловой составной частью которой и является этот сюжет. Страшный суд в Кирилловском храме — одна из наиболее ранних и полных иконографических эсхатологических композиций в древнерусском монументальном искусстве. Фреска размещена на стенах, своде и столбах нартекса. Ее центральная часть занимает восточную поверхность сводов притвора. В центре в мандорле изображен Христос — Великий Судия. К нему в молитве обращены Богородица и Иоанн Предтеча. Отдельные группы людей направляются к Престолу уготованному, где восседает Спаситель. Среди них и группа князей, на что указывает одеяние персонажей. Шествие князей возглавляет ангел. Вероятно, это представители черниговской династии Святославичей-Ольговичей, а сама композиция выполнена по заказу ктитора храма Всеволода Ольговича. Медальон с изображением Христа-Судии размещен напротив сцен Ада, а изображение Богородицы Заступницы — возле сцен Рая⁷³⁵. Симптоматично, что шествие князей изображено над медальоном с образом Богородицы Молитвенницы.

Родовой храм-усыпальница предназначался для погребений, а значит и для проведения поминальных служб. Очевидно, патрональная церковь св. Кирилла задумывалась, по византийской традиции, как монастырский храм, поскольку еженедельные длительные поминальные ритуалы могли совершать только лица, постоянно здесь пребывающие, то есть монахи. Их главной обязанностью было исполнение панихидных служб по образцу византийского поминального ритуала, совершаемого возле гробниц ктиторов и царских лиц.

Древнейший ктиторовский устав, дошедший до нас в славянских переводах и рукописях XI–XV вв., — типикон константинопольского патриарха Алексия Студита (1025–1043) — предусматривал устройство в основанном им недалеко от Константинополя богородичном монастыре ктиторовской усыпальницы. Согласно типикону в монастыре семь раз в году должны были служить панихиды: 6 вселенских и 1 ктиторовская. Последнюю предполагалось отправлять ежегодно в день кончины патриарха. Кроме того, ежедневно по

⁷³⁴ Марголіна І., Ульяновський В. Київська обитель... С. 110–111.

⁷³⁵ Марголіна І., Ульяновський В. Київська обитель... С. 108–109; Марголіна І. Е. Загадочный... С. 80–81.

отпущению повечерии монахи должны были являться к гробнице ктитора и молить за него Бога⁷³⁶.

В типиконе 1136 г. константинопольского монастыря Пантократора — усыпальницы императорской династии Комнинов, предусматривались особые поминальные богослужения: мемориальные службы в день памяти основателей монастыря и еженедельные службы с панихидой в ночь с пятницы на субботу, участие в которых принимали чтимые иконы. В типиконе подробно описывается процессионное шествие по монастырю и сообщается об изображении на стенах храмов Христа, Богоматери, Предтечи, архангелов и др. Во время пятничной всенощной исполнялся «параклетикос канон». В типиконах монастыря Пантократора 1136 г. и монастыря Богородицы Космосотиры в Фери (Фракия) 1152 г. говорится, что литургия сопровождалась выносом образов Богоматери, почитавшихся ктиторами монастыря, к которым обращались с молитвой⁷³⁷. В монастыре Пантократора сложный обряд, включавший ектении, всенощную и литургию возле императорских усыпальниц, сопровождался шествием с регламентированным ритуальным возжиганием свечей и участием выносных икон Богородицы Одигитрии и Богородицы Параклесис, персонифицированных предстательниц и молитвенниц перед Христом за умерших членов семьи императора. Причем Богоматерь Параклесис была представлена без свитка с текстом моления к Христу, поскольку эти прошения-молитвы произносились во время чтения ектений. Ектении были обращены к Христу, чье изображение находилось рядом с иконой Богоматери над входом к гробам⁷³⁸.

Наверное, в киевском Кирилловском храме-усыпальнице поминальные богослужения были скромнее византийских, но включали основные составляющие мемориального ритуала, в том числе вынос чтимых родовых икон Богородицы, наличие которых в великокняжеской семье не вызывает сомнения. Чтение «параклетикос канона» и ектений было обращено к Христу от имени Богоматери Молитвенницы (Агиосоритиссы), чьи огромные образы-иконы в медальонах, представленные в монументальной живописи нартекса напротив погребальных ниш, по нашему мнению, изначально предназначались для участия в панихидных службах. Логично полагать, что Богородица обращена к Сыну с прошением-молитвой от лица ктиторов храма. В этом контексте выглядят уместными фресковые изображения преподобных со свитками в руках, размещенные друг против друга на южном и северном откосах арки, ведущей из нартекса в неф. Фактически эти образы фланкируют

⁷³⁶ Скабалланович М. Толковый Типикон... Вып. 1. С. 399, 472; Лисицын М. протоиерей. Первоначальный славяно-русский типикон. СПб., 1911. С. 298, 344–345; Никитенко Н. Святые целители в стенописи Софии Киевской // Человеческая целостность и встреча культур. Киев, 2007. С. 270–272.

⁷³⁷ Паттерсон-Шевченко Н. Иконы... С. 42–43; Бутырский М. Н. Византийское богослужение у иконы согласно типу монастыря Пантократора 1136 года // Чудотворная икона в Византии и Древней Руси. М., 1996. С. 145–150.

⁷³⁸ Бутырский М. Н. Византийское богослужение... С. 147–150.

проход из основного пространства храма к притвору с княжескими гробницами, по которому и шествовала ритуальная процессия. К сожалению, фреска сохранилась плохо и текст на свитках не идентифицирован. Однако можно предположить, что он принадлежит канону «параклетикос» — молитвенному обращению к Богоматери с мольбой о заступничестве перед Христом за покойных Ольговичей.

С литургической точки зрения все эти композиции выступают как составные части единого обособленного сакрального пространства, декорационная программа которого воплощает тему покаяния и спасения через заступничество Богоматери.

Св. Кирилл Александрийский, которому посвящен храм, был небесным патроном ктитора монастыря Всеволода Ольговича. Известно, что именно святители Кирилл и Афанасий Александрийские сыграли решающую роль в утверждении в позднеантично-ранневизантийском мире культа Богородицы. Учитывая этот факт и тему Богородицы Молитвенницы, развертывающуюся во фресковой росписи нартекса храма, можно полагать, что Кирилловский монастырь был одним из центров богородичного культа в древнем Киеве, где была представлена и влахернская традиция почитания Богородицы Агиосоритиссы.

Как заступница-молитвенница представлена Мария в популярных на Руси апокрифах. В Сказании об Успении Богородицы, приписываемом Иоанну Богослову, Богоматерь накануне своего успения обращается к Сыну со словами: *«Всякому же человеку, призывающему или произносящему имя рабы твоей, даруй помощь свою. <...> Во всякое время и на всяком месте, где чтут память о имени моем, освяти место то и прославь прославляющих тебя моим именем, принимая от таковых всякое приношение и всякую молитву»*⁷³⁹. В апокрифическом «Хождении Богородицы по мукам» Мария трижды просит своего Сына даровать грешникам освобождение от посмертных невыносимых мучений.

Пресвятая Богородица была для киевских князей и киевлян их личной покровительницей и защитницей, о чем свидетельствуют древние авторы. В древнекиевской культурной традиции образ Царицы небесной, патронессы новообращенного Киева, наполнен земной, материнской заботой о городе и его жителях. Богоматерь, как небесная воительница, не только защищала Киев от вражеской силы, но и освобождала плененных киевлян. О «чуде» Богоматери Десятиной, помогающей «по христианским молитвам» киевским князьям в противостоянии с половцами и освобождении пленных сообщают летописные статьи под 1169, 1172 и 1173 гг.⁷⁴⁰.

В Киево-Печерском патерике приведено завещание Георгия Симоновича (сына варяга Шимона), в котором рассказывается, как Богоматерь Печерская защищала от половцев селение, принадлежащее монастырю. При этом село

⁷³⁹ Слово об Успении... С. 303.

⁷⁴⁰ ПСРЛ. Т. 1: Лаврентьевская летопись. М., 1997. Стб. 357–358, 364; ПСРЛ. Т. 2... Стб. 554–556; 559.

выглядело как «град высок», т. е. было окружено высокими стенами. Таким образом, Богородица сотворила два чуда: защитила поселение высокими стенами и уничтожила его врагов. А ничего не подозревавшие жители лишь на следующий день после случившегося обнаружили «крови пролитие»⁷⁴¹.

Украинские и российские народные редакции древней «исторической песни», составленной после разгрома Киева Батыем в 1240 г.⁷⁴², сохранили различные сюжеты о плаче Богородицы по предстоящей трагической судьбе Киева. Об этом идет речь и в разговоре Матери-Турицы с ее детьми:

«Гей, тури, ви тури, малі діточки! Де ви, тури, були ходили? “Були ми тури на святій Руси”. “Що ж ви тури там бачили?” “Бачили ми, тури, стіну городову, бачили ми, тури, башту наріжню! З-за тої стіни городової виходила дівиця-душа красная, виносила книгу євангеліє, закопувала книгу в сиру землю, плакала над книгою розливалася: “Не бувають тобі, книго, на святій Руси, не видати тобі, книго, світу білого та сонця красного!”. “Ой, дурні ви, тури, та нерозумні! Не башта то стояла наріжня, то стояла церква соборна. Не дівиця виходила красна, виходила запрестольна Богородиця. Не книгу євангеліє вона закопувала, закопувала віру християнську, над вірою плакала розливалася”». В другом варианте: *«Не дівиця плаче, стіна городова. Не плакала то душа — красна дівиця, плакала то стіна городова; вона знає нещастя над Києвом, вона знає велике нещастя»*⁷⁴³.

«Девица-душа красная», «мати Божья Богородица», «стена мать городова» фигурируют и в других былинах. Богоматерь выходит из городских стен, спускается в синее море, кладет книгу на «алтын-камень», читает ее и оплакивает грядущую судьбу Киева. Нельзя не узнать здесь знаковые киевские святыни: «церква соборна» — Софийский собор, «запрестольна Богородиця» — мозаичная алтарная икона Богородицы Оранты — персонификации акафистной «Нерушимой стены», соотнесенная с образом безутешно плачущей Богоматери. Этот образ, по выражению М. Грушевского, является одним «з найцінніших перлин старої легенди»⁷⁴⁴ и перекликается с образом Марии из апокрифического «Хождения Богородицы по мукам», где Богоматерь оплакивает судьбу страдающих в аду от невыносимых мук грешников⁷⁴⁵.

⁷⁴¹ Киево-Печерский патерик... С. 334.

⁷⁴² Миллер В. Очерки русской народной словесности. Былины. I—XVI. М., 1994. С. 315.

⁷⁴³ Грушевський М. Історія української літератури // Грушевський М. Зібрання творів: у п'яти томах. Нью-Йорк, 1960. Т. IV. С. 335, 337.

⁷⁴⁴ Грушевський М. Історія української літератури... 1960. Т. IV. С. 278.

⁷⁴⁵ Хождение Богородицы по мукам // БЛДР. СПб., 2000. Т. 3: XI—XII века. С. 307—321.

КИЕВСКИЕ ИСТОКИ БОГОРОДИЧНОГО ПОКРОВСКОГО КУЛЬТА

Праздник Покрова Пресвятой Богородицы восходит к событию чудесного явления Богоматери во Влахернском храме Константинополя, описание которого содержится в византийском житии Андрея Юродивого (X в.). Во время еженедельной службы во Влахернах, которую святой посещал вместе со своим учеником Епифанием, Андрей увидел Богородицу, идущую сквозь царские врата к амвону. Встав на колени, она долго молилась, затем сняла с головы омофор и распростерла его над присутствующими. Этот сияющий как молния омофор видели Андрей и Епифаний. Большинство авторов считают, что видение Андрея случилось во Влахернской базилике. Аргументирована и другая версия — событие происходило в круглой капелле Агия Сорос⁷⁴⁶.

Вопрос о путях становления и иконографии культа Покрова Пресвятой Богородицы нашел свое освещение в многочисленной научной литературе⁷⁴⁷. Относительно места и времени установления на Руси праздника, отмечаемого Церковью 1 (14) октября в числе великих, существуют две версии: киевская и владими́ро-суздальская. В свое время архиепископ Сергей (Спасский) убедительно доказал, что праздник был введен в Киеве на рубеже XI–XII вв. При этом он опирался на данные древнейших прологов, которые содержали только киевские праздники конца XI — нач. XII в., в том числе и праздник Покрова. Кроме того, по наблюдению святителя, киевские корни подтверждают и особенности службы праздника. Рассматривая владими́ро-суздальскую версию, агиолог отмечал, что аргументы в пользу киевского происхождения праздника намного значительнее⁷⁴⁸. Эта точка зрения поддержана рядом современных авторов⁷⁴⁹.

Византийско-киевскую генеалогию культа и иконографии Покрова Богородицы окончательно доказал В. Александрович в своем фундаментальном исследовании. Ученый посвятил объемный труд изучению природы и иконографии праздника Покрова, подробно рассмотрев все версии ее формирования в восточнославянском культурно-историческом поле. Обобщая результаты исследований последних лет, он пришел к выводу, что византийская по происхождению тема Покрова была адаптирована, переосмыслена и развита в художественной практике древнего Киева как самобытное явление религиозной культуры, сформировав особый литургический культ. По мнению

⁷⁴⁶ Шалина И. А. Реликвии... С. 351.

⁷⁴⁷ Обзор литературы см.: Плеханова М. Б. Сюжеты и символы... С. 52–62; Шалина И. А. Реликвии... С. 374. Прим. 1; Александрович В. Покров Богородицы... С. 25–33.

⁷⁴⁸ Сергей [Спасский], архиепископ Владимирский. Святой Андрей, Христа ради юродивый, и праздник Покрова Пресвятой Богородицы. СПб., 1898. С. 76–78.

⁷⁴⁹ Миляева Л. Новый памятник... С. 253–257; Александров В. Об установлении...; Фет Е. А. Слова на Покров // СКК. Л., 1987. Вып. I: XI–XIV в. С. 421; Плеханова М. Сюжеты и символы... С. 23–62; Шалина И. А. Реликвии... С. 350, 368.

ученого, древние новгородские и суздальские «образцы» убедительно свидетельствуют о своем киевском происхождении⁷⁵⁰.

Ряд исследователей связывают установление праздника Покрова в Киеве с богородичным печерским культом⁷⁵¹. Высказано предположение, что покровская служба первоначально предназначалась для праздничной литургии в киевском Успенском соборе Печерского монастыря⁷⁵². Непосредственно этому монастырю адресуют покровский культ и украинские легенды⁷⁵³. В. Александрович соотносит формирование киевского покровского культа Богородицы Заступницы (Агиосоритиссы) с иконой Богородицы Пирогощей и подольским храмом Пресвятой Богородицы Пирогощей⁷⁵⁴. В. Пуцко видит начало иконографии Покрова в чудотворном образе Богородицы Десятинной. Вполне вероятно, что развитие покровского культа проходило в несколько этапов и было связано с важнейшими богородичными центрами Киева⁷⁵⁵.

* * *

Обобщая изложенный в главе материал, высказываем твердое убеждение в том, что патрональный богородичный культ в древнем Киеве восходил, прежде всего, к константинопольскому влахернскому ритуалу и носил универсальный характер. Первоочередная роль в этом принадлежала возведенной христианизаторами Руси, княжеской четой Владимиром и Анной, церкви Пресвятой Богородицы Десятинной — первохраму мемориально-реликварного значения. Здесь почитались несколько чудотворных богородичных икон, прототипами которых являлись константинопольские «образцы». Полагаем, что композиционную основу патрональной иконы Десятинной церкви составлял образ Никопеи — тронной Богородицы с предстоящими, участвовавший в обряде крещения киевлян. Образ Никопеи как небесной покровительницы города был представлен и на Золотых воротах Киева.

⁷⁵⁰ Александрович В. Покров Богородиці... С. 221.

⁷⁵¹ Миляева Л. Новый памятник... С. 253–257; Александров А. Об установлении... № 10. С. 77–79, № 11. С. 70–72; Фет Е. А. Слова... С. 421; Шалина И. А. Реликвии... С. 368–370.

⁷⁵² Александров А. Об установлении...; Шалина И. А. Реликвии... С. 368–370.

⁷⁵³ Возняк М. Історія української літератури. Львів, 1994. Кн. 2. С. 295; Миляева Л. Новый памятник... С. 256–257.

⁷⁵⁴ Александрович В. Покров Богородиці...

⁷⁵⁵ Особое почитание Богородицы характерно для украинского религиозного сознания. Так, среди небесных покровителей войска запорожского ведущее место занимала сама Царица небесная. В Сечи за время существования было 13 богородичных церквей. Главная церковь посвящалась Покрову Пресвятой Богородицы. Праздник Покрова был престольным, самым торжественным. Под покровом Богородицы запорожцы не боялись ни вражеского огня, ни морской бури. Под покровом Приснодевы они оставались неженатыми, выполняя свой долг — защиту православной веры. Самой почитаемой иконой на Запорожье был образ Покрова Богородицы, иконография которого отразила сечевую культовую традицию. На одном из списков XVIII в. в верхней части композиции рядом с Богородицей изображены святитель Николай и архангел Михаил, а в нижней — в молитвенном предстоянии седоусые чубатые сечевики, убранные в цветистые жупаны, широкие «запорожские» шаровары, обвешанные саблями и пистолетом.

Ключевым топосом семантического поля киевской духовной культуры, органично вобравшим в себя все аспекты мариологического культа, прежде всего идею-образ Софии Премудрости Божьей, стала алтарная икона Богородицы Оранты Софийского собора.

Можно уверенно констатировать, что для киевских интеллектуалов времен Владимира и Ярослава Киев был богоизбранным городом, важнейшим иеротопическим центром христианского мира, воплотившим в своем сакральном поле *«эксклюзивную по духовной интенсивности осанну Богородице»*⁷⁵⁶.

Вследствие контаминации десятинно-влахернской богородичной традиции и афонско-успенской семантики сформировался киево-печерский успенский культ, ставший литургическим и иконографическим источником покровской тематики.

Программа декорационного оформления притвора киевской церкви св. Кирилла показывает, что как родовой храм-усыпальница Ольговичей, церковь функционировала в контексте византийского поминального богослужения, напрямую связанного с почитанием Богородицы Молитвенницы.

Таким образом, важнейшими иеротопосами киевского богородичного культа, носившего универсальный характер, были Десятинный мемориал, Софийский собор, Киево-Печерская лавра, Влахернский Кловский монастырь, Храм Пресвятой Богородицы Пирогощей и Кирилловская церковь⁷⁵⁷.

⁷⁵⁶ *Крымський С. Під сигнатурою Софії... С. 517; Крымский С., Павленко Ю. Софийная основа... С. 26.*

⁷⁵⁷ Следование константинопольской влахернской традиции, воспринятой через Киев и Владимир, отчетливо проявилось в XV–XVII вв. в комплексе Московского Кремля. Это выразилось и в архитектурной композиции, и в акафистных росписях, и в почитании икон, имевших прототипы во Влахернах [*Этингер О. Е. Влахернские церкви в Константинополе и их значение для Древней Руси // Вестник РГНФ. М., 2002. № 1. С. 141*].

СВЯТОЙ КЛИМЕНТ РИМСКИЙ И КИРИЛЛО-
МЕФОДИЕВСКАЯ ТРАДИЦИЯ В КУЛЬТУРЕ
ДРЕВНЕГО КИЕВА

*Тобою Рустии князии хвалятся, святители лику-
ють, иереи веселятся, мниси радуются, людие добро-
душествуютъ, приходяще с теплою верою къ твоимъ
Христоноснымъ костемъ, святыню почръпающе и хва-
ляще Бога, възвращаются во свояси, освящающа дома и
храмы и телеса своя кроплениемъ, и мажущася и пию-
ща, приемлютъ здравие душамъ и теломъ твоими чест-
ными молитвами⁷⁵⁸.*

МОЩИ СВ. КЛИМЕНТА — ПАТРОНАЛЬНАЯ СВАТЫНЯ КИЕВА

В эпоху реформ князя Владимира перед ним и правящей киевской элитой, несомненно, стояла проблема поиска небесного крестителя Руси, и корсунский поход способствовал ее решению. Личность священномученика Климента папы римского, «апостольского мужа» и покровителя новокрещенных народов как нельзя лучше соответствовала требованиям времени. Князь Владимир как новообращенный христианин и дальновидный политик вывез из Херсонеса, наряду с иконами и литургической утварью, главную святыню города — мощи св. Климента: *«Володимеръ же поимъ цесарицю, и Настаса, и попы корсуньскыя, мощи святого Климента и Фива, ученика его, и поима съсуды церковныя, иконы на благословенье себе»⁷⁵⁹*. Монах-летописец, не комментируя

⁷⁵⁸ Мучение святого священномученика... С. 109–110.

⁷⁵⁹ Повест временных лет... С. 160. А. Шахматов полагал, что сюжет с перенесением мощей Климента отсутствовал в первоначальном летописном своде (речь шла только о церковных сосудах и иконах) и восходит к Корсунской легенде (КЛ) или «Слове о том, како крестился Володимер, возмзя Корсунь», составленной не ранее второй половины XI в. (не путать с Корсунской легендой, в которой описывается обретение мощей св. Климента в Херсонесе). Сюжет существовал отдельно от летописи и был введен в нее составителем Начального свода. Автором КЛ, в основе которой лежат реальные события, засвидетельствованные византийскими и арабскими источниками, ученый называл корсунянина, священника Десятинной церкви [Шахматов А. А. Разыскания... С. 133–135, 142–143; Шахматов А. Корсунская легенда о крещении Владимира. СПб., 1906. С. 104–108]. Мнение А. Шахматова разделяли и другие исследователи. Так, С. Шестаков видел в КЛ «греческую и к тому же корсунскую версию» крещения Владимира [Шестаков С. Очерки... С. 84]. Предположение А. Шахматова было скорректировано В. Комаровичем (поддержанным Д. Лихачевым), полагавшим, что легенда существовала в данном виде в причерноморском фольклоре. Сведения из нее были почерпнуты Никоном Печерским, жившим в

подробно факт перенесения климентовых мощей в Киев, видит в них величайшую святыню, которую Владимир привез «на благословенье себе», а значит, по средневековой логике, и всей Руси.

Исследователями отмечена смысловая соотнесенность имен Климента и Владимира в Корсунской легенде. Римский папа чудесным образом открывает для корсуны источник земной воды, Владимир погружает киевлян в воду крещения⁷⁶⁰.

В пышной церемонии перенесения священных останков принимали участие херсонесские и константинопольские миссионеры, обладавшие значительным опытом организации подобных акций. Очевидно, мощи Климента и Фива находились в отдельных реликвариях. Нет сомнения, что саркофаг с реликвиями священномученика соответствовал уровню самого события. О раке с мощами Климента, доставленной из Корсуни, упоминается в латинском житии св. Марианна⁷⁶¹. Вероятно, это был мраморный богато украшенный ковчег-реликвиарий. Его судьба неизвестна. По одной из версий он был использован для погребения Ярослава Мудрого⁷⁶². Безусловно, церемония носила как церковный, так и политический характер и засвидетельствовала апостольское обоснование рождающейся киевской Церкви. Торжественное событие обозначило двухвекторность новообращенного государства, его открытость западно- и восточно-христианским духовным центрам, вводило Русь в круг идей солунских братьев.

Внесение мощей папы Климента в столицу Руси было равнозначно пришествию в город самого священномученика в качестве ее крестителя и просветителя. Очевидно, реликвии св. Климента непосредственно участвовали в обряде крещения киевлян, о чем красноречиво свидетельствует фресковый цикл стенописи лоджии княжеского Архангельского собора Московского Кремля, выполненный в 1547–1584 гг. и посвященный Корсунской легенде.

Тмутаракани, дважды (впервые в 1061–1067 гг.). При этом летописец был вынужден перенести Сказание о начальном распространении христианства на Руси, где говорилось о крещении Владимира в Киеве, к сюжету с испытанием вер [Лихачев Д. С. Статьи и комментарии // *Повесть временных лет* / под ред. В. Адриановой-Перетц. Ч. 2: Приложения. М.; Л., 1950. С. 335].

⁷⁶⁰ Ранчин А. М. Хроника... С. 56–57.

⁷⁶¹ Шахматов А. А. Разыскания... С. 134. Прим. 3.

⁷⁶² Пуцко В. Мраморный саркофаг Ярослава Мудрого // *Bizantino-bylgarica*. Sofia, 1986. VIII.

Саркофаг состоит из двух частей, высеченных из цельных глыб серого полированного проконесского мрамора. Углы двускатной кровли завершаются акротериями. Плоскости саркофага, за исключением правой боковой стенки, обильно украшены символикой, восходящей к раннехристианским погребальным памятникам. Центральные элементы — процветший крест и монограмма Христа (хризма). Барельефный орнамент включает изображения птиц, рыб, греческих крестов, венков, пальмовых ветвей, виноградных гроздьев. Изучение памятника началось давно, но до сих пор ученые не пришли к единому мнению относительно времени и места его изготовления, а также обстоятельств его появления в Киеве. Обзор версий и литературы см.: Архипова Е. И. Саркофаг Ярослава Мудрого или рака св. Климента: легенды XX века // *Климентовский сборник: материалы VI Международной научной конференции «Церковная археология: Херсонес — город святого Климента»*. Севастополь, 2013. С. 9–18; Таємниці гробниці Ярослава Мудрого (за результатами досліджень 2009–2011 рр.) / [Н. М. Нікітенко, В. В. Корнієнко та ін.]. Київ, 2013. С. 9–45.

Роспись завершается сюжетом: «По крещении взя из Херсони града мощи святого Климента папы Римского и ученика его и повеле крестити сынов и весь киевский народ». В левой части композиции епископ благословляет князя Владимира. В правой — представлена процессия, несущая саркофаг с мощами святых Климента и Фива к месту крещения киевлян⁷⁶³.

Где же могли храниться святыни в Киеве в течение нескольких лет до перенесения их в Десятинную церковь? Очевидно, еще до прибытия реликвий в город для них был возведен временный меморий. По логике событий, перенесение реликвий свв. Климента Римского и Фива из места временного их почитания в храм Пресвятой Богородицы вскоре после его освящения стало вторым перенесением святых реликвий. В этой связи отметим, что в литературе традиционно утверждается, что перенесение мощей княгини Ольги было первым «adventus» в древнерусской Церкви. На самом деле впервые такой акцией стало перенесение мощей свв. Климента и Фива, осуществленное дважды — из Херсонеса в Киев, а затем из неизвестного места их почитания в Десятинную церковь. Из византийских, а позднее из древнерусских, литературных и иконописных источников известно, что подобные церемонии сопровождались многолюдной праздничной процессией. Таким образом, торжественный ритуал перенесения мощей, как форма благочестивого почитания реликвий, изначально существовал в богослужебной практике ранней киевской Церкви, а культ Климента Римского и его реликвий сыграл определяющую роль в формировании святокультовой программы киевского христианства.

Исследователями замечено, что, описанный в источниках церемониал перенесения мощей киевских страстотерпцев Бориса и Глеба в новый каменный храм в 1072 г., включал все элементы чинопоследования, в соответствии с которым осуществлялась процедура обретения мощей папы римского в Херсонесе⁷⁶⁴. Видимо этот церемониал был присущ уже первому киевскому «adventus» — перенесению реликвий св. Климента.

Как центр почитания священномученика и его реликвий Десятинная церковь называлась храмом св. Климента, что и зафиксировал в своей хронике епископ римской Церкви Титмар Мерзебургский, опиравшийся на свидетельство немецких рыцарей, находившихся в Киеве во время его оккупации в

⁷⁶³ Самойлова Т. Е. Путь в Святую Землю... С. 652—655. Рассказ о крещении киевлян сохранился в двух версиях: в летописи и житиях св. Владимира. Согласно летописи, Владимир «с попы цесарицины и корсуньскими» крестил «бе-щисла людей» в Днепре [Повесть временных лет... С. 162]. В Проложном житии говорится о крещении киевлян в реке Почайне [Проложное житие св. Владимира // Милютенко Н. И. Святой равноапостольный князь Владимир и крещение Руси. Древнейшие письменные источники. СПб., 2008. С. 436]. Это же сообщение содержится и в Обычном житии [Обычное житие св. Владимира // Милютенко Н. И. Святой равноапостольный князь Владимир и крещение Руси. Древнейшие письменные источники. СПб., 2008. С. 448].

Почайна — древний правый приток Днепра протяженностью 8 км, берущий начало на Оболони и протекавший по территории Подола. От Днепра Почайну отделяла песчаная коса, по которой в 1712 г. был прорыт канал. В XIX в. Днепр размыл косу и «поглотил» Почайну.

⁷⁶⁴ Уханова Е. В. Обретение мощей... С. 149.

1018 г. войском польского короля Болеслава II. Титмар называет Десятинную церковь «*ecclesia Christi martiris et papae Clementis*», то есть, «церковью мученика во Христе и папы Климента»⁷⁶⁵.

Этот пассаж хрониста вызвал дискуссию в научной литературе. Н. Карамзин высказал предположение о существовании в Десятинной церкви придела, посвященного Клименту, поскольку там находились его мощи⁷⁶⁶. Митрополит Макарий (Булгаков) эту гипотезу отверг: «Вовсе нет нужды предполагать в Десятинной церкви особый придел в честь этого священномученика. <...> Дитмар мог назвать ее (Десятинную церковь. — Н. В.) таким именем единственно потому, что в ней покоились мощи св. Климента, как и один из наших проповедников XII века в слове при возобновлении Десятинной церкви, обращаясь к священномученику, говорил: “Церковь твою обновляя”»⁷⁶⁷. Но у большинства ученых версия Н. Карамзина не вызывает сомнений⁷⁶⁸. Мы разделяем эту точку зрения, ведь храм Пресвятой Богородицы возводился тогда, когда святыня уже находилась в городе. Вероятно, заранее планировалось ее перенесение в этот храм-меморий, что предусматривало освящение специального алтаря в честь Климента Римского. Древняя христианская практика предполагала вложение частиц мощей св. Климента в фундамент центральной апсиды и в стены алтаря, ему посвященного. К моменту появления в Киеве саксонских рыцарей гробница с мощами священномученика находилась в богородичном мемориале уже более двадцати лет. А поскольку в христианской традиции боковые алтари отождествляются с одноименными церквями, народное название Десятинного храма церковью св. Климента приняло форму устойчивого топонима, что и было зафиксировано информаторами Титмара.

Древнейшая сохранившаяся русская служебная минея содержит Службу св. Клименту под 25 ноября⁷⁶⁹. Календари самых ранних русских Евангелий-апракос, переписанных с болгарских протографов — Остромирова (1056—1057 гг.), Архангельского (1092 г.) и Мстиславового (до 1117 г.), — включают две даты, посвященные Клименту Римскому: 25 ноября и 30 января — день

⁷⁶⁵ Хроника Титмара Мерзебургского // Латиноязычные источники по истории Древней Руси. Германия. IX — первая половина XII в. / сост., перев., коммент. М. Б. Свердлова. М.; Л., 1989. С. 62, 67.

⁷⁶⁶ Карамзин Н. М. История государства... 1989. Т. 1. С. 300.

⁷⁶⁷ Макарий (Булгаков), архиепископ Харьковский... Т. 1. С. 52.

⁷⁶⁸ Голубинский Е. История русской церкви. М., 1901. Т. 1. Период первый, киевский или домонгольский. Первая половина тома. С. 186; Каргер М. К. К вопросу о саркофагах кн. Владимира и Анны // КСИА. М.; Л., 1940. Вып. 7. С. 79; Чубатий М. История христианства на Руси-Україні. Рим-Нью-Йорк, 1965. Т. 1. С. 286; Поппэ А. В. Русские митрополии Константинопольской патриархии в XI столетии // ВВ. М., 1968. Т. 28. С. 87; Свердлов М. Б. Комментарий: Хроника Титмара Мерзебургского // Латиноязычные источники по истории Древней Руси. Германия. IX — первая половина XII в. / сост., перев., коммент. М. Б. Свердлова. М.; Л., 1989. С. 86; Шапов Я. Н. Государство и церковь Древней Руси X—XIII вв. М., 1989. С. 29; Толочко П. Володимир Святий. Ярослав Мудрий. Київ, 1996. С. 291; Никитенко Н. Н. Русь и Византия... С. 125; Царевская Т. Ю. Образ... С. 268. Мурьянов М. Ф. Гимнография... С. 266.

⁷⁶⁹ Ягич И. В. Служебные минеи... С. 446—456.

обретения в Херсонесе его мощей Кириллом-Константином⁷⁷⁰. Широко распространенное в православном мире паломничество к киевским святыням исторически начиналось паломничеством к мощам апостольского мужа Климента. Дважды в год — 25 ноября и 30 января в Десятинной церкви разворачивалась торжественная церемония, в которой участвовали княжеская семья, митрополит с клиром, киевляне и многочисленные гости города. В честь патрона столицы правилась праздничная служба, святыне мощи обносили вокруг храма и, как в Херсонесе, вдоль укреплений города.

Реликвия стала первым официальным сакральным объектом почитания, принимавшим участие в государственных и церковных церемониях. По сообщению Титмара Мерзебургского, летом 1018 г. польский король Болеслав и киевский князь Святополк Владимирович были встречены киевлянами во главе с архиепископом с мощами святых⁷⁷¹. Очевидно, среди святынь были мощи и св. Климента и св. Фива.

В Реймской глоссе сообщается, что по случаю сватовства короля Генриха I к дочери Ярослава Владимировича Анне в 1049 г. в Киев было отправлено французское посольство. Глава посольства епископ Рогерий Шалонский возвратившись рассказал, что в Киеве глубоко чтят память священномученика Климента и молятся ему. Сам князь показывал епископу главу св. Климента и мощи ученика его Фива⁷⁷².

В политической ситуации начальной эпохи христианского просвещения восточного славянства киевский культ Климента и его реликвий, не снижая своего сакрального экклесиологического наполнения, развивается, расширяется и даже переживает особую актуализацию.

Ярким примером политизации климентовского культа стало зафиксированное в летописи событие 1147 г., когда по инициативе киевского князя Изяслава Мстиславича собор русских епископов в Софии Киевской высветил в митрополиты русина Клим Смолятича. Как известно, некоторые святители выступили против намерений Изяслава обойтись без санкции константинопольского патриарха и требовали соблюдения каноничности процедуры. Их протест не был принят во внимание. При этом черниговский епископ Онуфрий даже предложил осуществить хиротонию главой св. Климента: «*Онофрий*

⁷⁷⁰ Древнейшие русские святцы при Остромировом евангелии // ХЧ. СПб., 1852. Ч. 2. С. 497, 501; *Биларский П. С.* Состав и месяцеслов Мстиславова списка евангелия // ИОРЯС. СПб., 1861. Т. 10. Вып. 2. С. 110–138; Остромирово евангелие 1056–1057 гг. Л.; М., 1989. [Факсимильное издание]. С. 242, 263; Архангельское евангелие 1092 г. Исследование. Древнерусский текст. Словоуказатели / под ред. А. Мироновой. М., 1997. С. 318, 352.

Остается непонятным настойчивое утверждение Ю. Бегунова о том, что в святцах Остромирова Евангелия указан только один день памяти Климента Римского — 30 января, что приводит ученого к ошибочному выводу о праздновании на Руси 30 января как единственного дня памяти святителя «в рамках кирилло-мефодиевской традиции празднования памяти херсонесского мученика» [*Бегунов Ю. К.* Русское Слово... С. 30; *Бегунов Ю. К.* Св. Климент... С. 12].

⁷⁷¹ Хроника Титмара Мерзебургского... С. 68–69.

⁷⁷² *Назаренко А. В.* Западноевропейские источники... С. 354–355.

же черниговский рече азъ сведе, достоить ны поставити, а глава у насъ есть святого Климента, якоже ставятъ греци рукою святого Ивана». Предложение епископа было одобрено большинством святителей: «И тако сгадавше епископи, главою святого Климента поставиша митрополитомъ»⁷⁷³.

Однако обычай благословения патриархов рукою св. Иоанна Крестителя в византийской церковной практике неизвестен. Там существовал обряд поставления мощами патриарха Германа (715–730), имевший не столько юридическое, сколько символическое значение: «Новый патриарх заявлял этим о своей принадлежности к иконопочитателям и получал посмертное благословение от своего святого предшественника на Константинопольском престоле, первого борца за иконопочитание»⁷⁷⁴. По мнению Б. Успенского, «это была именно хиротония в собственном смысле»⁷⁷⁵. Новгородский паломник Антоний видел реликвии патриарха среди святынь Софии Константинопольской: «И Германова рука, еюже ставятся патриарси»⁷⁷⁶. Не исключено, что митрополит Климент Смолятич получил свое имя от «поставившего» его св. Климента Римского. Подобная практика была известна в Византии и возможна в древней Руси. И все же хиротония киевского митрополита главою св. Климента не могла заменить патриаршего благословения и была актом неканоническим. Но для нас важно другое — мощи папы-мученика и апостольского мужа Климента Римского осмысливались в Киеве как святыня вселенского масштаба, обладающая особым харизматическим статусом. А зримое присутствие реликвии в ритуале хиротонии воспринималось большинством Киевского собора как абсолютно каноническое деяние. В контексте этого события выглядит справедливым предположение о поставлении главою Климента в 1051 г. на киевскую кафедру митрополита Илариона⁷⁷⁷.

Одним из подтверждений того, что в середине XII в. святитель почитался как общегосударственный и общецерковный патрон, было, на наш взгляд, отношение к нему враждующих между собой княжеских династий. Так, Изяслав Мстиславич, инициатор хиротонии Климента Смолятича, и Всеволод Ольгович, фундатор Кирилловской церкви, в борьбе за власть представлявшие династии-соперницы, продемонстрировали личную причастность к культу Климента Римского. А если принять во внимание, что инициативу Изяслава относительно Климента Смолятича поддержал Онуфрий Черниговский, который был обязан своей кафедрой Всеволоду, можно констатировать определенную интегрирующую роль культа Климента и его реликвий в политической жизни Киевской Руси XII в.⁷⁷⁸.

⁷⁷³ ПСРЛ. Т. 2... Стб. 340–341.

⁷⁷⁴ Соколов Пл. Русский архиерей... С. 79.

⁷⁷⁵ Подр. см.: Успенский Б. А. Царь и патриарх... С. 267. Прим. 15.

⁷⁷⁶ Путешествие... Стб. 56.

⁷⁷⁷ Брюсова В. Г. Когда и где был поставлен митрополит Иларион? // Герменевтика древнерусской литературы. М., 1989. Сб. 1 (XI–XVI века). С. 45.

⁷⁷⁸ Верещагина Н. Климент Римский...

Патрональность культа священномученика и его реликвий способствовала популярности его имени в древнекиевский период. Из письменных источников известно о некоторых

КУЛЬТ ПРОСВЕТИТЕЛЯ РУСИ И ЕГО РЕЛИКВИЙ В КИЕВСКИХ ПАМЯТНИКАХ X–XII ВВ.

Изобразительное искусство

Нет сомнения, что образ Климента Римского занимал важное место в системе декорации Десятинного храма: среди персонажей святительского чина и во фресковом житийном цикле, размещенном в посвященном ему приделе, в стены которого были вложены реликвии папы римского. Среди настенных иконных композиций, очевидно, была изображена и сцена перенесения святыни в Киев⁷⁷⁹. Иконография священномученика и житийных сюжетов, представленная в Десятинном храме и восходившая к херсонесским образцам, в свою очередь, стала примером для последующих композиций климентовского цикла в древнерусской живописи. Этот вывод основывается на росписях Спасо-Преображенского собора псковского Мирожского монастыря (ок. 1140), где житийный цикл папы римского в целом насчитывал не менее 10–12 композиций и являлся самым подробным из всех известных примеров средневизантийского периода. В качестве протографа этих фресок рассматривают роспись Десятинной церкви⁷⁸⁰.

Вместе с реликвиями папы римского в Киев были доставлены и его иконы, одна из которых предназначалась для Десятинного мемориала. Известно, что в храме, отстроенном на древних фундаментах Десятинной в начале XIX в., находилась чтимая «икона греческого письма св. Климента папы римского»⁷⁸¹. Возможно, этот образ был одним из списков херсонесской предшественницы, привезенной некогда князем Владимиром, и, по традиции, почитался как оригинал.

Через двадцать лет после освящения Десятинного храма и положения в нем мощей св. Климента прославление небесного патрона Киева находит воплощение в росписях митрополичьего храма Руси — киевского Софийского собора. Папа римский фигурирует в мозаичной композиции «Святительский чин», размещенной в апсиде главного алтаря. *Ил. 7.* Отцы Церкви изображены фронтально в полный рост (высота фигур 2,3 м) в святительском облачении, без саккосов, митр и пананий с Евангелиями в руках. В верхней части композиции сохранилась мозаика XI в., нижняя — позднее дописана масляной краской. Возле каждой фигуры святителя — сопроводительная надпись-имя на греческом языке. Ко времени возведения Софии Киевской в христианской монументальной живописи состав и иконография святительского чина, разработка которого приходится на начало постиконоборческого периода, уже

исторических лицах, носивших это имя: игумен киевского монастыря св. Михаила Климент (1076–1082), киевский боярин Климент (кон. XI — нач. XII в.), киевский митрополит Клим Смолятич (1147–?), новгородский архиепископ Климент (1276–1299).

⁷⁷⁹ Ср.: Попова О. С., Сарабьянов В. Д. Живопись... С. 185.

⁷⁸⁰ Сарабьянов В. Д. Чтимые на Руси святые в росписях Софии Киевской: истоки традиции и ее развитие в искусстве домонгольской Руси // СЧ. 2015. Вип. 7. С. 114–117.

⁷⁸¹ Захарченко М. М. Киев... С. 208.

сформировались. Исследователи отмечают необычность размещения в этом ряду соседствующих фигур Епифания Кипрского и папы римского Климента. Введение образов этих святых в роспись Софии Киевской было обусловлено местными причинами и отвечало потребностям дня и мировоззрению заказчика⁷⁸². Память св. Епифания праздновалась 12 мая, тогда же, когда и освящение Десятинной церкви, а также Софии Киевской. Поэтому Епифаний Кипрский, открывающий ряд выдающихся представителей Вселенской Церкви, символизирует хронологический отсчет становления Церкви Руси⁷⁸³.

Киевская традиция изображения Климента Римского в паре со св. Епифанием находит продолжение в древнерусской монументальной живописи, в отличие от византийской, где оба святителя изображаются достаточно редко. В русских памятниках, особенно домонгольского периода, фигуры святителей Климента и Епифания часто представлены в значимых зонах храмовых росписей. Изображение св. Епифания присутствует в значительно утраченном святительском чине собора Антониева монастыря в Новгороде (1125). Предположительно где-то рядом с ним находилось и изображение Климента Римского⁷⁸⁴. В полоцком храме Всемиловитого Спаса, возведенном княгиней-инокиней Евфросинией Полоцкой около 1161 г., Климент и Епифаний, как святые епископы, символизирующие вхождение киеворусского христианства во Вселенскую Церковь, представлены в алтарном святительском чине⁷⁸⁵.

Образ св. Климента в Софии Киевской — самый ранний из сохранившихся в восточнославянской иконописи и аналогичен древнейшим изображениям святителя в итальянских росписях. Священномученик представлен в соответствии с его «римской» иконографией: в виде седовласого старца с тонзурой, небольшой округлой бородой и с чертами лица, напоминающими апостола Петра. Вероятно, этот иконографический тип пришел в Киев из Херсонеса, где его изображение должно было приобрести популярность после обретения мощей Кириллом-Константином и отразиться в иконах и росписях Десятинной церкви⁷⁸⁶. На Клименте бледно-зеленого цвета фелонь, Белый омофор украшен темно-синими крестами. В левой руке святителя — золотое Евангелие, поддерживаемое концом омофора; правая рука обращена к зрителю в жесте благословения.

Тема Климента Римского развивается в южной внутренней галерее Софийского собора, получившей в науке название «паперти святителей»⁷⁸⁷, где

⁷⁸² Лазарев В. Н. Мозаики... С. 34, 111; Логвин Г. Н. Софія Київська. Київ, 1971. С. 25–26; Никитенко Н. Н. Русь и Византия... С. 125.

⁷⁸³ Никитенко Н. Н. Русь и Византия... С. 125; Никитенко Н. Святая София Киевская. Киев, 2008. С. 178–180.

⁷⁸⁴ Сарабянов В. Д. Чтимые на Руси... С. 118.

⁷⁸⁵ Сарабянов В. Д. Спасо-Преображенская церковь Евфросиньева монастыря и ее фрески. М., 2009. С. 78–81.

⁷⁸⁶ Сарабянов В. Д. Чтимые на Руси... С. 114, 118; Царевская Т. Ю. Образ... С. 291.

⁷⁸⁷ Определение принадлежит Н. Никитенко: Никитенко Н. «Паперть святителей» у Софії Київській // СЧ. 2003. Вип. 1. С. 158–161.

фигурируют святые, тесно связанные с папой римским: Созонт, Петр Александрийский, Игнатий Богоносец, Николай Мирликийский, Фока и др. В херсонесскую церковь св. Созонта был перенесен ковчег с мощами Климента вскоре после их обретения Кириллом-Константином. Святым Клименту Римскому и Петру Александрийскому установлена совместная служба 25 ноября. Священномученик Игнатий Богоносец, епископ антиохийский, современник св. Климента, вместе с ним входит в круг мужей апостольских. Мощи его в VI в. были перенесены из Антиохии в Рим и положены в храме Сан Клементе. Это событие отмечается Церковью 29 января, накануне дня перенесения мощей святого Климента. С Херсонесом связан и киевский культ св. Николая. Культ священномученика Фоки был также известен в Херсонесе, где существовал нищеприимный двор его имени. Здесь же фигурирует св. Капитон — один из семи святых епископов херсонских, прославившийся совершенным в Херсонесе чудом и обращением его жителей в христианство⁷⁸⁸. По некоторым предположениям, на западной плоскости южного пилона, встречающего входящих из западной галереи, изображен сам Климент Римский — старец с короткими вьющимися волосами и такой же бородой. На принадлежность его западной Церкви указывает тонзура. Рядом с ним на боковой грани пилона изображен крест, что может свидетельствовать о захоронении здесь мощей, как и в большинстве случаев применительно к системе декорации Софийского собора. Однако абсолютных данных (например, сопроводительной надписи) для точного определения личности этого святого нет⁷⁸⁹.

Климентовская тематика, широко представленная в идейно-декоративной программе Софии Киевской, связана с глорификацией деятельности князя Владимира — крещением Руси, возведением Десятинной церкви и установлением патронального государственного культа св. Климента Римского⁷⁹⁰ — репрезентанта кирилло-мефодиевского движения.

В этом контексте интересный материал представляют свинцовые буллы с погрудным изображением св. Климента папы римского на лицевой стороне и надписью «От Ратибора» на обороте. Установлено, что киевский мастер, выполнивший самый ранний вариант печати, скопировал колончатую надпись, сопровождающую изображение св. Климента, с мозаики святительского чина Софии Киевской. Всего к настоящему времени известно семь таких печатей, оттиснутых в разное время пятью парами матриц. Благодаря усилиям ряда исследователей, не вызывает сомнения их датировка — вторая половина XI — начало XII в. и принадлежность тмутараканскому наместнику, а затем киевскому тысяцкому — Ратибору, неоднократно упоминавшемуся письмен-

⁷⁸⁸ *Никитенко Н.* «Паперть святителів»... С. 158–161. Святые Созонт, Фока и Капитон упоминаются в древнейших русских месяцесловах Остромирова и Мстиславова Евангелий [*Лосева О. В.* Русские месяцесловы... С. 148, 160, 286].

⁷⁸⁹ *Сарабянов В. Д.* Чтимые на Руси... С. 121–122.

⁷⁹⁰ *Никитенко Н. Н.* Русь и Византия... С. 125.

ными источниками в 1078—1113 гг. Печати Ратибора-Климента в отличие от официальных актов печатей носят характер буллы частного лица и представляют политический институт наместничества, отличный от других политических институтов, пользовавшихся правом буллы, — княжеской и высшей церковной власти⁷⁹¹. Видимо, о Ратиборе как о боярине Климента, соратнике князя Изяслава, говорится в житии Феодосия Печерского⁷⁹².

С Климентом Римским соотносятся и персонажи фрескового ансамбля жертвенника Кирилловской церкви. Здесь репрезентирован целый сонм святых мужей, преимущественно балканского происхождения, которые вслед за солунскими братьями служили делу просвещения славянства. Фигуры святых представлены фронтально и размещены ярусами. В верхнем регистре северной стены сохранилось изображение святителя, возле которого хорошо прочитываются буквы «КОНСТ», т. е. часть имени «Константин», а лик святителя соответствует иконографии Константина Философа: пышные волосы, прикрывающие уши, и темная клиноподобная борода. Святый изображен фронтально, в полный рост с инкрустированной жемчугом книгой в руке. Очевидно, это его перевод Библии. Исследователи атрибутируют эту фреску как изображение Кирилла-Константина. В таком случае представленная рядом с Константином не атрибутированная фигура принадлежит его парному святому, брату Мефодию⁷⁹³. *Ил. 3.* В соответствии с охридской традицией, Константин, не имевший святительского сана, изображен в святительском одеянии, что указывает на наследование Киевом кирилло-мефодиевских маркеров.

Во втором верхнем ярусе размещены образы преемников славянских первоучителей — пяти из святых Седмочисленников — Климента Охридского (что засвидетельствовано подписью), Наума Охридского, Горазда, Саввы, Ангеляра, а также других святых, среди которых вполне логично было бы встретить изображение Константина Преславского⁷⁹⁴. В этом же ряду выделяется своей сохранностью фигура святителя Иосифа Солунского († 830)⁷⁹⁵, прославившегося как «ревнитель» иконопочитания. Связь этого персонажа со славянским первоучителем очевидна: как архиепископ солунский он почитался в Солуни, родном городе Кирилла и Мефодия. Оба они — Иосиф и Константин — каждый в свое время выступали в защиту иконопочитания. Житие Константина описывает его диспут с главой иконоборцев, низложенным патриархом Иоанном Грамматиком, названным в житии Аннием. Учитель и покровитель Кирилла патриарх Фотий был активным сторонником культа икон и призывал учеников наследовать его пример. Житие Кирилла

⁷⁹¹ Янин В. Л. Актовые печати... С. 60—64.

⁷⁹² Житие преподобного отца нашего Феодосия... С. 400.

⁷⁹³ Лазарев В. Н. Русская средневековая живопись. М., 1970. С. 140; Степовик Д. В. Українсько-болгарські мистецькі зв'язки. Київ, 1975. С. 40; Марголіна І. Кирилівська церква... С. 130; Марголіна І., Ульяновський В. Київська обитель... С. 112—113.

⁷⁹⁴ Марголіна І., Ульяновський В. Київська обитель... С. 116.

⁷⁹⁵ Марголіна І., Ульяновський В. Київська обитель... С. 114—116.

сохраняет аргументацию учителя в поддержку иконопочитания⁷⁹⁶. Факт самой дискуссии Константина с патриархом вызывает сомнения у исследователей. Предположительно, текст диспута заимствован из утраченного произведения Константина «Против иконоборцев».

В третьем ряду представлены «ученики учеников», среди которых должен быть и св. Иоанн Рыльский (ок. 876–946), ученик Седмочисленников, основатель Рыльского монастыря, небесный покровитель Болгарии. Таким образом, порядок размещения святых на стенах жертвенника Кирилловской церкви отражает своеобразную генеалогическую схему ученичества⁷⁹⁷. Роспись алтаря указывает на осведомленность киевской интеллектуальной элиты в вопросе кирилло-мефодиевского духовного наследия.

К сожалению, древняя живопись самой конхи, увенчивавшей жертвенник с изображением патронального святого, которому был посвящен алтарь, не сохранилась. Чем же можно объяснить появление изображений балканских просветителей в киевском храме XII в.? Мы уверены, только их причастностью к культу Климента Римского, частица мощей которого очевидно была помещена в алтарную стену Кирилловской церкви. Впервые эту мысль аргументировала исследовательница памятника И. Марголина⁷⁹⁸. Действительно, логика изобразительной программы, воплощающей идею миссионерского подвига, просвещения славянских народов мудростью христианского учения и приобщения Руси к сокровищнице греко-византийского культурного наследия через учительскую деятельность Кирилла, Мефодия и их последователей, подсказывает, что в конхе был представлен св. Климент папа римский, под благословением которого осуществлялась проповедь первоучителей⁷⁹⁹.

Как видим, тема Климента Римского является общей для древнейших киевских храмов: Десятинной церкви, Софийского собора и Кирилловской церкви, что явилось следствием проведения вполне определенной политики. Даты освящения и роспись храмов свидетельствуют о наличии в древнекиевской культуре развитого кирилло-мефодиевского культа.

Древние истоки киевского почитания святителя прослеживаются в памятнике украинского литургического шитья — епитрахили, из Думницкого монастыря, выполненной в 1714 г. в мастерских черниговского Пятницкого монастыря по рисунку И. Щирского (Черниговский исторический музей). Автор рисунка, обладавший ярким талантом, был, без сомнения, хорошо знаком с традициями украинского литургического шитья. На облачении «*среди изображений Богородицы и 17 святых выделяется своими размерами фигура св. папы Климента*», вышитая золотыми и серебряными нитями⁸⁰⁰.

⁷⁹⁶ Житие Константина... С. 142–143, 159–160.

⁷⁹⁷ Марголина І. Кирилівська церква... С. 124–145; Марголина І., Ульяновський В. Київська обитель... С. 119–120.

⁷⁹⁸ Марголина І. Кирилівська церква... С. 130.

⁷⁹⁹ Верещагіна Н. В. Климент Римський... С. 9–11.

⁸⁰⁰ Кара-Васильєва Т. Літургійне шитво України XVII–XVIII ст. Львів, 1996. С. 128. Іл. 50.

Крайне интересно отметить аргументированное в науке мнение, что изображение трезубца как герба Владимира Святого и Киевского государства явилось модифицированной формой якоря — символа Климента Римского, небесного покровителя новообращенной Руси⁸⁰¹.

Литературные и фольклорно-эпические произведения

На Руси бытовали различные литературные памятники климентовского круга, которые условно можно объединить в три группы: переводные с греческого языка, оригинальные славянские и собственно русские⁸⁰². Произведения первой группы содержат сведения о священномученике до обретения его мощей Кириллом-Константином (мартирологи, Климентины, Чудо об отрочати и др.).

Среди славянских — прежде всего «Слово на пренесение мощем преславнаго Климента» Кирилла-Константина и «Похвала Клименту Римскому» Климента Охридского. Слово читалось 30 января над ракой святителя в Десятинной церкви. Посвященное в IX в. Херсонесу и храму, где некогда покоилась святыня, в новой исторической ситуации оно переадресовывалось Киеву и Десятинному мемориалу.

Создавались в Киеве и собственные произведения. В 1991 г. в праздничной минее первой половины XII–XIII вв. под 30 января М. Мурьянов обнаружил богослужебное последование на обретение мощей «папежа Климента»⁸⁰³. Автором этой службы (гимна) и переводчиком текста с греческого на славянский язык ученый называет Кирилла-Константина⁸⁰⁴. В 1993 г. независимо от М. Мурьянова к такому же выводу пришел Е. Верещагин⁸⁰⁵. Выяснилось, что фрагменты службы присутствуют в Слове на пренесение, а это подтверждает авторство Константина Философа, с чем согласны и некоторые другие ученые⁸⁰⁶. Последние сравнительные текстологические исследования памятника, по мнению А. Карпова, подтверждают авторство славянского первоучителя⁸⁰⁷.

Вместе с тем киевский исследователь С. Росовецкий, напротив, уверен, что в пользу авторства Кирилла нет «серьезных аргументов». Он считает, что среди возможных византийских авторов произведения могли быть также «прославленный Иосиф Гимнограф» (Иосифу принадлежит канон Клименту Римскому, исполняемый в день его кончины⁸⁰⁸) или низложенный патриарх

⁸⁰¹ Мицько І. Про походження гербу Волині // Старий Луцьк: науково-інформаційний збірник ЛДІКЗ. Луцьк, 2009. Вип. 5. С. 50–52.

⁸⁰² Карпов А. Ю. Исследования... С. 21 и далее.

⁸⁰³ Служба празднику обретения... Приложение 2.3. С. 309–315.

⁸⁰⁴ Мурьянов М. Ф. Гимнография... С. 264–265.

⁸⁰⁵ Верещагин Е. М. Вновь найденное...; Верещагин Е. М. Христианская книжность... С. 179–181, 192–193.

⁸⁰⁶ Флоря Б. Н. Сказания... С. 229; Аментьев К. К. О структуре... С. 116–117.

⁸⁰⁷ Карпов А. Ю. Исследования... С. 55–58.

⁸⁰⁸ Мурьянов М. Ф. Гимнография... С. 320.

Игнатий, известный сочинитель канонов, оба — гимнографы и херсонесские ссыльные (третья четверть IX в.). С. Росовецкий также отмечает в обнаруженном славянском тексте *«следы южного русского происхождения писца»*⁸⁰⁹.

Особое мнение принадлежит исследовательнице текста Е. Ухановой утверждающей, что служба была создана в Киеве в первой трети XI в. для богослужения в Десятинной церкви и посвящена перенесению мощей Климента в Киев князем Владимиром. Исследовательница аргументирует свои выводы масштабом описываемого события, которое не соответствует масштабу перенесения реликвии с места обретения в Херсонес⁸¹⁰. Точка зрения Е. Ухановой была поддержана Б. Успенским⁸¹¹.

Симптоматично, что в Службе на обретение мощей о священномученике говорится как о просветителе Церкви. Впечатляет количество символических сравнений, используемых автором:

*Обнося раку с мощами Климента,
которые сверкают
подобно жемчугу небесному,
просим у него избавления.*

<...>

*Подобно красивейшим цветам райским,
Климентовы мощи возсияли.*

<...>

*Кости твои пророчески явились хлебом [духовным]*⁸¹².

В произведении обретение мощей св. Климента сравнивается с обретением Давидом Ковчега Завета, а сама реликвия — со Скрижалями Завета, данными Богом Моисею на горе Синай, что указывает на высочайший статус обретенной святыни.

Известны и другие киевские произведения, прославляющие небесного покровителя древнерусского государства. Киевским автором был составлен уникальный памятник торжественного красноречия, впервые изданный князем М. Оболенским в 1850 г. по рукописи XVI в.⁸¹³ (рукопись считается утраченной). Издатель озаглавил произведение «Слово на обновление Десятинной церкви» и выделил в нем три композиционные части: две первые переводные (Мучение св. Климента Римского и Чудо св. Климента об отрочати), а третья — оригинальная, содержащая похвалу св. Клименту, Десятинной церкви, граду Киеву и обращение к небесному патрону с просьбой о заступничестве⁸¹⁴.

⁸⁰⁹ Росовецкий С. Литературные... С. 56–57.

⁸¹⁰ Уханова Е. В. К вопросу... С. 87; Уханова Е. В. Обретение... С. 148.

⁸¹¹ Успенский Б. А. Царь и патриарх... С. 265. Прим. 10.

⁸¹² Служба празднику обретения... Приложение 2.3.1. С. 316–317.

⁸¹³ Оболенский М. О двух древнейших святынях Киева // Киевлянин. 1850. Кн. 3. С. 144–147.

⁸¹⁴ Мучение святого священномученика... С. 101–111.

Начиная с середины XIX в., в связи с широким празднованием 900-летия крещения Руси, внимание общественности вновь было обращено на личность Климента Римского. М. Обо-

В 1901 г. А. Соболевский опубликовал Чудо по рукописи XV в.⁸¹⁵. В 1905 г. оба памятника под названием Текст Оболенского и Текст Соболевского были напечатаны И. Франко в форме параллельных колонок с целью сравнительного анализа⁸¹⁶. В 1911 г. П. Лавров издал сборник, в который вошли все, в т. ч. и вышеназванные, произведения, посвященные св. Клименту, известные «из славянской литературы»⁸¹⁷. В 1992 г. А. Карповым был опубликован обнаруженный им в ЦГАДА полный текст Слова в рукописной копии, выполненной М. Оболенским по древнерусской рукописи. В 2014 г. исследователем изданы Слово и Чудо в сопровождении сравнительного текстологического анализа⁸¹⁸.

Ученые по-разному подходят к вопросу взаимоотношения текстов. М. Грушевский считал, что это два варианта одной проповеди, провозглашенные разными клириками⁸¹⁹. По мнению И. Франко, произведения составляли *«не два окремі твори, навіть не дві відмінні редакції одного твору, а один і той самий твір, один основний текст у двох формах — одній розширеній*

ленский, который, по его словам, родился «недалеко от Киева и вел происхождение от киевских князей», ощущал «вместе с киевлянами благоговейное чувство к памяти св. Климента» и огромное уважение к святителю, сохранившееся «до этих пор в нашем народе» [Оболенский М. О двух древнейших... С. 140–141]. Предметом пристального внимания исследователей становятся произведения, посвященные святому Клименту, в том числе и Слово. В публикации материалов и их обсуждении приняли участие Д. Айналов, А. Бертье-Делагард, Е. Голубинский, М. Грушевский, Н. Красносельцев, П. Лавров, П. Лавровский, В. Латышев, митрополит Макарий (Булгаков), Н. Никольский М. Оболенский, Н. Попов, А. Соболевский, И. Франко, С. Шестаков, И. Ягич и др.

П. Лавров писал: «Для русских писателей было особое побуждение чтить память св. Климента. Заботливо собрано в древней русской литературе все, что можно было найти» [Лавров П. Жития... С. III]. А. Соболевский отмечал, что все памятники, связанные с именем папы Климента, «заслуживают особенного с нашей стороны внимания и разностороннего исследования» [Соболевский А. И. Житие... С. 295].

В середине XIX в. в Крыму были созданы несколько монастырей, призванных увековечить память о крещении Руси. Св. Клименту были посвящены Инкерманская киновия (1852) и Херсонесский монастырь св. Владимира (1852), ликвидированный в 1924 г. В течение нескольких десятилетий монастырь принимал участие в трех проектах, связанных с традицией почитания св. Климента Римского. К сожалению, все они оказались unsuccessful [Шаманаев А. В. Христианские древности Крыма и почитание св. Климента // Климентовский сборник: материалы VI Международной научной конференции «Церковная археология: Херсонес — город святого Климента». Севастополь, 2013. С. 413].

В конце XIX в. в Киеве на Лукьяновке была сооружена церковь св. Феодора, для которой городской администрацией были заказаны точные копии Гроба Господня в Иерусалиме и пещерного храма св. Климента в Инкермане, почему храм и получил название «Киевский Иерусалим» [Захарченко М. М. Киев... С. 281]. В советский период церковь не функционировала. Несколько лет назад храм восстановлен.

⁸¹⁵ Соболевский А. И. Чудо св. Климента папы Римского. Древнерусское «слово» домонгольского периода // ИОРЯС. СПб., 1901. Т. 6, кн. 1. С. 1–8.

⁸¹⁶ Франко І. Святий Климент... С. 297–304.

⁸¹⁷ Лавров П. Жития....

⁸¹⁸ Карпов А. Ю. «Слово на обновление Десятинной церкви» по списку М. А. Оболенского // Архив русской истории. М., 1992. № 1; Карпов А. Ю. Исследования...

⁸¹⁹ Грушевський М. С. Іще до «Чуда св. Климента, папи Римського» // ЗНТШ. Львів, 1905. Т. 66. С. 1.

і другій укороченій»⁸²⁰. С этой версией был согласен Н. Никольский⁸²¹. Несколько десятилетий назад обстоятельное исследование текстов предпринял Ю. Бегунов. Он поддержал концепцию Франко — Никольского относительно первичного существования единого оригинала⁸²². Недавно предпринятое А. Карповым обстоятельное изучение памятников позволило исследователю поддержать концепцию Франко — Никольского — Бегунова, состоящую в том, что Слово «представляет собой первоначальную редакцию древнейшего русского сочинения о св. Клименте Римском, составленную в Киеве клириком киевской Десятинной церкви», а «Чудо о отрочати является более поздней, сокращенной редакцией этого памятника, приспособленной для общецерковного (вне Киева и Киевской земли) прославления святого»⁸²³.

Вместе с тем вопрос датировки произведений по-прежнему остается открытым. В целом хронологические рамки определяются XI—XIII вв. Ю. Бегунов, вслед за М. Грушевским, отстаивает мнение об обновлении церкви в княжение Изяслава Ярославича (1054—1073, 1077—1078), датируя произведение третьей четвертью XI в.⁸²⁴ А. Назаренко настойчиво относит создание текста ко времени после 1147 г., то есть после хиротонии Климента Смолятича⁸²⁵. Но возможно, права О. Гладкова, высказавшая предположение о создании произведения в 1039 г.⁸²⁶, поскольку оно апеллирует к летописному сообщению под этим годом об обновлении Десятинной церкви. «Священа бысть церкви святых Богородица, юже созда Володимиръ, отецъ Ярославль, митрополитом Феопеньтомъ»⁸²⁷. По мнению исследовательницы, произведение является как бы непосредственным продолжением Корсунской легенды, а разработка темы крещения Руси обнаруживает в нем памятник ранний, современный таким близким ему произведениям как ПВЛ и Слово митрополита Илариона⁸²⁸. Видимо, окончательное решение этой проблемы — дело будущего.

В актуальном для домонгольского периода произведении нашли отражение важнейшие проблемы раннехристианской киевской культуры: крещение Руси князем Владимиром и вступление ее в семью христианских народов,

⁸²⁰ Франко І. Святий Климент... С. 301.

⁸²¹ Никольский Н. К. К истории славяно-русской письменности. Заметки и материалы. II: К вопросу о «Чуде св. Климента, папы Римского, о отрочати» // Библиографическая летопись Общества любителей древней письменности. Пг., 1917. Т. 3. С. 124—134.

⁸²² Бегунов Ю. К. Русское Слово... С. 38.

⁸²³ Карпов А. Ю. Исследования... С. 90.

⁸²⁴ Бегунов Ю. К. Русское Слово... С. 38.

⁸²⁵ Назаренко А. В. Древняя Русь и славяне... С. 106. Прим. 11.

⁸²⁶ Чичуров И. С. «Хождение апостола Андрея» в византийской и древнерусской церковно-идеологической традиции // Церковь, общество и государство в феодальной России. М., 1990. С. 16—17; Ужанков А. Н. Когда и где было прочитано Иларионом «Слово о законе и благодати»? // Герменевтика древнерусской литературы. М., 1994. Сб. 7, ч. 1. С. 91.

⁸²⁷ Повесть временных лет... С. 194.

⁸²⁸ Гладкова О. В. «Слово на обновление Десятинной церкви» // Древнерусская литература. Восприятие Запада в XI—XIV вв. М., 1996. С. 17. Обзор полемики и анализ точек зрения см.: Карпов А. Ю. Исследования... С. 61—99.

установление культа Климента Римского как небесного патрона государства и утверждение равенства Киева с другими христианскими центрами. Видимо, Слово было прочитано над мощами Климента в день его памяти и по случаю важного события — очередного обновления, а значит, и очередного освящения Десятинного храма.

Для нас особенно важны мировоззренческие идеи, воплощенные в заключительной части Слова⁸²⁹:

1. Св. Климент Римский представлен как небесный просветитель и апостол-креститель Руси: *«Идеже бо жертвицы бесомъ беша, ту святая церкви, славятъ Отца и Сына и Святаго Духа, еже пришествиемъ святаго Климента створися и утвердися»; «Апостольский подобниче Клименте».*

2. Св. Климент прославляется как патрон Киева, митрополии и всего государства: *«Присный заступниче стране Русей, и венче преукрашенный славному и честному граду нашему и велицей митрополии же мати градомъ».*

3. Десятинная церковь, владеющая вселенской святыней, символически уподобляется истинному небу, т. е. Небесному Иерусалиму, а реликвии священномученика — солнцу: *«Якоже бо небо другое на земли истинно показася, владычня матере церкви божественная, в ней же по истиньне честное твое тело лежа, аки солнце просвещаетъ вселенную».*

4. Прославляется князь Владимир, крестивший Русь мощами Климента: *«Благоверный праотець христоробивый сий, по истине же мучениколюбець, со многимъ потщаниемъ, пребольшею верою, оттуду бо дозде любезно и благочестно принесе твоя пречестныя мощи, на освящение и спасение себе же и всему роду своему, рекъ же и стране нашей, якожъ и веруемъ».*

Св. Кирилл-Константин после обретения мощей в Херсонесе часть их унес с собой. И все же в Киеве хранилась большая часть священных останков, о чем и свидетельствует панегирист: *«Темже по истине всехъ градъ славне, имея всечестное твое тело».*

5. Акцентируется идея равенства Рима, Херсонеса и Киева, патроном которых выступает св. Климент: *«Тако и сего церковнаго солнца, своего угодника, нашего же заступника, святаго реку достойно священномученика Климента; отъ Рима убо въ Херсонъ, от Херсона въ нашу Рускую страну створи приити Христосъ Богъ нашъ».*

Текст Слова позволяет с полной уверенностью утверждать, что первый патрональный культ Руси — культ священномученика Климента папы римского ввел Киев в ареал кирилло-мефодиевского духовного наследия и поставил его в один ряд с прославленными христианскими центрами, связанными с деятельностью славянских апостолов, — Римом и Херсонесом. Это демонстрировало открытость Церкви и государства Западу и Востоку и утверждало статус Киева как сакральной столицы Руси⁸³⁰.

⁸²⁹ Далее цит. по: Мучение святого священномученика... С. 101–111.

⁸³⁰ Верецагіна Н. Святий Климент — покровитель Києва // ЛіС. 1995. № 5–6. С. 32–35; Верецагіна Н. Перший загальноруський культ Климента... С. 26; Верецагіна Н. Климент

В научной литературе неоднократно отмечалась полемическая направленность произведения. Так, А. Карпов, опираясь на текстовые параллели в Слове и произведениях борисоглебского цикла, обнаруживает «следы скрытой полемики с вышгородским культом свв. Бориса и Глеба и с памятниками борисоглебского цикла»⁸³¹. Однако, если речь идет о приоритетной тенденции борисоглебского культа, то это предположение исключено ввиду строгой стратификации в иерархии святых. Общегосударственное почитание Бориса и Глеба, имеющих статус святых страстотерпцев, никоим образом не могло противостоять почитанию небесного крестителя Руси «апостольского мужа» Климента. Его мог заменить только равный ему по статусу апостол Андрей Первозванный. Вместе с тем культ св. Андрея как небесного покровителя Руси зародился в Киеве лишь в 30-е годы XI в. и прошел долгий путь становления⁸³². Поэтому нельзя согласиться с мнением о вытеснении им культа св. Климента Римского уже в XI в.⁸³³ или в течение XII в.⁸³⁴. Более того, в X–XIII вв. почитание св. Климента в качестве «общерусского Ангела-Хранителя» по сравнению с почитанием апостола Андрея было «безусловно, не меньшим, а намного большим»⁸³⁵. При этом обращает на себя внимание интересный факт — оба просветителя (Климент и Андрей) идут на Русь одним маршрутом: Рим — Херсонес — Киев⁸³⁶. Думается, за этим отчетливо просматриваются два момента. Во-первых, вокруг вопроса об апостольской миссии в Киеве велась серьезная полемика. Во-вторых — весьма ощутимо влияние климентовского культа на более поздний андреевский.

По мнению А. Ужанкова, в Слове «совершенно очевидна противоположная Иларионовой религиозно-политическая доктрина. Своим крещением Русь обязана не стараниям равноапостольного князя Владимира, а св. Клименту. <...> О заслугах же князя Владимира в деле крещения Руси «Слово на обновление...» даже вскользь не обмолвилось»⁸³⁷. Но обратимся к уже приведенной выше цитате из Слова, где речь как раз идет о «праотце христолубивом», принесшем мощи Климента «на освящение и спасение себе же и всему роду своему, <...> и стране нашей». Сам А. Ужанков указывает, что произведение направлено на упрочение культа Климента в качестве крестителя Руси. Если же Климент прославляется как небесный просветитель и покровитель государства, то на-

Римський... С. 9–11; *Верецагіна Н. В.* Перші загальнодержавні культу святих...; *Верецагіна Н. В.* Климент Римский...

⁸³¹ Карпов А. Ю. «Слово... С. 93–94.

⁸³² Чичуров И. С. «Хождение... С. 13–19.

⁸³³ Лидов А. М. Священное пространство реликвий // ХРМК. М., 2000. С. 6.

⁸³⁴ См., напр.: *Dvornik F.* The idea of apostolicity in Byzantium and the legend of the apostle Andrew. Cambridge, 1958; *Бегунов Ю. К.* Русское Слово... С. 30.

⁸³⁵ *Верецагин Е. М.* Христианская книжность... С. 94.

⁸³⁶ *Толстая Т. В., Уханова Е. В.* «Корсунские реликвии» и крещение Руси // ХРМК. М., 2000. С. 151.

⁸³⁷ *Ужанков А. Н.* Проблемы историографии и текстологии древнерусских памятников XI–XIII веков. М., 2009. С. 36.

лицо и прославление заслуг земного «праотца», князя Владимира, в деле крещения Руси.

Самостоятельное развитие и самобытное осмысление легенды о Клименте Римском как апостоле Русской земли воплотилось в массовом религиозном сознании и отразилось в фольклорно-эпическом творчестве. Память о небесном крестителе Руси запечатлена в «Легендах старокиївських», записанных в начале прошлого столетия: «*Краплини води хрещення падають перлинами на рогату Панову*»⁸³⁸ *голову*»⁸³⁹.

Особенно ярко память о Клименте прослеживается в древних духовных стихах Голубиной книги, представляющих народный вариант христианства и сохранявшихся в устной традиции до XIX в. В народно-поэтических вариациях на космогоническую тему о начале всех вещей говорится, что «Свято-Русь-земля всем землям мати» потому, что «на ней стоят церкви апостольские, богомольные, преосвященные», а «Окиян-море» (Черное море) «всем морям мати», потому что в нем — церковь святого Климента:

*С-под восточной со сторонушки
Выставала из моря церковь соборная
С двенадцатью со престолами,
Святу Клименту, папы римскому,
Святу Петру Александрийскому, —
Потому же Окиян-море всем морям мати*⁸⁴⁰.

Упоминание о Петре Александрийском обусловлено минологийным принципом — общим днем памяти с Климентом Римским 25 ноября. В другом стихе дана несколько иная интерпретация:

*Посреди моря океанского
Выходила церковь соборная,
Соборная, богомольная,
Святого Климента, попа Римскаго:
На церкви главы мраморныя
На главах кресты золотые.
Из той из церкви из соборной,
Из соборной из богомольной,
Выходила Царица небесна,
Из океана моря она омылася,
На собор-церковь она Богу молилася.*

Здесь же «на воздухах» стоит гробница, в которой почивают мощи «попа Римского»⁸⁴¹.

⁸³⁸ Пан — в греческой мифологии божество стихийных сил природы. Изображался с ослиными ушами, козлиными рогами и копытами. У христианских авторов — символ язычества и вакханалий.

⁸³⁹ Королева Н. Легенди старокиївські. Прага, 1992. Ч. 1. С. 30.

⁸⁴⁰ Стихи духовные / сост. Ф. М. Селиванов. М., 1991. С. 33–34.

⁸⁴¹ Безсонов П. Калеки переходные. Сборник стихов. М., 1861. С. 303–304, 361.

Очевидно, в народной памяти своеобразно соединились образы легендарного подводного храма — места паломничества херсонеситов, херсонесского собора св. Апостолов, где первоначально находились мощи священномученика, и киевской церкви Пресвятой Богородицы Десятиной с реликвиями св. Климента и алтарем, ему посвященным.

Более того, в стихах Голубиной книги св. Климент символически уподобляется самому Христу: климентова гробница с мощами стоит на «воздухах» в его соборной церкви, а гроб Христов с мощами самого Христа покоится на «воздухах» в Иерусалимском храме. Клименту принадлежит и «писание Божие»:

*Приидите, люди, послушайте писание Божие
Поучение Климента, папы римского*⁸⁴².

По справедливому замечанию М. Грушевского, «вплетена» в Голубиную книгу климентова легенда «служить одним з найбільш пророчистих свідоцтв її зв'язку з перед-татарським Києвом»⁸⁴³.

ЗАГАДКИ РЕЛИКВИЙ СВЯТОГО КЛИМЕНТА

Судьба древнейшей киевской святыни — мощей св. Климента — загадочна. С реликвией изначально были связаны различные домыслы и предположения. Тот же епископ Рогерий Шалонский, возвратившись из Киева во Францию, сообщил странные сведения. Как он утверждал, князь Ярослав, показывая ему святыни, уверял, что сам привез главы Климента и Фива из Херсонеса.

В связи с этой историей высказывались различные предположения. Согласно одному из них, Ярослав, будучи подростком, сопровождал отца в корсунском походе и оказался причастным к перенесению святыни⁸⁴⁴. Д. Айналов, опираясь на летописное известие о принесении Владимиром «мошей», допускал, что «главы» Ярослав мог позднее привезти самостоятельно⁸⁴⁵. Е. Голубинский считал, что мощи Климента были присланы Владимиру из Рима⁸⁴⁶, а А. Кузьмин «как наиболее вероятную» выдвинул версию «подделки» мощей⁸⁴⁷.

К сожалению, после многочисленных разорений столицы следы древнейшей киевской реликвии были потеряны. Е. Голубинский отмечал: «Те-

⁸⁴² Стихи духовные... С. 180.

⁸⁴³ Грушевський М. Історія української літератури... 1960. Т. IV. С. 259.

⁸⁴⁴ Давно забытая древнейшая киевская святыня // КС. 1884. Т. 10. Ноябрь. Известия и заметки. С. 537; Франко І. Святий Климент... С. 295.

⁸⁴⁵ Айналов Д. В. Судьба... С. 29.

⁸⁴⁶ Голубинский Е. Е. История русской церкви... 1904... С. 223.

⁸⁴⁷ Кузьмин А. Г. Принятие христианства на Руси // Вопросы научного атеизма. М., 1980. Вып. 25. С. 341.

перь неизвестно мощей ни Климента, ни Фива»⁸⁴⁸. И все же судьба святыни уже два столетия привлекает к себе внимание исследователей. Н. Петров считал, что реликвия могла быть вывезена кем-то из русских князей во время разграблений ими столицы — Мстиславом Андреевичем (сын Андрея Боголюбского) в 1169 г. или Рюриком Ростиславичем в 1203 г.⁸⁴⁹ Но в таком случае о почитании где-либо святыни, имевшей на Руси самый высокий статус, было бы известно. Кроме того, в 1206 г. она еще находилась в Киеве, о чем сообщает в своем отчете некий Ростангус, побывавший здесь во время своего путешествия. Это последнее сообщение источников о киевской реликвии⁸⁵⁰.

Большинство исследователей убеждены, что мощи св. Климента исчезли во время разорения Киева и разрушения Десятинной церкви ордами Батыя в 1240 г. *«Надо думать, что мощи сгорели при взятии и разгроме Киева Батыем вместе с Десятинной церковью и другими киевскими святынями»*⁸⁵¹. Приведем также мнение знатоков киевских святынь — митрополита московского Макария (Булгакова) (1879—1882) и духовного писателя и путешественника А. Муравьева (1806—1874): *«Лучшим его (Десятинного храма. — Н. В.) украшением были св. мощи Климента. <...> Все сии сокровища исчезли при разорении монгольском вместе с храмом»*⁸⁵²; *«Где девались эти священные останки во время нашествия татарского на Киев, сокрыты ли верующими под церковь или перенесены в другое место, неизвестно»*⁸⁵³.

Вряд ли реликвия была оставлена киевлянами на произвол судьбы в храме. Ведь неуважительное отношение к священным останкам расценивается Церковью как *«небрежение, отвержение Божественной благодати»* и является *«тяжким грехом против Святого Духа»*⁸⁵⁴. Очевидно, прав митрополит Макарий, считавший, что святыня была надежно укрыта. Место тайника позже не было найдено из-за тотального истребления жителей города ордынцами.

Были высказаны и другие соображения. По мнению неизвестного автора конца XIX в., мощи Климента, пережив нашествие, в XIV—XV вв. стали жертвой *«той мирной и тайной экспроприации, которую широко практиковали последние митрополиты-греки»*⁸⁵⁵. Действительно, в период повышенного интереса Москвы к киевским святыням реликвии правдами и неправдами массово вывозились в новую столицу. Но возможно ли было скрыть факт обладания такой святыней? Во всяком случае, в документах Московской Руси мощи Климента не упоминаются⁸⁵⁶.

⁸⁴⁸ Голубинский Е. Е. История русской церкви... 1904... С. 418.

⁸⁴⁹ Петров Н. Историко-топографические... С. 119.

⁸⁵⁰ Бегунов Ю. К. Русское Слово... С. 29.

⁸⁵¹ Соболевский А. И. Чудо... С. 2.

⁸⁵² Муравьев А. Н. Киев и его святыня. Киев, 1864. С. 93.

⁸⁵³ Макарий (Булгаков), архиепископ Харьковский... Т. 1. С. 84.

⁸⁵⁴ Остров П. О почитании... С. 72.

⁸⁵⁵ Давно забытая... С. 539.

⁸⁵⁶ Мурьянов М. Ф. Гимнография... С. 266.

В конце XIX в. П. Лебединцев осторожно предположил, что глава св. Климента после ордынского разорения города могла быть перенесена в лаврские пещеры. При этом он даже указал на *«особо чествуемую главу неизвестного святого»*, находившуюся в Дальних пещерах напротив гроба Феодосия, *«в стенном углублении <...> на большом серебряном блюде»*⁸⁵⁷. Надо сказать, что эта «догадка» не вызвала никакого энтузиазма в среде печерского монашества и не нашла поддержки у современников. И неудивительно. Разве могли киевские подвижники не знать или забыть, что они являются владельцами такой святыни? Мироточивые главы в киевских пещерах всегда именовались «безымянными» и никогда не были атрибутированы. Именно в таком качестве они фигурируют во всех известных документах и многочисленных описаниях святынь Киево-Печерской лавры⁸⁵⁸. Известно даже, что митрополит московский Филарет (1821—1867) интересовался судьбой главы св. Климента у киевского митрополита Арсения (1860—1876), но ответа не получил⁸⁵⁹.

Поэтому кажется странной нынешняя атрибуция одной из мироточивых глав Киево-Печерской лавры св. Клименту Римскому. Откуда взялась эта святыня в современном монастыре? К сожалению, этот факт публично не был объяснен или прокомментирован представителями лавры и Московского патриархата, в юрисдикции которого находится Киево-Печерский монастырь.

Обратимся к ретроспективному изданию «История русской церкви» (1994 г.), автор которого митрополит Макарий (Булгаков), воспитанник Киевской духовной академии, издал свой труд более 170 лет назад. Его позицию по вопросу исчезнувшей святыни мы изложили выше. Почтенному митрополиту не могло даже прийти в голову, что в его книге, вопреки четко изложенному им мнению, появится фотография главы св. Климента Римского, находящаяся сегодня в Дальних пещерах лавры. Жаль, что оформители издания вообще не знают, что писал автор по этому поводу.

Вспоминается еще одна киевская история. Известно, что в древнерусский период на территории киевских Зверинецких пещер существовал монастырь св. Михаила, один из игуменов которого носил имя Климент (1076—1082), очевидно, в честь патрона Киева Климента Римского. Позже он стал кловским игуменом и в 1091 г. участвовал в торжествах по перенесению мощей прп. Феодосия из пещер в Великую Печерскую церковь, а со временем был погребен (видимо, согласно завещанию) в Зверинецких пещерах. В начале XX в. в результате археологических раскопок были открыты келья и усыпальница игумена Климента, о чем свидетельствовала надпись над нишей-погребением. В усыпальнице был найден и череп игумена. Тогда же на территории древней обители был устроен небольшой скит, принадлежавший Киево-Пе-

⁸⁵⁷ Лебединцев П. Киево-Печерская Лавра. Все о прошедшем и нынешнем состоянии. Киев, 1894. С. 88.

⁸⁵⁸ Ср.: Дива печер лаврських: [колективна монографія] / відп. ред. В. М. Колпакова. Київ, 2011. С. 122—141.

⁸⁵⁹ Давно забытая... С. 534.

черской лавре⁸⁶⁰. Из этого скита глава игумена Климента вполне могла попасть в Киево-Печерский монастырь. Возможно, в результате длительного перерыва в деятельности монастыря вокруг святыни возникла неразбериха, и в глазах современного монашества глава игумена зверинецкого и кловского Климента превратилась в главу Климента Римского. Понятно, что это только предположение, хотя и не беспочвенное. Но оно как-то объясняет неожиданное «появление» древней святыни в лавре⁸⁶¹. Прояснить этот вопрос могло бы проведение официальной экспертизы.

В 1994 г. частица мощей, адресуемых в Киево-Печерской лавре св. Клименту Римскому, была перенесена в Крым в инкерманский Свято-Климентьевский монастырь⁸⁶².

Путаница с главой Климента не ограничивается киевской ситуацией, она имеет общехристианские масштабы. Так, в житии священномученика, составленном в XV в. одним из итальянских епископов, сообщается, что святыня была подарена (или продана) Римом королю Неаполя, который положил ее в одну из неапольских церквей⁸⁶³.

Реймская глосса приводит апокрифическую легенду, согласно которой деяние Кирилла-Константина по обретению реликвий св. Климента переадресовываются папе Юлию I (337–352). Именно он, якобы, перенес мощи священномученика в построенный самим папой по Божьему повелению набережный храм, а часть мощей перенес в Рим⁸⁶⁴.

Полтора века назад в «Киевской старине» появилась информация о том, что некогда глава св. Климента была перенесена из Киева во Францию, где хранилась в клюнийском аббатстве в прежнем своем серебряном ковчеге⁸⁶⁵. Хотя эти известия не вызывают доверия, сведения о наличии главы Климента во Франции имеют реальные основания. Некий французский аристократ — граф Риан — оставил рукопись, в которой рассказывается о том, как в 1205 г. два француза отправились в паломничество в Святую землю в надежде раздобыть священные реликвии. Прибыв в Константинополь, они услышали о главе св. Климента, хранившейся в монастыре Трентофолия (Трояндофилица, Триаконтафиллос — монастырь Богородицы Перивлепты). Им удалось обманом получить часть святыни, а потом выкрасть и оставшуюся. Во время

⁸⁶⁰ Каманин И. Зверинецкие пещеры в Киеве. (Их древность и святость). Киев, 1914. С. 44–45, 85, 143.

⁸⁶¹ Верецагіна Н. В. Загадка однієї святині // ЛіС. 2000. № 10. С. 24–29; Верецагіна Н. В. З історії глави Климента Римського // МЧ. 2000. Київ, 2001. С. 64–71. Верецагіна Н. В. Климент Римський...

⁸⁶² Терещук Н. М. Взаимоотношения инкерманского монастыря св. Климента и местных органов власти в 1920-е гг. // Климентовский сборник: материалы VI Международной научной конференции «Церковная археология: Херсонес — город святого Климента». Севастополь, 2013. С. 132.

⁸⁶³ Франко І. Святий Климент... С. 314–315.

⁸⁶⁴ Назаренко А. В. Западноевропейские источники... С. 354–355.

⁸⁶⁵ Беляшевский Н. Десятинная церковь // КС. 1888. Т. 22. Июль. Дополнения, известия и заметки. С. 5.

дальнейшего путешествия, когда похитители были захвачены страшной бурей, они молились перед реликвией, призывая на помощь святого Климента Римского, ибо были уверены, что владели именно его мощами. Святыня была доставлена ими в клюнийское аббатство⁸⁶⁶. Действительно, монастырь Богородицы Перивлепты был собственником многих святынь, и «*златомъ богатеє инехъ всехъ монастырей во Цариграде*», о чем свидетельствовал Антоний Новгородец незадолго до этих событий⁸⁶⁷. Но мощей Климента Римского в Константинополе не было, и, в отличие от Рима, его культ здесь не был популярен. И все же реликвии некоего Климента действительно находились в византийской столице, если оттуда они попали во Францию. Но это была глава другого святого Климента — епископа Анкирского, память которого отмечается 23 января. Святой родился в городе Анкира (современная Анкара, Турция). За подвижническую миссионерскую деятельность в двадцать лет был хиротонисан в епископы. Император Диоклетиан (284—305) заточил Климента в тюрьму, в которой он страдал двадцать восемь лет, и в 312 г. был обезглавлен вместе со своим учеником Агафангелом. Впоследствии мощи священномученика перенесли в Константинополь, где в его честь было воздвигнуто два храма⁸⁶⁸. Один из них — храм-молельня, — возведенный императором Василием I, прилегал к церкви Ильи Пророка, завершавшей восточную часть новопостроенного дворца⁸⁶⁹. В этот храм и была положена глава священномученика. И. Франко ошибочно считал, что реликвии принадлежали Клименту Римскому: «*Сей цісар мав якесь особливе набожество до св. Климента (Римського. — Н. В.), збудував на його честь каплицю при церкві св. Ілії і положив тут частину Климентових мощей, а власне голову сього святого*». Но в Минологии Василия II в кратком сообщении под 24 ноября, приведенном самим И. Франко, сведения о священномучениках смешаны и понять, о котором из них идет речь, невозможно⁸⁷⁰. Византийский автор, описывая эти церкви, не уточняет, какому именно Клименту принадлежала глава⁸⁷¹. К сожалению, вслед за И. Франко многие исследователи адресовали часовню Ильи Пророка Клименту Римскому⁸⁷². Однако архиепископ Сергей (Спаский) и Н. Кондаков, детально изучившие этот вопрос, а также другие ученые называют имя Климента Анкирского⁸⁷³. В начале XIII в. голову Климента Анкирского и мощи Агафангела, его ученика, находившиеся здесь, упоминает

⁸⁶⁶ Айналов Д. В. Судьба... С. 30—31.

⁸⁶⁷ Путешествие... Стб. 116—117.

⁸⁶⁸ Миней-Четьи. М., 1983. Январь. Ч. 2. С. 45, 278—287.

⁸⁶⁹ Кондаков Н. П. Византийские церкви и памятники Константинополя. Одесса, 1886. С. 58.

⁸⁷⁰ См.: Франко И. Святей Климента... С. 145—146.

⁸⁷¹ Продолжатель Феофана... С. 137—138.

⁸⁷² См., напр.: Лазарев В. Н. Мозаики Софии Киевской. М., 1960. С. 35; Флоря Б. Н., Турилов А. А., Иванов С. А. Судьбы... С. 219; Сарабянов В. Д. Образ Климента... С. 333.

⁸⁷³ Кондаков Н. П. Византийские церкви... С. 58, 108; Сергей [Спаский], архиепископ. Полный месяцеслов Востока. Владимир, 1901. Т. 2: Заметки. С. 35; Айналов Д. В. Судьба... С. 31; ср.: Успенский Б. А. Царь и патриарх... С. 266. Прим. 14.

византийский церковный писатель Николай Месарит⁸⁷⁴. Со временем святые оказались в монастыре Трентофолия, откуда и была похищена французами. Но реликвии Климента Анкирского (о голове не упоминается) оставались и в Константинополе. В 1348 г. их видел Стефан Новгородец: «Идохом къ святому Константину, в монастырь женски; ту лежит тело святого Климента архиепископа»⁸⁷⁵, а в 1419–1422 гг. — дьякон Зосима: «Ту есть монастырь Филъастронос, нашим языком зовется человеколюбец, в нем же мощи Климента Ангирьскаго»⁸⁷⁶.

Общая неразбериха с именами двух святителей отразилась и в отечественных источниках. Так, Киевский Синописис (XVII в.) сообщает, что Владимир принес из Херсонеса «мощи святого священномученика Климента и ученика его Агафaggела и иных много»⁸⁷⁷. Эта ситуация, очевидно, объясняется тем, что легенда о Клименте Римском формировалась во многом под влиянием жития Климента Анкирского, о чем свидетельствуют определенные аналогии в житийных сюжетах. Кроме того, в некоторых древних источниках Анкира отождествляется с Инкерманом, в каменоломнях которого вблизи Херсонеса, по одной из версий, отбывал каторгу Климент Римский. Да и память соименных священномучеников празднуется в январе с небольшим интервалом во времени.

Таким образом, случаи усвоения святому Клименту Римскому останков других церковных деятелей, как и их активное перемещение по христианской ойкумене, свидетельствуют о его высоком сакральном статусе и широком распространении культа. Русь не была исключена из этого процесса приобщения к общехристианским святыням. Более того, она обладала ценностью высшего духовного порядка — мощами Климента Римского.

Об угасании патрональной функции папы римского Климента на Руси можно говорить только после 1240 года — тотального разорения Киева ордынами, гибели исторического центра культа святителя — Десятинной церкви и исчезновения его мощей⁸⁷⁸.

ВЕКТОРЫ РАСПРОСТРАНЕНИЯ КИЕВСКОГО КЛИМЕНТОВСКОГО КУЛЬТА

Широкое общерусское почитание св. Климента охватывает весь XIII в. и заявляет о себе в дальнейшем. Современными исследователями отмечено распространение климентовского культа в XII–XV вв. — в Новгороде и Пскове, в XV–XVI вв. — в Москве, а в XVI–XVII вв. — в северных регионах Руси

⁸⁷⁴ Айналов Д. В. Судьба... С. 31.

⁸⁷⁵ Хождение Стефана Новгородца... С. 38.

⁸⁷⁶ Хождение Зосимы в Царьград, Афон и Палестину // Книга хождений. Записки русских путешественников XI–XV вв. М., 1984. С. 123.

⁸⁷⁷ Синописис... С. 69.

⁸⁷⁸ Ср.: Вережагин Е. М. Христианская книжность... С. 94.

и на Урале, о чем свидетельствуют памятники архитектуры и живописи. Это могло произойти только при условии продолжающегося общенародного почитания святителя.

С XII в. св. Климент почитается как небесный покровитель сильного и независимого Новгорода. Идея патроната Климента была принесена в Новгород несомненно из Киева. Инициатором культа Климента Римского выступил новгородский епископ Нифонт († 1156), противник хиротонии Клим Смолятича в 1147 г. По сообщению новгородских летописей, через два года после Киевского собора он был вызван в Киев новопоставленным митрополитом и «посажен» в Печерском монастыре, а в 1150 г. отпущен Юрием Долгоруким, захватившим Киев, и позже возвратился в Новгород. В связи с этими драматическими событиями может показаться странной его активная деятельность, направленная на популяризацию и упрочение климентовского культа. Однако никак нельзя согласиться с тем, что *«и на самом соборе, и на обряде поставления, и находясь на покаянии в Печерском монастыре, Нифонт должен был близко ознакомиться как с самими произведениями Климента Римского, его жизнеописанием, так и с историей открытия его мощей и перенесения их в Киев, с произведениями клириков Десятинной церкви, прославляющих Климента»*⁸⁷⁹. Наивно полагать, что грек по происхождению, уроженец Киевины, постриженник Киево-Печерского монастыря, знаток канонического права и просто образованнейший русский святитель нуждался в дополнительном изучении истории Климента Римского. Именно киевскими интенциями и было обусловлено его настойчивое обращение к личности священномученика. Нифонт закладывает на северо-западных русских землях — в Старой Ладогe — первый патрональный храм св. Климента (1153). При нем строится деревянная церковь в честь святителя в самом Новгороде на Иворовой улице. По-видимому, Нифонт привез из Киева частицу мощей римского папы, которая сохранялась в Новгороде длительное время. Из Киева был воспринят и иконографический тип, повторяющий черты апостола Петра. Эта иконография прослеживается в новгородских изображениях святого на протяжении второй половины XII и всего XIII в.⁸⁸⁰. Наиболее показательными являются росписи Спасского собора (ок. 1140) Мирожского монастыря, где сцены житийного цикла святителя Климента соседствуют со сценами деяний апостолов, развивая идею преемственности апостольского служения святого как просветителя Руси. Тема св. Климента представлена в росписи церкви великомученика Георгия в Старой Ладогe (последняя четверть XII в.), где он изображен рядом со святителем Василием Великим в Службе святых отцов⁸⁸¹.

⁸⁷⁹ Мeдынцeвa A. A. Архангельская ставрогeкa и кулът Климeнтa нa Руси // СA. М., 1991. № 3. С. 65–66; см. тaкжe: Царевскaя Т. Ю. Обрaз... С. 262; Карпов A. Ю. Исслeдовaния... С. 19.

⁸⁸⁰ Царевскaя Т. Ю. Обрaз... С. 262–269.

⁸⁸¹ Сарaбьянов В. Д. Обрaз святитeлeя Николeя Чудотворцa в росписях Софии Киевской // Добрый кормчий. Почитание святитeлeя Николeя в християнском мире / сост. и общ. ред. A. В. Бугaевский. М., 2010. С. 451. Прим. 20.

Почитание священномученика было особо актуально и во время новгородского архиепископства святителя Климента (1276–1299)⁸⁸², рукоположенно-го в Киеве митрополитом Кириллом II (1242–1280). А на рубеже XV–XVI вв. в Новгороде вновь появляются произведения иконописи, посвященные патрону Руси.

Популярность климентовского культа в портовом Новгороде была обусловлена и его четко выраженным «водным», «морским» характером. В Европе Климент особо почитался в регионах, тесно связанных с морем и рыбной ловлей: на острове Сардиния в Италии, на острове Готланд в Скандинавии, в Бретани на севере Франции и пр., в связи с чем приобрел качества, свойственные морским божествам, в частности умение ходить по воде. Поскольку память священномученика празднуется в конце ноября, когда на морях начинаются штормы, считалось, что он замыкает моря и распускает ветра, являясь их господином⁸⁸³.

С древней киевской традицией связан уникальный памятник — ставроотека из Архангельского краеведческого музея, представляющая собой позолоченный серебряный ящичек-пенал (99 x 81 мм). *Ил. 8.* На лицевой стороне выдвижной крышки — чеканное изображение св. Климента в рост, в епископском одеянии, двуперстно благословляющего, с книгой в покровенной левой руке. Впервые реликварий упоминается в описи Антониево-Сийского монастыря 1596 г.: «*На покрышке священномученик Климен золочены, а в нем животворящее древо и мощи священномученика Климента*». Относительно датировки и места изготовления памятника мнения исследователей не совпадают. А. Рындина и Г. Бочаров связывают его с новгородским искусством, при этом А. Рындина датирует древние чеканные части изделия началом XIV в., а Г. Бочаров — началом XIII в.⁸⁸⁴ А. Медынцева, вслед за В. Пуцко, учитывая «*нарочитую архаизированность памятника*» и другие факторы, относит ставроотеку ко времени новгородского архиепископа Нифонта и датирует ее не позднее середины XII в. По ее версии, реликварий был заказан Нифонтом для ладожской церкви в киевских мастерских при Десятинном храме. Мастер, выполнявший заказ, очевидно, ориентировался на находившиеся там икону или фреску⁸⁸⁵. В целом памятник обнаруживает древние архаизированные формы, а его происхождение от почитаемого киевского протографа вполне вероятно.

Сохранились некоторые данные о культе Климента Римского и в юго-западной Руси. Его имя встречается среди святых западной Церкви в Молитве св. Троице, составленной здесь во второй половине XIII в.⁸⁸⁶, что можно объ-

⁸⁸² Царевская Т. Ю. Образ... С. 262–269.

⁸⁸³ Франко І. Святий Климент... С. 317–321.

⁸⁸⁴ Стерлигова И. А. Ставроотека («Архангельская»). Поклонение кресту. Климент // Декоративно-прикладное искусство Великого Новгорода. Художественный металл XI–XV века. М., 1996. Каталог. № 24. С. 181–183.

⁸⁸⁵ Медынцева А. А. Архангельская ставроотека... С. 56–68.

⁸⁸⁶ Соболевский А. И. Материалы и исследования в области славянской филологии и археологии. СПб., 1910. С. 36–38.

яснить западославянским (кирилло-мефодиевским) влиянием. В Дубнах на Волыни в резиденции князей Острожских (династия XIV–XVII вв.) находился остров, издавна известный под названием «Пантелеймон и Климент». Свое историческое название он, очевидно, сохранял по храму, некогда там стоявшему⁸⁸⁷. О каком Клименте идет речь? Полагаем, о Клименте Римском. Традиция совместного почитания святых Климента папы римского и великомученика Пантелеймона восходит к деятельности основателя династии Изяславичей. В 1147 г. митрополит Клим Смолятич был хиротонисан главой своего небесного патрона Климента Римского в день памяти св. Пантелеймона 27 июля. Кроме того, в этот день отмечается и память Климента Охридского, еще одного тезоименита Клим Смолятича. Для средневековой культуры тема взаимосвязи и переплетения тезоименных святых была особенно характерна. Очевидно, возведение храма в честь Климента и Пантелеймона приходится на время правления на Волыни династии Изяславичей.

В XV–XVI вв. в контексте политического противостояния Новгорода и Москвы, в процессе формирования идеологии царской власти и утверждения концепции «Москва — Третий Рим» происходит обращение к истокам государственности и христианства на Руси и тема киевских святынь, в т. ч. Климента Римского, получает новый импульс. В знаменитой Степенной Книге сказано, что Владимир, задумав выстроить «нового Израиля державу», взял в Корсуни *«многочудесные мощи святого и великого священномученика Климента Папы Римского»*. Эти реликвии князь принес *«во свой преименитый град Киев в похвалу и славу Богу, себе же и семени своему и всей Русской земле на освящение»*⁸⁸⁸. Вслед за древним киевским книжником московский автор расценивает это деяние Владимира как эпохальное в русской истории. В Четьих Минеях митрополита Макария, созданных в этот же период, святитель вновь сравнивается с солнцем, которое освещает всю Вселенную благодатью Божьей⁸⁸⁹. Корсунскую легенду иллюстрирует и, упомянутая выше, фресковая роспись лоджии Архангельского собора Московского Кремля, выполненная при Иване Грозном в 1547–1584 гг.⁸⁹⁰. Очевидно, в это же время в Москве появляется и церковь св. Климента Римского, указанная в «Годуновом чертеже», составленном до 1605 г.⁸⁹¹.

Среди памятников «северного письма» тема Климента Римского прослеживается с конца XV в. Концом XVI — нач. XVII в. датируются три житийные иконы, происходящие из строгановских иконописных мастерских⁸⁹².

⁸⁸⁷ Мицько І. До проблеми становлення популярних християнських культів в Україні // Mediaevalia ucrainica: ментальність та історія ідей. Київ, 1998. Т. 5. С. 26.

⁸⁸⁸ ПСРЛ. Т. 21: Книга Степенная царского родословия. СПб., 1908. Ч. 1. С. 136–137.

⁸⁸⁹ Минеи-Четьи. М., 1981. Ноябрь. Ч. 2. С. 345.

⁸⁹⁰ Самойлова Т. Е. Путь в Святую Землю... С. 652–655.

⁸⁹¹ Святыни древней Москвы: альбом. М., 1993. С. 40.

⁸⁹² Седова Р. Иконы Климента папы Римского в вотчинах именитых людей Строгановых // Искусство Средневековой Руси. Материалы и исследования. М., 1999. XII. С. 139.

Особого внимания заслуживает вологодская икона «Владимир, Борис и Глеб в житии» второй половины XVI в.⁸⁹³. Среди сюжетов:

- поход князя Владимира с дружиной на Корсунь,
- крещение князя Владимира,
- перенесение мощей св. Климента,
- положение мощей св. Климента,
- истребление языческих кумиров в Киеве,
- крещение киевлян в Днепре,
- благодарственное моление князя Владимира,
- князь Владимир повелевает ставить церкви,
- преставление князя Владимира.

Здесь явно прослеживается «киевский след». Несомненно, общий иконографический замысел произведения опирается на древний киевский протограф.

О церковно-литургическом почитании св. Климента свидетельствуют и памятники литургического шитья. Так, шитое поясное изображение св. Климента в паре со св. Афанасием представлено на среднике сударя (покрывец на чашу для причастия) XV в. из Загорского музея⁸⁹⁴.

Несомненный интерес вызывает «Большой» саккос митрополита Фотия (хранится в ММК), последнего митрополита «Киевского и всея Руси», в юрисдикцию которого входили земли северной и южной Руси. Грек митрополит Фотий прибыл из Константинополя в Киев в сентябре 1409 г., а уже через полгода перебрался в Москву. Его парадный саккос, атрибутируемый как «древнерусский памятник позднего средневековья», создан в 1410-х гг., искусно расшит шелком, золотом и украшен жемчугом. Св. Климент изображен на самом почетном месте — открывает ряд святителей, олицетворяющих Вселенскую Церковь. *Ил. 9*. Среди архиереев, представленных на облачении, и сам Фотий⁸⁹⁵. Значит, саккос был заказан митрополитом, и по его инициативе в программу художественного оформления был включен образ Климента Римского, что вполне соответствовало киевской традиции почитания небесного патрона Руси.

Важно отметить, что в новообращенных скандинавских странах — Норвегии и Дании, святой Климент почитался как апостол-покровитель придворной аристократии. Кнуд I Великий (ок. 995–1035) — король Англии, Дании и Норвегии, выступил инициатором государственного патронального культа Климента Римского после завоевания Норвегии в 1028 г.⁸⁹⁶.

⁸⁹³ Рыбаков А. А. Художественные памятники Вологды XIII — нач. XX века. Л., 1980. С. 307.

⁸⁹⁴ Манушина Т. Н. Произведение древнерусского лицевого шитья XV в. // ПКНО. 1974. М., 1975. С. 263–270.

⁸⁹⁵ Сарабьянов В. Д. Иконография св. Климента папы римского на Востоке и Западе // Климентовский сборник: материалы VI Международной научной конференции «Церковная археология: Херсонес — город святого Климента». Севастополь, 2013. С. 269–270.

⁸⁹⁶ Crawford B. The cult of St. Clement of Rome in North Europe // Климентовский сборник: материалы VI Международной научной конференции «Церковная археология: Херсонес — город святого Климента». Севастополь, 2013. С. 187–212.

Исследователи полагают, что аристократическая трактовка культа Климента пришла из Киева в результате личных контактов между киевским двором и скандинавскими правителями. Норвежские короли Олаф Трюгвесон (996–1000) и Олаф II Харальдсон (1015–1028) в молодости, будучи викингами, несколько лет провели при дворе киевского князя. Они считали Климента своим личным покровителем, поддерживавшим их властные претензии. Основание климентовских храмов в Осло и Тронхейме связывают с именами этих королей. Оба правителя были погребены в храмах св. Климента. Причем их гробницы были помещены на видных местах, чтобы прихожане могли иметь к ним доступ, что указывает на киевскую практику⁸⁹⁷. Очевидно, эти правители привезли из Киева реликвии священномученика.

Мощи Климента Римского утрачены, но в литературе можно встретить упоминания о частицах этой святыни, видимо, некогда полученных в Киеве в качестве драгоценного дара и бережно хранимых в мощевиках. Приведем известные нам сведения:

- ставротека-мощевик из Архангельского краеведческого музея (см. выше);
- крест воздвизальный, выполненный в конце XV в. в Смоленске «в меру и подобие» креста Евфросинии Полоцкой (1161 г.). Памятник наследует домонгольскую, возможно, еще киевскую традицию (ММК)⁸⁹⁸;
- золотой наперсный крест XVII в., принадлежащий царской семье (ГЭ)⁸⁹⁹;
- напрестольный серебряный крест Александро-Невской лавры («устроен» в 1688 г.)⁹⁰⁰;
- мощевик новгородского Софийского собора (опись имущества 1749 г.)⁹⁰¹.

КИРИЛЛО-МЕФОДИЕВСКАЯ РЕЛИГИОЗНО-КУЛЬТУРНАЯ МОДЕЛЬ В КИЕВСКОМ ХРИСТИАНСТВЕ

Знакомство киеворусичей со славянским движением произошло намного ранее крещения Руси князем Владимиром. Имена и деятельность первоучителей были хорошо знакомы образованной киевской элите. Однако только после окончательного вхождения Киевского государства в европейскую христианскую общность и в кирилло-мефодиевский культурный анклав Киев становится одним из центров славянской традиции, насчитывающей к тому времени более 125 лет.

⁸⁹⁷ Crawford B. The cult... С. 187–212.

⁸⁹⁸ Толстая Т. В., Уханова Е. В. «Корсунские» ... С. 150–151. Каталог № 48.

⁸⁹⁹ Костюк О. Коллекция крестов-мощевиков в собрании ювелирного искусства Эрмитажа // Пилигримы. Историко-культурная роль паломничества. СПб., 2001. С. 156–157.

⁹⁰⁰ Макарий (Булгаков), архиепископ Харьковский... Т. 1. С. 84.

⁹⁰¹ Карпов А. Ю. Исследования... С. 20.

Различным аспектам кирилло-мефодиевского наследия на Руси посвящен значительный по объему корпус научной литературы. Мы не ставим перед собой задачи глобального характера. Наше исследование ограничивается изучением славянской святокультовой традиции в древнекиевской культуре.

Идеологический импульс славянского движения в киевской культуре

Днем освящения мемориала крещения Руси — Десятиной церкви источники называют 12 мая⁹⁰². С этим днем коррелирует день освящения Софии Киевской, также мемориала крещения Руси, — 11 мая⁹⁰³. В date 11–12 мая удивительным образом соединились особо значимые для всего славянства и киеворусичей события. Эти дни для освящения киевских первохрамов были выбраны неслучайно — они наследовали дату «дня рождения» Константинополя, одного из первых христианских праздников, посвященных освящению Константином Великим 11 мая 330 г. «Нового Рима» — новой столицы империи. Очевидно, празднование такого выдающегося события было двухдневным и проходило 11–12 мая. На 11 мая приходилось и древнее празднование совместной памяти славянских апостолов Кирилла и Мефодия, зафиксированное южнославянскими святцами на рубеже XI–XII вв. в ряду других совместных праздников⁹⁰⁴, что, по-видимому, было обусловлено значимостью византийской столицы в жизни и творчестве Кирилла-Константина. В новейших исследованиях показано, что знаменательной дате соответствовало и кульминационное событие крещения Руси: в ночь с 11 на 12 мая в Херсонесе приняли крещение Владимир и его дружина. Личное обращение Владимира, как венценосного репрезентанта государства, знаменовало крещение всей Руси⁹⁰⁵.

Таким образом, один из первых христианских праздников Киева демонстрировал наследование ее крестителем, князем Владимиром, культуротворческих деяний Константина Великого, кирилло-мефодиевской традиции и вхождение Руси в круг христианских государств. Древнекиевская культура формировалась как составная часть общехристианской, с присущим последней кирилло-мефодиевским наполнением, включавшим и своеобразную религиозно-культурную модель.

Жизнетворческая идея кирилло-мефодиевского наследия — равенство христианских народов и Церквей перед Богом засвидетельствована первыми

⁹⁰² 12-е мая как день освящения Десятиной церкви упоминается в Обиходе церковном XIII в. [Месяцеслов по церковному обиходу XIII века // Макарий (Булгаков), архиепископ Харьковский [митроп. Московский]. История русской церкви. СПб., 1868. Т. 3. С. 312] и в древнейших пергаменных списках Пролога (XIII–XIV вв.) [Шахматов А. А. Разыскания... С. 25].

⁹⁰³ Лосева О. В. Русские месяцесловы... С. 88–89, 98–100; Никитенко Н., Корниенко В. Собор святых... С. 17.

⁹⁰⁴ Ваклинова М. Празникът... С. 270.

⁹⁰⁵ Никитенко Н. Н. Русь и Византия... С. 126–127; Никитенко Н., Корниенко В. Собор святых... С. 150. Там же см. аргументацию вопроса.

знаковыми произведениями древнерусской письменности: ранними житийными текстами (Обычное житие Владимира), Словом о Законе и Благодати митрополита Илариона, Повестью временных лет, Словом на обновление Десятинной церкви и др.

В Обычном житии речь идет о паритете киевского князя и греческих царей, а корсунский подвиг Владимира состоит в достижении, благодаря династическому браку, равенства с византийскими императорами.

Ведущая историческая концепция Слова Илариона — равенство всех христианских народов, независимо от времени их крещения, равноправие киевлян с византийцами и римлянами. Хотя Иларион не упоминает имен славянских первоучителей, исследователи указывают на несомненную связь произведения с кирилло-мефодиевской традицией. Отмечены богословские ориентиры памятника на писания апостола Павла, на тот принцип раннего паулинизма, который декларирует равенство всех народов во Христе⁹⁰⁶. Идея самостоятельности Руси, независимости ее в вопросах веры и церковной организации — лейтмотив произведения Илариона.

Л. Мюллер, замечая, что в состав похвалы Владимиру включена литургическая формула: «Христосъ победи, Христосъ одоле, Христосъ въцарися, Христосъ прославися!», имеющая аналог в римо-католической литургии: «*Christus vincit, Christus regnat, Christus imperat!*», подчеркивает *«экуменический характер христианской веры Илариона»*, для которого не существовало противостояния между западной и восточными Церквями⁹⁰⁷.

Идея всеславянского единства пронизывает древнерусское летописание. Во вступительной космографической части летописи Нестор помещает предание о расселении на земле разных народов, в т. ч. славян с их исторической прародины — Дуная, при этом отмечая преемственную связь Руси со славянством. В так называемом Сказании о грамоте (Сказание о переводе книг), помещенном в летописи под 898 г., сообщается о начале славянской письменности и книжной культуры, просветительской деятельности Кирилла и Мефодия в Моравии.

В Слове на обновление Десятинной церкви акцентируется идея равенства Рима, Херсонеса и Киева, патроном которых выступает св. Климент (см. выше).

Идеологическая концепция, воплощенная в ранних памятниках киевской литературы очевидно параллельна идеям кирилло-мефодиевского движения. Она вобрала в себя духовные ценности и взаимосвязь христианских феноменов Рима и Византии, органично имплантировалась в политическую, религиозную, культурную ткань новообращенного Киева. В духовном пространстве

⁹⁰⁶ См. напр., *Лобовик Б.* Філософські ідеї «Слова про Закон і Благодать» Іларіона Київського // «Заповідь нову даю вам: любіть один одного» (Іоан. 13, 34): Всеукраїнська Міжнародна християнська асамблея: доповіді, повідомлення. Київ, 1998. С. 173–176.

⁹⁰⁷ *Мюллер Л.* Киевский митрополит Иларион: жизнь и творчество // Мюллер Л. Понять Россию: историко-культурные исследования. М., 2000. С. 96.

христианизированного государства утверждается идея равенства Киева, сакрального центра восточного славянства, и мировых христианских центров.

В контексте специфики славянского вероучения особенное внимание исследователей привлекают Речь философа и Исповедание веры, помещенные в летописи под 986 г. Эти произведения трактуются как наследие кирилло-мефодиевской традиции. Давно отмечена богословская «неортодоксальность» некоторых положений этих памятников: в них явно прослеживаются арианские черты⁹⁰⁸. В летописном Символе веры ипостаси Троицы рассматриваются не как единосущные, а в арианском духе как подобосущные. Следы арианской ереси присутствуют и в некоторых нелетописных памятниках⁹⁰⁹. Так, в Троицкой рукописи XII–XIII вв. обнаружено «Написание о правой вере», совпадающее с летописным Символом веры и определяющее Сына как «подобосущного»⁹¹⁰. А. Кузьмин полагает, что именно вопрос об арианстве является стержневым в понимании взаимосвязи древнерусского христианства с кирилло-мефодиевской традицией⁹¹¹.

А. Львов показал, что Речь философа восходит к грекоязычным источникам. Славянским языком произведение было адаптировано в Моравии и Чехии, отредактировано в Болгарии, после чего появилось на Руси⁹¹². Установлены аналогичность содержания и структуры произведения древнему канону антиохийской литургии⁹¹³, а также тот факт, что дата Рождества Христова от сотворения мира дана не по константинопольскому летоисчислению (5508 г.), а по антиохийскому (5500 г.), что практиковалось и в Болгарии после крещения⁹¹⁴. В Киеве для определения начала календарного года была принята дата 1 марта, чего не знали ни Византия, ни Запад, за исключением Аквилейского патриархата, передавшего этот обычай Моравии и Карантании, откуда он пришел в Среднее Поднепровье⁹¹⁵.

По мнению Л. Жуковской, от Кирилла и Мефодия Русь получила краткую редакцию Евангелий, отличающуюся от византийских образцов и отражающую влияние римской и антиохийской практики богослужения⁹¹⁶.

⁹⁰⁸ Заболотский П. К вопросу об иноземных письменных источниках начальной летописи // Русский филологический вестник. Варшава, 1901. Т. XLV, № 1–2. С. 28–29; Podskalsky G. Christentum und Theologische Literatur in der Kiever Rus (988–1237). München, 1982. P. 19; Кузьмин А. Г. Западные традиции... С. 24–37; Кузьмин А. Г. Крещение Руси... С. 34–35.

⁹⁰⁹ Мильков В. Кирилло-мефодиевская... С. 342–351.

⁹¹⁰ Никольский Н. К. Материалы для истории... С. 22.

⁹¹¹ Кузьмин А. Г. Крещение Руси... С. 31–35.

⁹¹² Львов А. С. Исследование Речи философа // Памятники древнерусской письменности: Язык и текстология. М., 1968. С. 333–396.

⁹¹³ Голубцов А. П. Из чтений по церковной археологии и литургике: Литургика. Сергиев Посад, 1918. С. 77–78.

⁹¹⁴ Львов А. С. Исследование...

⁹¹⁵ Корінний М. М. Поступове поширення християнства у Східній Європі (до кінця X ст.) // Запровадження християнства на Русі: Історичні нариси. Київ, 1988. С. 28.

⁹¹⁶ Жуковская Л. П. Об объеме первой славянской книги, переведенной с греческого Кириллом и Мефодием // Вопросы славянского языкознания. М., 1963. Вып. 7. С. 73–81.

Ученые указывают на важную особенность раннего киевского христианства — его жизнеутверждающий оптимизм, отличный от византийского христианства и аналогичный мировосприятию ирландских миссионеров⁹¹⁷. В ранних киевских текстах Бог прежде всего милостив. Идея «казней Божьих» в киевских агиографических текстах XI в. не развивается⁹¹⁸. «Онтологический оптимизм» прослеживается в монументальной росписи Софии Киевской, где отсутствует тема Страшного суда.

Письменные памятники свидетельствуют о наличии литургических бенедиктинских традиций в древнекиевской культуре. С идеологией бенедиктинцев в Киеве познакомились уже во времена Владимира Святославича. В 1008 г. здесь побывал, направляясь с христианской проповедью к печенегам, миссийный епископ бенедиктинец Бруно Кверфуртский. Видимо, это было первое посещение бенедиктинцами новообращенной Руси. Сохранилось письмо миссионера императору Германии Генриху II, содержащее высокую оценку деятельности киевского князя. Послание относят к редким свидетельствам современников о Владимире Киевском⁹¹⁹.

С бенедиктинским Сазавским монастырем Киев поддерживал двухсторонние связи. По сообщению монастырской хроники, в обители были освящены два алтаря в честь киевских святых страстотерпцев Бориса и Глеба. В Сазавском монастыре был составлен такой значительный поэтико-литургический памятник как Молитва св. Троице, широко распространенный в русских списках XIV–XVI вв. В Молитве наравне с именами священномученика Климента, свв. Кирилла и Мефодия, упоминаются чешские святые, а также свв. Бенедикт и Войтех. Здесь же названы (под своими языческими именами) святые князья Борис и Глеб⁹²⁰. Имена святых бенедиктинцев были хорошо известны в Киеве в XI в. и пользовались значительным уважением.

В XI в. зафиксированы дипломатические и экономические связи между бенедиктинскими центрами в Европе и Киевом. Кельнский архиепископ Аннон II, умерший в 1075 г., основал бенедиктинский монастырь архангела Михаила в Зигбурге, вложив в реликвариум обители «частицу пояса господина». Архиепископ в течение нескольких лет при несовершеннолетнем императоре Германе IV фактически руководил империей. Древненемецкая «Песнь об Анноне» свидетельствует, что *«из Византии и Англии слали ему дары короли, как и из Дании, Фландрии и Руси»*, т. е. архиепископ входил в сферу связей киевской дипломатии⁹²¹. Демонстрация киевскому посольству кельнских святынь и от-

⁹¹⁷ Мильков В. Кирилло-мефодиевская... С. 340–341.

⁹¹⁸ Филологический анализ текстов см.: Александров О. Література Київської Русі: Між міфопоетикою і християнським символізмом. Одеса, 2010. С. 170–174.

⁹¹⁹ Назаренко А. В. Бруно Кверфуртский... С. 275–276.

⁹²⁰ Молитва ко святой Троице // А. С. Архангельский. Любопытный памятник русской письменности XV века. СПб., 1884. С. 11–15.

⁹²¹ Мурьянов М. Ф. Золотой пояс Шимона // Византия. Южные славяне и Древняя Русь. Западная Европа. М., 1973. С. 195–196.

ветные сообщения о киевских реликвиях могли быть частью официальной программы дипломатических визитов.

Известен с XI в. в Киеве и бенедиктинский монастырь Девы Марии, бывший дочерней обителью регенсбургского бенедиктинского монастыря св. Иакова и обслуживавшийся ирландским духовенством. Монастырь в Регенсбурге был основан в XI в. ирландским бенедиктинцем Марианом († ок. 1083) и стал патрональной обителью многочисленных дочерних монастырей в Центральной Европе, принадлежащих ирландской монашеской конгрегации⁹²². Киевскому монастырю были свойственны многие виды деятельности. По мнению Б. Рыбакова, в обители работал ирландский мастер, изготавливавший кресты-энколпионы, пытаясь при этом выполнить русские надписи. В качестве примера ученый рассматривает медный крест-энколпион XII–XIII вв., на лицевой стороне которого представлен Христос и евангелисты, на оборотной — Богородица Оранта и архангелы⁹²³. *Ил. 21*. Стилль изображений соответствует стилю ирландских средневековых миниатюр: широкие черные ленты, точечный орнамент, схематичность фигур и рук.

Бенедиктинскому киевскому монастырю принадлежало важное место в активной торговле Киева с Регенсбургом, о чем свидетельствуют австрийские и немецкие юридические памятники рубежа XII–XIII вв.⁹²⁴. Патрональная обитель поддерживала активные экономические отношения с киевскими властными структурами. В житии св. Мариана Ирландца содержится рассказ о пожертвованиях киевской элиты на постройку регенсбургского монастыря: *«Один из братий этой обители... по имени Маврикий, в сопровождении только мальчика, по бездорожью мира ведомый милосердием Святого Духа, прибыл к королю Руси, получил от этого короля и от вельмож богатейшего города Киева на сто марок драгоценных мехов и, погрузив их на повозки, благополучно добрался с купцами до Регенсбурга. На эти деньги были закончены постройки монастыря и крыша собора»*⁹²⁵. Исследователи по-разному датируют поездку Маврикия на Русь: от 1089 до 1110-х годов⁹²⁶. Различные мнения высказаны и относительно имени киевского «короля»-жертвователя: Святополк Изяславич († 1122), Владимир Мономах († 1125)⁹²⁷; Мстислав Изяславич († 1129).

⁹²² Относительно связей ирландской конгрегации бенедиктинских монастырей (Schottenklöster) с центром в Регенсбурге (XII–XVI вв.) с Киевской Русью см.: *Flachenecker H.* Schottenklöster: Irische Benediktinerkonvente im hochmittelalterlichen Deutschland. Paderborn, 1995; *Osterrieder M.* Kulturverbindungen zwischen Regensburg und Kiev (10–13. Jahrhundert) und die Rolle der Iren // *Bayern und Osteuropa: Aus der Geschichte Bayerns, Frankens und Schwabens mit Russland, der Ukraine und Weissrussland* / Hrsg. H. Beyer-Thoma. Wiesbaden, 2000. S. 57–94.

⁹²³ История русского искусства. М., 1953. Т. I. С. 280, 291.

⁹²⁴ Древняя Русь в свете... С. 378–384.

⁹²⁵ Vita S. Mariani Scoti / Ed. J. Gamansius // *Acta sanctorum quotquot toto urbe coluntur*. Paris, 1864. Т. II. Februarii. P. 369.

⁹²⁶ Древняя Русь в свете... С. 384.

⁹²⁷ *Назаренко А. В.* Русско-немецкие связи домонгольского времени (IX–середина XIII вв.): состояние проблемы и перспективы дальнейших исследований // *Из истории русской культуры*. М., 2002. Т. II, кн. I. С. 269. Прим. 27.

Интересные сведения содержит одно из приложений к «Великой хронике» англичанина Матвея Парижского (сер. XIII в.). Это сопроводительное письмо аббата бенедиктинского монастыря св. Марии в Венгрии, данное двум монахам-ирландцам «из монастыря святой Марии на Руси», которые, как сказано, бежали от татар и направлялись на родину в Ирландию. Точное местонахождение русского монастыря неизвестно, но датировка послания январем 1242 г. дает возможность полагать, что он находился в Киеве, разоренном ордой в 1240 г. В первой половине 1220-х годов обитель принадлежала польским доминиканцам⁹²⁸. Однако документ, выданный бежавшим из Киева монахам-ирландцам, указывает на то, что позже обитель вновь перешла во владение бенедиктинцев. По некоторым предположениям, монастырь находился вблизи Лядских ворот у въезда «на нынешнюю Софийскую улицу»⁹²⁹. Понятно, что при взятии города батыйцами, ворвавшимися через Лядские ворота, обитель была разрушена одной из первых.

Вместе с тем по другим данным, основанный в Киеве в середине XII в. бенедиктинский монастырь был заселен выходцами из шотландского аббатства Вены и административно подчинялся патрональной обители⁹³⁰. Идет ли речь об одном и том же монастыре, или в Киеве были две бенедиктинские общины, неизвестно. Вопрос требует уточнения.

Изложенный материал подтверждает тот факт, что киевское христианство формировалось в русле кирилло-мефодиевской традиции с присущими ей арианскими и ирландско-бенедиктинскими влияниями. Славянское наследие обозначило такие его особенности, как софийность, доктринальная открытость мировым христианским центрам, восприимчивость к различным религиозным версиям, толерантность, паулинизм. Специфика киевского христианства давно отмечена исследователями: «*Киевское христианство было одним из лучших способов реализации Христовой науки во всем христианском мире. Оно не нашло продолжения в московском христианстве, которое было совершенно другим*»⁹³¹.

Кирилло-мефодиевские маркеры в киевских памятниках

Наша концепция святокультовой модели в кирилло-мефодиевском движении изложена выше. Знаковые для славянской традиции святые вошли в святокультовый корпус христианизированного Киева.

Особую значимость приобрел культ *Софии-Премудрости Божьей* — стержневой идеологемы кирилло-мефодиевского наследия⁹³².

⁹²⁸ Древняя Русь в свете... С. 382—383.

⁹²⁹ *Стороженко А.* О существовании в г. Киеве римско-католических храмов // Eranos. Сборник статей по литературе и истории в честь заслуженного профессора Императорского Университета Св. Владимира Николая Павловича Дашкевича. Киев, 1906. С. 243.

⁹³⁰ *Мурьянов М. Ф.* Алексей... С. 122.

⁹³¹ *Fedotov George.* The Rusin Religions Mind Kievan Christianity. Harvard University Press, 1946. P. 5.

⁹³² См. Раздел 2, глава 4.

Почитание первоверховных апостолов *Петра* и *Павла* предание связывает с первой появившейся на Руси иконой этих апостолов, привезенной князем из Корсуни и получившей название «корсунская». Позже она была передана в дар Софии Новгородской, где хранится и сегодня. Исследованиями установлено, что икона выполнена в середине XI в. живописцем византийской школы и обнаруживает иконографическое сходство с парным образом Петра и Павла в Софии Киевской⁹³³, где они впервые представлены в восточнославянской монументальной живописи. Почитание первоверховных апостолов отражено в киевском литературном климентовском цикле.

Тема папы *Климента* — репрезентанта славянской формации (см. выше), начинается в летописи с рассказа о крещении Руси и связана с эпохой утверждения христианства в качестве официальной религии и формирования киевской Церкви как религиозно-политической институции. «Репрезентантом» климентовского культа на киевской земле выступил князь Владимир, перенесший мощи священномученика Климента в Киев, как некогда и Кирилл-Константин перенес часть реликвий св. Климента в Рим.

Култ славянских первоучителей *Кирилла* и *Мефодия* зафиксирован древнейшими богослужебными памятниками, в месяцесловы которых вписаны их имена: Остромирово Евангелие (1056–1057), Саввина книга (XI в.) и Архангельское Евангелие (ок. 1092)⁹³⁴. Частотность праздников кирило-мефодиевского цикла в древнерусских месяцесловах XI–XIII вв. достаточно велика: из 38 евангельских и апостольских календарей в 13 упоминается хотя бы один из них. Общий день памяти — 6 апреля содержат древнерусские минеи XII в. В Успенский сборник поминание Мефодия внесено под 10 мая. Общепринятая локализация этой рукописи отсутствует, однако ряд исследователей — И. Ягич, А. Соболевский, А. Шахматов — настаивали на киевском происхождении памятника.

Отдельно следует остановиться на дате 11 (24) мая — современном дне памяти солунских братьев. Общепринятым является мнение, что дата 11 мая — была введена в православный церковный календарь в конце XVII в. св. Дмитрием Ростовским, поместившим в Четых Минеях под этой датой житие Мефодия и Константина. Позже праздник был забыт и вновь «открыт» в славянском мире в связи с празднованием тысячелетия славянской письменности. Этот день появляется в болгарской «Христоматии славянского языка» в 1852 г.⁹³⁵ В России памятная дата была восстановлена со ссылкой на Четьи Минеи⁹³⁶ и в российские церковные календари вносится в 1863 г. по решению Священного Синода. Церковные и светские историки считали, что «празднование им обоим вместе (Кириллу и Мефодию. — Н. В.) в древних святцах

⁹³³ Никитенко Н., Корниенко В. Собор святых... С. 89 и др.

⁹³⁴ Поптодоров Р. Канонизация... С. 220.

⁹³⁵ Ваклинова М. Праздник... С. 272–273.

⁹³⁶ Погодин М. П. Речь... С. 94.

нигде не встречается»⁹³⁷. Однако это не так. И. Франко, указывая на разночтения в Паннонских «легендах» и Четьих Минеях, справедливо отмечал, что св. Дмитрий Туптало брал свои сведения «з інших доступних і недоступних нам джерел»⁹³⁸. Напомним, что празднование 11 мая зафиксировано в болгарских святцах на рубеже XI–XII вв. в ряду других совместных праздников⁹³⁹. В Успенском сборнике Слово похвальное Кириллу и Мефодию стоит под 6 мая⁹⁴⁰. В отечественных памятниках дата 11 мая впервые указана в Прилуцком Прологе, датируемом рубежом XIV–XV вв.⁹⁴¹.

Высокий авторитет личности Кирилла-Константина подтверждается фактом функционирования в древнерусской книжности значительного числа текстов, ему приписываемых. В научной литературе указано на терминологическую параллель в личностных вероисповедных текстах Кирилла-Константина и князя Владимира, связанных между собой отношениями «терминологического преемства». Это означает, что заложенная Кириллом традиция славянского терминотворчества, вобравшая в себя «христианский импульс и античное наследие через Владимирово посредство перешла в Киев»⁹⁴².

Принятая в древнекиевской литературной и церковной традиции титулатура князя Владимира «равноапостольный» обычно воспринимается как аналогия равноапостольности Константина Великого, как подвиг князя по христианизации государства. Однако эта титулатура свидетельствует и о закреплении в древнекиевском общественном сознании мысли о наследовании христианизатором Руси функции первоучителей — фундации книжнописьменной культуры в ареале восточного славянства⁹⁴³. По мнению В. Топорова, влияние свв. Кирилла и Мефодия на культуру Киевской Руси выразилось в причислении князя Владимира и княгини Ольги к равноапостольным, поскольку именно к этому типу святости были причислены солунские братья⁹⁴⁴. В восточнославянской церковной традиции Кирилл и Мефодий, как и князь Владимир, в статусе равноапостольных особо поминаются во время литургии.

В первоначальной стенописи Софийского собора изображения Кирилла и Мефодия не встречаются, однако, как указывает исследовательница памятника Н. Никитенко, следует учитывать тот факт, что немало фресок погибло, а значительная часть персонифицированных изображений, фигурирующих

⁹³⁷ Погодин М. П. Речь... С. 94.

⁹³⁸ [Студії над пам'ятками церковнослов'янського письменства]. Оповідання Дмитрія Туптала, єп. Ростовського, про життя Методія й Константина / публікація Ярослави Мельник // Львівська медієвістика. Дмитро Туптало в світі українського бароко. Львів, 2007. Вип. 1. С. 291.

⁹³⁹ Ваклинова М. Празникъ... С. 270.

⁹⁴⁰ Слово похвальное на память святым и преславным учителям... С. 198.

⁹⁴¹ Лосева О. В. Русские месящесловы... С. 76–79.

⁹⁴² Верещагин Е. М. История возникновения древнего общеславянского литературного языка. М., 1997. Ч. 3. С. 118–124.

⁹⁴³ Верещагин Е. М. История возникновения... С. 117.

⁹⁴⁴ Топоров В. Н. Святость... С. 111.

на стенах собора, не сохранила надписи-имена. Тем не менее, их зримое отсутствие компенсируется темой Софии Премудрости Божьей, глорификацией Климента Римского и Григория Богослова⁹⁴⁵. В древнерусском искусстве впервые образы солунских братьев представлены в монументальной живописи киевской Кирилловской церкви (сер. XII в.), где вместе с ними изображены их ученики из круга *св. Седмочисленников* и другие балканские просветители.

Подробное исследование киевских культов великомучеников *Дмитрия Солунского* и *Пантелеймона Милостивого* нами дано ниже⁹⁴⁶.

Значительную популярность в Киеве приобрели жития чешских князей *Людмилы* и *Вячеслава-Вацлава*, заметно повлияв на древнерусскую агиографическую традицию. Наиболее показательный пример — борисоглебский цикл и житие Феодосия Печерского. Успенский сборник содержит переписанное с чешского образца житие Мефодия и Похвалу Кириллу и Мефодию. Предполагаемый церковнославянский прототип чешской рукописи «Слово на память Людмилы, покровительницы Чехии», составленный в конце XI в., послужил примером для образного строя похвалы св. Ольге, вставленной под 969 г. в Начальный свод⁹⁴⁷. Показательно, что Ярослав назвал одного из своих младших сыновей именем «Вячеслав», нарушив династическую традицию княжеского антропонимикона⁹⁴⁸.

В литургические календари органично вошли дни памяти западных святых, связанных с римо-католическим бенедиктинским движением, а значит с кирилло-мефодиевским духовным наследием: *свв. Бенедикта Нурсийского, Войтеха-Адальберта, Прокопа, мч. Вита* и др. «Житие св. Вита», «Мучение папы Стефания», «Мучение Аполлинария Равенского», «Сказание о Бенедикте Нурсийском» и другие тексты известны в древнерусских рукописных сборниках⁹⁴⁹. В Остромировом и Архангельском Евангелиях указана память мч. Вита, покровителя Чехии (15 июня). Празднование ему зафиксировано в большом количестве славяно-русских месяцесловов. Мучение св. Вита содержит Успенский сборник, а служба ему вписана в древнерусские служебные минеи XII в. Как полагают, эта служба была принесена из Сазавы⁹⁵⁰. Упоминается св. Вит среди мучеников в Молитве на дьявола, составленной в юго-западной Руси во второй половине XIII в.⁹⁵¹. Поминование Бенедикта Нурсийского содержится в календаре Мстиславова Евангелия 14 и 21 марта. Последняя дата характерна только для римской Церкви.

⁹⁴⁵ Нікітенко Н. Свята Софія Київська... С. 274.

⁹⁴⁶ См. Раздел 3.

⁹⁴⁷ Яковсон Р. Работы... С. 52.

⁹⁴⁸ Петрухин В. Я. Христианство на Руси во второй половине X — первой половине XI в. // Христианство в странах Восточной, Юго-Восточной и Центральной Европы на пороге второго тысячелетия / отв. ред. Б. Н. Флоря. М., 2002. С. 110.

⁹⁴⁹ Флоровский А. В. Чешские струи... С. 224.

⁹⁵⁰ Мурьянов М. Ф. Гимнография... С. 57–61.

⁹⁵¹ Соболевский А. И. Материалы и исследования... С. 37.

Широкое распространение получило в древнем Киеве и почитание св. Войтеха, проводника кирилло-мефодиевских идей в Европе. В 1073 г. великий киевский князь Изяслав-Дмитрий в результате династических споров потерял трон и был вынужден покинуть Киев. Находясь в Польше у родственников своей жены Гертруды, происходившей из королевской семьи, он совершил поступок, полностью соответствующий кирилло-мефодиевской идеологии — подарил покров на гробницу св. Войтеха-Адальберта в Гнезно с надписью: *«Молитвами святого Димитрия, подаждь бог многая лета рабу твоему Изяславу, князю русскому, во оставление грехов и в жизнь вечную, аминь»*⁹⁵².

Образ Григория Богослова в греко-славяно-киевской культурной традиции

Святой Григорий Богослов, Назианзин (ок. 330—390) *Ил. 10* — отец и один из трех (вместе с Василием Великим и его братом Григорием Нисским) «великих каппадокийцев», «вселенских учителей» восточной Церкви, родился вблизи г. Назианза (Каппадокия, Малая Азия). Отец Григория — епископ Назианзинский — дал сыну классическое образование. Сначала он учился в Кесарии Каппадокийской, где впервые встретился с Василием Великим и на протяжении всей жизни оставался его верным соратником. Св. Василий, высоко ценя своего друга, называл его «сосудом избранным», «глубоким коловодцем», «устами Христа». Свое образование Григорий продолжил в Кесарии Палестинской, Александрии и Афинской академии. В тридцать лет он был рукоположен в священники и до конца жизни отца помогал ему в управлении епархией. В 379 г. Григорий переехал в Константинополь, где сначала отправлял службу в небольшом, построенном им самим домовом храме, которому дал имя «Анастасия»⁹⁵³. Святой описывает сон, в котором ему явилась дева Анастасия: *«Сладким покоился я сном, и ночное видение представило мне Анастасию, к которой в продолжение дня стремились мои мысли. Она первая высокое слово, остававшееся дотоле у подножия горы, возвела на самую ее вершину. Потому и наименование Анастасии получил сей храм, произведение моей неленносно потрудившейся руки»*⁹⁵⁴. В 380 г. по инициативе императо-

⁹⁵² Янин В. Л. Русская княгиня Олисава-Гертруда и ее сын Ярополк // Нумизматика и эпиграфика. М., 1963. Т. IV. С. 160.

В конце XV в. в Пскове был написан памфлет, в котором Войтех выступает как гонитель славянской литературы и богослужения. Этот образ стал доминирующим в российской литературе, что было обусловлено политическими причинами: войнами Московской Руси с Польшей и немецкими рыцарскими орденами в Прибалтике, на знаменах которых был изображен св. Войтех.

⁹⁵³ Григорий Богослов // ПЭ. 2010. Т. 12 [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://www.pravens.ru/text/166811.html>.

⁹⁵⁴ Григорий Богослов. Собрание творений: В 2 т. Минск; М., 2000. Т. 2. С. 98.

О какой святой Анастасии говорит Григорий, неизвестно. В православном календаре под этим именем почитаются две раннехристианские святые, пострадавшие при императоре Диоклетиане (284—305): Анастасия Римляныня (Римлянка) или Старшая, преподобномученица

ра Феодосия Великого Григорий был возведен на архиепископскую кафедру Константинополя. Таким образом, его судьба оказалась связанной с храмом св. Софии. На Константинопольском соборе 381 г. он добровольно отказался от столичной кафедры с намерением удалиться от дел. Последние десять лет жизни были наиболее плодотворными в его литературном творчестве. В это время увидела свет почти половина его произведений.

В историю Церкви святитель вошел, прежде всего, как один из систематизаторов учения о св. Троице и борец с арианской ересью. Ему принадлежат несколько Слов против ариан. В риторике Григорию Назианзину не было равных среди византийских отцов Церкви IV в. В 380 г. он выступил со знаменитыми пятью проповедями о богословии, в которых изложил Никейский догмат о Троице, что принесло ему почетное звание «Богослов». Этот факт засвидетельствован в документах Халкидонского собора 451 г., на котором приводились выдержки из творений святителя в доказательство истинности церковного учения о природе Христа⁹⁵⁵.

Гомилии Назианзина, составленные в традициях античной риторики и насыщенные философско-теологической терминологией, пользовались популярностью и почитались в среде христианских интеллектуалов, посвящавших Богослову многочисленные вдохновенные речи. В IX в. из 45 гомилий были отобраны 16, получившие название литургических, поскольку читались во время службы вместе с Евангелием. Древнейшим иллюстрированным списком гомилий святителя является греческая рукопись IX в., богато украшенная позолоченными миниатюрами (Государственный музей изобразительных искусств им. А. С. Пушкина, Москва)⁹⁵⁶.

Для славянской культуры святитель — знаковая личность: его культ формировался в контексте кирилло-мефодиевской духовной традиции. В житии Кирилла-Константина Григорий Богослов выступает той ключевой фигурой, которая оказала решающее влияние на формирование личности Кирилла, определив его творческий и жизненный путь. В одном из поэтических произведений Григория — «Плач о страданиях души своей» — рассказывается об удивительном сне, приснившимся ему в юности. Григорию явились две прекрасные девы в белых одеждах — Чистота и Целомудрие, обратившиеся к нему со словами: *«Мы предстоим Царю-Христу и наслаждаемся красотами небесных девственников. Но и ты, сын, соедини и ум свой с нашими сердцами, <...> чтобы тебя просветленного, перенеся через эфирные высоты, мы могли по-*

и Анастасия Узорешительница или Младшая, великомученица. Сведения о них смешаны. В римском календаре говорится об одной святой мученице, пострадавшей в 304 г. в Сирмии. Почитание ее связано с базиликой, возведенной В Риме у Палатинского холма в IV в., где папа римский служил вторую рождественскую мессу, в т. ч. в честь Анастасии.

⁹⁵⁵ Попов И. В. Григорий Богослов // ХЭС. М., 1993. Т. 1. С. 442–444; Канпио С., отец. Григорий Назианзин // КЭ. М., 2002. Т. 1. Стб. 1460–1462.

⁹⁵⁶ Орецкая И. А. Гомилии Григория Назианзина — греческая иллюстрированная рукопись IX века: взаимоотношение образов и текста // Искусство христианского мира. М. 2002. Вып. 6. С. 16–21.

ставить перед сиянием бессмертной Троицы». Этот сон обозначил жизненное предназначение святителя как служение Церкви и св. Троице. Сам он свидетельствует о том, что Бог «ночными видениями вселил в меня любовь к целомудренной жизни». И «отринув все земные утехи», Григорий «наклонил шею под иго строгого целомудрия»⁹⁵⁷.

Исследователями давно отмечена параллель между сном юного Назианзина и сном семилетнего Кирилла-Константина, в котором он избрал себе невесту — прекрасную деву с сияющим ликом по имени София, то есть, Премудрость. Как и в случае с Григорием Назианзином, сон оказался пророческим, определив его жизненное служение. В юности Константин учил наизусть стихи святого и посвятил своему кумиру вдохновенный панегирик: «О, Григорий, телом — человек, душою — ангел! <...> Уста твои <...> Бога прославляют и всю вселенную просвещают правой веры наставлением. Прими меня, припадающего к тебе с любовью и верою, и будь мне просветителем и учителем». Житие сообщает об упорном желании Константина постичь глубину «рассуждений и высоких мыслей» святого. Согласно Божественному замыслу, это привело юношу в Константинополь, где его наставником стал патриарх Фотий — блестяще образованный богослов, полемист и оратор, известный также и как автор тропаря в честь Григория Богослова.

Святой Григорий внес особенно заметный вклад в развитие концепции божественного света, связанной с идеей Божьей Премудрости. **Ил. 11.** Религиозно-философские теории Назианзина включают темы Слова, Мудрости, Света⁹⁵⁸. Именно с этими словами он обращается к св. Троице: «К Тебе опять обращаю взоры, Блаженный, к Тебе, моя помощь, к Тебе, Вседержитель, Нерожденный, Начало и Отец Начала — бессмертного Сына, великий Свет равного Света, Который, по неисследимым законам, из Единого исходит в Единое, — к Тебе, Сын Божий, Премудрость, Царь, Слово, Истина, Образ Первообраза, Естество равное Родителю, Пастырь, Агнец, Жертва, Бог, Человек, Архиерей — к Тебе, Дух, исходящий от Отца, Свет нашего ума, приходящий к чистым и творящий человека Богом!»⁹⁵⁹. В гомилиях Григорий Богослов обосновал понимание философии как Любомудрия — «любви к мудрости», которую он называет «стяжанием и владением всем самым драгоценным». Любомудрие предполагает не только познание истины, а бытие в истине, «мудрую» жизнь⁹⁶⁰. В надгробном слове своему другу Василию, архиепископу каппадокийскому, Григорий вспоминает об их общем увлечении мудростью, а описывая горе, которое постигло город после кончины Василия, говорит: «Псалмопения заглушаемы были рыданиями, и любомудрие разрешилось горестью»⁹⁶¹.

⁹⁵⁷ Григорий Богослов. Собрание... Т. 2. С. 87, 89.

⁹⁵⁸ Топоров В. Н. Святость... С. 20–27.

⁹⁵⁹ Григорий Богослов. Собрание... Т. 2. С. 81.

⁹⁶⁰ Горський В. Філософські ідеї в культурі стародавнього Києва // Київ в історії філософії України. Київ, 2000. С. 29–31; Горський В. Софійність // Філософський енциклопедичний словник. Київ, 2002. С. 594–595.

⁹⁶¹ Григорий Богослов. Собрание... Т. 1. С. 751–752, 793.

В произведениях самого Константина Философа присутствует значительный корпус цитат и переключек с текстами Григория. Выдающиеся произведения Кирилла-Константина — Похвала Григорию Богослову и Проглас очевидно связаны с религиозно-философскими дискурсами Назианзина. Авторитет Григория Назианзина в славянском мире был чрезвычайно высоким, его гомилии и поэзии входили в состав различных сборников. Творчество святителя было в центре внимания кирилло-мефодиевского кружка. Следы влияния Григория обнаруживает житие Константина, автором которого считают Климента Охридского, и житие Мефодия. Отрывки из произведений и терминологический лексикон великого каппадокийца встречаются в ранних славянских текстах, например, в «Богословии» Иоанна экзарха Болгарского (втор. полов. IX — перв. треть X в.) — писателя и переводчика, принадлежавшего к следующему за Кириллом и Мефодием поколению. Эта традиция прослеживается в болгарском протографе Изборника Святослава (1073) и др. Показательно, что в венецианской дискуссии Константина Философа его оппоненты апеллировали именно к авторитету Григория Богослова⁹⁶².

Вскоре после смерти святитель был канонизирован. Культ одного из самых значительных отцов Церкви воплотился в чествовании его реликвий, посвящении храмов, произведениях иконописи. Первый храм, посвященный св. Григорию Богослову, построен в начале V в. в Константинополе. В 950 г. мощи святого были перенесены из Назианзина в Константинополь: одна часть — в храм св. Апостолов, другая — в храм св. Анастасии⁹⁶³, который он воспевал в своих стихах. В соборе св. Апостолов реликвии Григория Богослова покоились рядом с мощами Иоанна Златоуста в самой сакральной части храма — алтаре, справа под полом⁹⁶⁴. Императоры, входя в храм и кланяясь святому престолу, вместе с тем поклонялись и мощам этих великих святителей и учителей Церкви. В Софии Константинопольской реликвии Григория Богослова были вмурованы в одну из колонн, расположенную перед алтарем⁹⁶⁵. В XVI в. часть мощей перенесена в собор св. Петра в Ватикан.

В иконописи древнейшее изображение Григория Назианзина сохранилось на фреске начала VIII в. римской церкви Санта Мария Антиква. Его образ фигурирует почти во всех монументальных ансамблях XI–XII вв.: в церкви Феотокос в Салониках, в соборе Хосиос Лукас (Греция, XI в.), в храме Чефалу и Палатинской капелле (Сицилия, XII в.) и др., что свидетельствует об огромной популярности культа святого в христианском мире.

В Киев работы Григория Богослова поступали в составе болгарского книжно-письменного фонда. Среди них — один из наиболее ранних славянских переводов проповедей святителя, известных под названием «Тринадцать слов»,

⁹⁶² Житие Константина... С. 170.

⁹⁶³ *Иоанн, иеромонах*. Обрядник... С. 63.

⁹⁶⁴ Описание святынь... С. 450; *Таррагонский аноним*... С. 179.

⁹⁶⁵ Анонимное хождение... С. 82.

сохранившийся в списке XI в.⁹⁶⁶. Эта рукопись содержит два разных перевода одного и того же греческого оригинала в Слове на Рождество и в Слове на Пасху. Один из переводов носит более архаические черты и восходит, как полагают, к охридской традиции; второй, видимо, создан в Преславле⁹⁶⁷.

Со временем славянские тексты болгарского происхождения получают в Киеве местную литературно-языковую редакцию. Еще в конце XIX в. исследователи насчитывали несколько десятков произведений «домонгольского периода» в восточнославянской языковой интерпретации. Так, ряд фрагментов из произведений Григория Богослова, вошедших в Хронику Георгия Амартола (IX в.), в свою очередь, был заимствован составителем Повести временных лет. XII в. стал эпохой восточнославянских переводов Библии и богословских текстов, что свидетельствует о высоких культурных ориентирах киевской интеллектуальной элиты. При этом восточнославянские переводы были подчинены местным культурным потребностям: созданию учебной и проповеднической литературы для усвоения Священного Писания⁹⁶⁸. Показательно, что выписки из произведений Григория Богослова входят в состав Успенского сборника — одного из древнейших памятников восточнославянской письменности. В XII–XIII вв. киевскими книжниками переведено также «Толкование Никиты Ираклийского на слова Григория Богослова»⁹⁶⁹. Известны несколько списков XIV в., представляющих собой древнерусскую переработку «Слова на Богоявление» Григория Назианзина. Полемический контекст произведения связан с христологическим пониманием сущности Богородицы — является ли она чистой и непорочной девой, Богоматерью или женщиной-роженицей⁹⁷⁰. Позиция древнерусского автора, опирающегося на каноническое понимание богородичного культа, свидетельствует о его высоком богословском уровне и культурных запросах восточнославянского общества.

Образ Григория Богослова представлен в сонме святителей Киевской Софии в алтарной мозаичной композиции, а также трижды во фресковой росписи, что указывает на его особое место в пантеоне святых собора⁹⁷¹. В святительском чине Назианзин изображен в соответствии с иконографическим образом: высокий лоб, большие глаза, опущенные книзу усы и окладистая борода. На святителе темно-серая фелонь с черными складками и белый омофор с черными крестами. Правой рукой он благословляет, в левой держит

⁹⁶⁶ *Соболевский А. И.* История русского литературного языка. Л., 1980. С. 27

⁹⁶⁷ *Дегтев С. В.* Замечания о двух переводах в составе сочинения Григория Назианзина «Тринадцать слов» // Традиции древнейшей славянской письменности и языковая культура восточных славян. М., 1991. С. 36–41.

⁹⁶⁸ *Алексеев А. А.* К истории русской переводческой школы XII в. // ТОДРЛ. 1988. Т. 41. С. 189.

⁹⁶⁹ *Соболевский А. И.* Материалы и исследования... С. 163–177.

⁹⁷⁰ *Зубов М.* 39 Слово Григорія Богослова і списки його давньоруської переробки // Слов'янський збірник. Одеса, 2000. Вип. 7. С. 20–27.

⁹⁷¹ *Никитенко Н., Корниенко В.* Собор святых... С. 151

золотое Евангелие. Очевидно, по древней церковной традиции в алтарную стену вложены частицы его мощей. Фигура Григория Богослова помещена между Николаем Мирликийским и Климентом Римским. В истории ранне-христианской Церкви именно Григорий Богослов, вслед за Николаем Мирликийским, прославился как защитник христианского учения от арианской ереси. Соседство образов Григория и Климента обусловлено их связью с кирилло-мефодиевской духовной традицией⁹⁷².

Со времен киевского митрополита Петра Могилы после упорядочения храмовых реликвариев частицы мощей Григория Богослова находились в составе мощениц Десятинной церкви и Софийского собора. Возможно, часть из них сохранилась с древнекиевского периода.

Памятники письменности, архитектуры и живописи свидетельствуют, что для киеворусской культурной традиции, как составляющей части греко-славянского мира, актуально особое почитание св. Григория Богослова. Формирование киевского культа святителя тесно связано с деятельностью христианизатора Руси Владимира Святославича и кирилло-мефодиевским духовным наследием.

* * *

Таким образом, на рубеже X–XI вв. в Киеве формируется первый апостольский патрональный культ — святого Климента, папы римского, который вводил Киев в ареал кирилло-мефодиевского духовного наследия. Перенесение мощей св. Климента Римского на киевские земли было обусловлено политическими факторами, инициировано князем Владимиром и стало первым перенесением святых реликвий в киевской Церкви. Мощи св. Климента, как первая и самая почитаемая святыня, освящали деятельность Владимира Святославича по христианизации Руси, а сам священномученик Климент воспринимался как ее небесный креститель и просветитель. Установление патроната Климента Римского утверждало в культурном пространстве новообращенного государства идею равнозначности Киева и мировых христианских центров, во многом определяя демократизм и толерантность молодой киевской Церкви.

Култ Климента Римского неразрывно связан с культом его реликвий, ставших первой и важнейшей святыней новообращенного Киева. В древнекиевской духовной традиции святитель осмысливался как репрезентант деяний и Кирилла-Константина, и князя Владимира, осуществивших перенесение мощей священномученика. В процессе дальнейшего развития культ священномученика, имея сугубо киевскую генеалогию, локализовался в северных и северо-западных регионах как местный патрональный культ, а также как аристократический патрональный культ в новокрещенных скандинавских стра-

⁹⁷² *Верещагина Н. В.* Формирование культа Григория Богослова // Науковий вісник Ізмаїльського державного гуманітарного університету. 2007. Вип. 23. С. 68–71.

нах. Статус святителя как апостола земли Русской и идеи кирилло-мефодиевского движения, в т. ч. арианская и ирландско-бенедиктинская традиции, были восприняты ранним киевским христианством и нашли отражение в древнекиевских памятниках литературы, архитектуры, живописи. Киевской культурой был адаптирован сложившийся в славянском движении свято-культовый корпус, оказавший непосредственное влияние на формирование мировоззренческой модели новокрещенного государства.

Угасание общегосударственного почитания Климента Римского и традиций славянского наследия связано с событиями 1240 г. — тотальным разорением Киева ордынцами, гибелью Десятинной церкви, потерей мощей святителя, упадком древнекиевской субцивилизации.

КИЕВСКИЙ ПАТРОНАЛЬНЫЙ КУЛЬТ СЯТИТЕЛЯ НИКОЛАЯ МИРЛИКИЙСКОГО

*Духа ты стал
воистину обителищем,
Апостолам единомысленный
богоявитель, Николай.*

<...>

*Еретиков языковредие
ты отвергнул,
Православию высшему
ты научил народы,
Николай богомудрый,
явился ты и ныне
по смерти, преподобный,
от клеветы людей
спасая молитвой твоей⁹⁷³.*

ОБРАЗ СЯТИТЕЛЯ НИКОЛАЯ В ВИЗАНТИЙСКОЙ ТРАДИЦИИ

Святой Николай архиепископ Мир Ликийских (260—335; дни памяти 6/19 декабря и 9/22 мая) — один из центральных персонажей христианского пантеона — совершал свой пастырский подвиг в Римской империи и прославился не мученичеством, не патристическими трудами, а щедрой помощью обездоленным и редкостным даром чудотворения как при жизни, так и после смерти. Это обусловило особое почитание святителя во всей христианской ойкумене. А в духовной культуре древней Руси святитель Николай Мирликийский (Николай Чудотворец, Николай Угодник) занял исключительное место.

Николай Мирликийский был архиепископом г. Миры и современником Константина Великого. Большинство николаеведов не сомневаются в том, что он принимал участие в Первом Вселенском соборе (г. Никея, 325). Сохранившиеся списки дают разное количество его участников. Во время длительной работы собора состав и число иереев менялись: одни епископы вынуждены были уехать в свои епархии, другие прибывали в Никею.

⁹⁷³ *Василик В. В.* Публикация текста службы святителю Николаю (рукопись РНБ греч. 89, 1000 г.) // Правило веры и образ кротости... Образ свт. Николая, архиепископа Мирликийского, в византийской и славянской агиографии, гимнографии и иконографии / ред. А. Бугаевский. М., 2004. С. 315—316.

Кажется нелогичным, чтобы архиепископ мирликийский Николай, к тому времени приобретший своей жизнью и подвигами широкую известность и проживший после собора еще 10 лет, не принимал участия в некоторых его заседаниях. Пр процитируем исследователя агиографической николаевской традиции А. Бугаевского: *«Имени святителя Николая нет в большинстве списков (что может быть легко объяснено за счет их неполноты), но оно присутствует в двух греческих списках участников Никейского Собора, один из которых был составлен около 500 г. церковным историком Феодором Чтецом. Г. Анрих полагал, что святитель Николай был вписан в эти греческие списки поздними переписчиками в XIII в., однако, впоследствии весьма авторитетные исследователи опровергали это предположение. Леклерк, Шварц и Хонигман считали, что Феодор сам на основании житий святителя Николая или других надежных источников, которыми он располагал, дополнил списки, имевшиеся в его распоряжении, пропущенным в них именем Мирликийского архиепископа»*⁹⁷⁴.

Святитель был погребен в Мирах. В 1087 г. его мощи перенесены в итальянский г. Бари, где находятся и сегодня. В 1097 г. оставшаяся в Мирах часть мощей перенесена в Венецию⁹⁷⁵.

Уже на византийской почве житие Николая Мирликийского контаминировало с преданиями о других святых, носивших то же имя⁹⁷⁶. Один из них жил двумя столетиями позже (VI в.), был архиепископом г. Пинара в Ликии и современником Юстиниана I. Согласно источникам, он участвовал в основании монастыря «Святой Сион», находившегося к северо-востоку от Мир, и был там архимандритом. Здесь его и погребли. Поэтому святитель известен также и как св. Николай Сионский⁹⁷⁷. Позже его мощи были перенесены в кафедральный собор св. Ирины в Мирах, а в 1096 г. — в Венецию⁹⁷⁸. Еще один св. Николай упоминается Прокопием Кесарийским. Церковь в честь свв. мучеников Приска и Николая была поставлена Юстинианом I не-

⁹⁷⁴ Бугаевский А. В. Греческие тексты деяний и чудес святителя Николая как исторический источник // *Добрый кормчий. Почитание святителя Николая в христианском мире* / сост. А. В. Бугаевский. М., 2011. С. 66; Виноградов А. Ю. Греческая житийная традиция святителя Николая. Проблемы и перспективы // *Добрый кормчий. Почитание святителя Николая в христианском мире* / сост. А. В. Бугаевский. М., 2011. С. 100.

⁹⁷⁵ Бугаевский А. В., Зорин В., архимандрит. Святитель Николай архиепископ Мирликийский, Великий Чудотворец. М., 2001. С. 62.

⁹⁷⁶ Подскальски Г. Христианство... С. 215; Чоффари Джерардо. Перенесение мощей святителя Николая в латинских источниках XI в. и в русских рукописях // *Правило веры и образ кротости... Образ свт. Николая, архиепископа Мирликийского, в византийской и славянской агиографии, гимнографии и иконографии* / ред. А. Бугаевский. М., 2004. С. 151.

⁹⁷⁷ Ševčenko I. The Sion Treasure: the Evidence of Inscriptions // *Ecclesiastical Silver Plate in Sixth-Century Byzantium* / Ed. By S. A. Boyd and M. Mundel Mango. Washington, 1993. P. 46–52.

⁹⁷⁸ Антонин (Капустин), архимандрит. Перенесение мощей святителя и чудотворца Николая из Ликии в Италию // *ТКДА. 1870. Т. 2. С. 420–427*; Шляпкин И. Русское поучение XI века о перенесении мощей Николая Чудотворца и его отношение к западным источникам. СПб., 1881. С. 15–20.

далеко от Влахерн в море вдали от берега на искусственном острове. Причем храм был «новый», т. е. поставленный на месте более древнего. *«Византийцы очень любят здесь собираться и проводить свое время, отчасти глубоко почитая этих святых, бывших их родичами, отчасти восхищаясь красотой храма и местности»*⁹⁷⁹. О каком Николае идет речь? Святитель мирликийский не был мучеником и неизвестна его связь с мучениками Приском и Мартином, которые там почитались⁹⁸⁰. По мнению К. Акентьева, *«некоторые элементы древнейшей традиции почитания св. Николая Влахернского (назовем его так в рабочем порядке) впоследствии оказались ассоциированы с образом св. Николая Мирликийского, постепенно заслонившим своего предшественника»*⁹⁸¹.

В ходе научной дискуссии кон. XIX — нач. XX в. выяснилось, что в житии святого Николая Мирликийского содержатся рассказы, по разным версиям, о двух⁹⁸² или трех⁹⁸³ тезоименных святых, бывших архиепископами в Ликии — византийской провинции на полуострове Малая Азия с центром в г. Миры и прославившихся чудотворениями. Современные исследования подтверждают факт объединения повествований о двух святителях: Николае Мирликийском и Николае Пинарском⁹⁸⁴.

На Руси бытовали два типа жития святителя. Житие так называемого первого типа (I) написано в X в. известным византийским агиографом Симеоном Метафрастом на основе древних латинских и греческих источников. Оно известно на Руси в списках, наиболее ранние из которых относятся к XV в.⁹⁸⁵, и включено московским митрополитом Макарием в Великие Минеи Четьи. Первый тип жития соотносится с житием собственно св. Николая Мирликийского⁹⁸⁶. Житие второго типа (II), известное в науке как «иное житие», яв-

⁹⁷⁹ Прокопий Кесарийский... О постройках... С. 164.

⁹⁸⁰ Паттерсон-Шевченко Н. Святой Николай в византийском искусстве // Добрый кормчий. Почитание святителя Николая в христианском мире / сост. А. В. Бугаевский. М., 2011. С. 282. Прим. 2.

⁹⁸¹ Акентьев К. К. ΕΜΨΥΧΟΣ ΝΑΟΣ. Истоки святоникольской традиции и ее распространение в Киевской Руси. С. 4 [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://byzantinorossica.org.ru/sntradition.html>.

⁹⁸² Антонин (Капустин), архимандрит. Святой Николай, епископ Пинарский и архимандрит Сионский // ТКДА. 1869. Т. 2, № 6. С. 445–449; Антонин (Капустин), архимандрит. Еще раз о святителе Николае Мирликийском // ТКДА. 1873. Т. 2, № 12. С. 284–288; Красовский А. Установление в русской церкви праздника 9 мая в память перенесения мощей святителя Николая из Мир Ликийских в г. Бар // ТКДА. 1874. Т. 4, № 12. С. 539–541; Шляпкин И. Русское поучение... С. 15–20; Голубинский Е. История русской церкви... 1901. Т. 1. С. 776.

⁹⁸³ Потапов П. О. К литературной истории рукописных сказаний о св. Николае Чудотворце // Ученые записки высшей школы г. Одессы. Одесса, 1922. Т. 2. С. 121–129.

⁹⁸⁴ Крутова М. С. Святитель Николай Чудотворец в древнерусской письменности. М., 1997. С. 119–126; Бугаевский А. В., Зорин В., архимандрит. Святитель... С. 7–8; Виноградов А. Ю. Святой Николай между агиографией и археологией // Добрый кормчий. Почитание святителя Николая в христианском мире / сост. А. В. Бугаевский. М., 2011. С. 36–54.

⁹⁸⁵ Творогов О. В. Житие Николая Мирликийского // СКК. Л., 1987. С. 168; Крутова М. С. Святитель... С. 120.

⁹⁸⁶ Крутова М. С. Святитель... С. 120, 134.

ляется житием св. Николая Пинарского (составлено вскоре после его смерти одним из учеников). Поскольку святитель был епископом в Ликийской области, столицей которой были Миры, его житие также получило название Житие святого Николая Мирликийского. В древнерусских сборниках эти жития обычно соседствовали.

Основной материал по общехристианскому культу святителей Николая Мирликийского и Николая Пинарского обобщен в основополагающих работах: агиографический — Г. Анриха⁹⁸⁷, иконографический — Н. Паттерсон-Шевченко⁹⁸⁸, археологический — Х.-Г. Северина и П. Гроссмана⁹⁸⁹.

В начале нынешнего века завершена необходимая работа по разделению житий двух святителей и составлению новой редакции жития св. Николая Мирликийского. Уточнены даты рождения и смерти святителя: 260–335 гг. Работа проводилась с привлечением обширного круга письменных источников IV–X вв. и фундаментальных исследований о святителе⁹⁹⁰.

Агиографическая литературная традиция дает целостное представление о жизни и чудотворениях св. Николая Мирликийского. Его родиной был древний малоазийский город Патара. Родился святитель в семье знатных, богатых и добродетельных родителей и получил хорошее христианское образование. Николай вел благочестивую жизнь и в юном возрасте был рукоположен в клирики. Став наследником большого состояния, юноша истратил его на дела милосердия: кормил голодных, одевал нагих, выкупал должников. Святой пытался делать все втайне, но молва о его добрых поступках и благочестивом поведении распространилась среди горожан. Вскоре пресвитер Николай был возведен в архиерейское достоинство и стал предстоятелем митрополии в Мирах Ликийских. На этом посту он прославился аскетической жизнью и многочисленными чудесами, описанными в его житии. Широко известны и посмертные чудеса святителя.

Уникальный статус святителя нашел отражение в византийском искусстве. Особая иконографическая композиция подчеркивает значимость святительского сана Николая Мирликийского как единственного епископа, принимающего инсигнии власти непосредственно с небес. Эта композиция подробно описана в «*Vita complitiata*», датируемой около 900 г., поэтому иконографический сюжет должен был сформироваться не позднее IX в.⁹⁹¹. Видимо, в древности изображения имели символический смысл, подчерки-

⁹⁸⁷ Anrich G. Hagios Nikolaos. Der heilige Nikolaus in der griechischen Kirche. Texte und Untersuchungen. Leipzig; Berlin, 1913–1917. Bd. 1–2.

⁹⁸⁸ Ševčenko N. P. The Life...

⁹⁸⁹ Severin H.-G., Grossmann P. Frühchristliche und byzantinische Bauten in Südostlichen Lykien. Tübingen, 2003.

⁹⁹⁰ Бугаевский А. В. Новый опыт составления жития святителя Николая // Правило веры и образ кротости... Образ свт. Николая, архиепископа Мирликийского, в византийской и славянской агиографии, гимнографии и иконографии / ред. А. Бугаевский. М., 2004. С. 73–91; Бугаевский А. В., Зорин В., архимандрит. Святитель... С. 5–64.

⁹⁹¹ Паттерсон-Шевченко Н. Святой... С. 285–286. Прим. 10.

вающий богоизбранность святителя⁹⁹². Композиция представляет фронтальную фигуру святителя, которую на уровне головы фланкируют погрудные изображения Христа и Богородицы, протягивающих св. Николаю Евангелие и омофор.

Более поздняя традиция соотносит эту иконографию с так называемым «Никейским чудом», известным по некоторым славянским житиям святителя. Речь идет о том, что Николай Мирликийский, принимая участие в работе Первого Вселенского собора и отстаивая догмат о единстве святой Троицы, в споре с пресвитером Арием, нанес ему пощечину, за что был лишен епископского сана, заключен в тюрьму и приговорен к опалению бороды. Однако в темницу к нему явились Христос и Богородица и собственноручно возвратили знаки епископского достоинства — Евангелие и омофор. В это же время несколько владык, присутствовавших на соборе, удивительным образом увидели чудо, происходившее в темнице. Святого Николая освободили из заключения и возвратили ему архиерейский сан⁹⁹³.

Как один из отцов Церкви архиепископ Николай по своему авторитету воспринимался наравне с творцами литургии — свв. Иоанном Златоустом, Василием Великим и Григорием Богословом⁹⁹⁴, а в одной из византийских хроник он назван «первым из иерархов»⁹⁹⁵. В Константинополе насчитывалось 9 церквей ему посвященных, его имя было внесено в Синаксарь константинопольской Церкви.

В христианском мире св. Николай Мирликийский издревле почитался едва ли не первым после Христа и Богородицы, о чем свидетельствует греческий текст македонской эпохи: *«Нет ни воина, ни ижемона, ни таксиарха, который не относился бы с душевной теплотой к Николаю, ни богатого, ни бедного, ни частного лица, но весь род людской его одного во всех случаях призывает на помощь, ему поклоняется, его особенно почитает, им клянется, его имя записывает в поминание. Ибо единственный, кто удостоился чести стать после владычицы всего сущего первой предстательницей перед Сыном и Богом Богородицы Марии, — это великий Николай. С нею сопребывая и будучи причастен к высшей милости, он не перестает всем являться постоянно вместе с нею. Заступись за нас, умоляющих тебя, ибо ты имеешь помощницей Божью Матерь. На тебя и на Марию уповаем»*⁹⁹⁶.

Тема высокого небесного патронажа архиепископа мирликийского отражена в византийской, а со временем и славянской литературе, где ему были посвящены многочисленные агиографические, гомилевтические и гимно-

⁹⁹² Шалина И. А. Реликвии... С. 572.

⁹⁹³ Anrich G. Hagios Nikolaos... S. 311, 393; Шалина И. Типология древнерусской иконографии святителя Николая Мирликийского XI–XVI веков // Добрый кормчий. Почитание святителя Николая в христианском мире / сост. А. В. Бугаевский. М., 2011. С. 572. Прим. 107.

⁹⁹⁴ Ševčenko N. P. The Life of Saint Nicolas in Byzantine Art. Torino, 1983. P. 18–26.

⁹⁹⁵ Продолжатель Феофана. Жизнеописания... С. 134.

⁹⁹⁶ Цит. по: Смирнова Э. С. Живопись Великого Новгорода. Середина XIII — начало XV века. М., 1976. С. 245.

графические произведения. Ныне известно 55 греческих канонов, полностью посвященных святителю. Это больше, чем у любого другого святого в церковном календаре. Выдающиеся гимнографы Феофан Начертанный († 843), Иосиф Песнописец († 886) и Иоанн Евхаит (ок. 1000–1070) составили в честь мирликийского чудотворца «венки» канонов (цикл из восьми произведений на каждый из церковных гласов)⁹⁹⁷. В Похвальном слове святителю, составленном византийским гимнологом Андреем Критским († ок. 720), говорится: «*Отец отцев, светильник Вселенной, твердыня Церкви*». Здесь же св. Николай сравнивается с «*учениками Христовыми, через которых благодать и истина открыли нам таинства истинного служения Богу*»⁹⁹⁸. В византийской Службе на преставление Николая Чудотворца, известной по древнерусской минее конца XI в., святитель воспевается как равный апостолам великий чудотворец и духовная опора верных⁹⁹⁹. В константинопольском октоихе, датируемом серединой IX в., святитель прославляется как равноапостольный: «*Ты последовал путям священных апостолов, власть их ты унаследовал*». А в византийской службе св. Николаю, входящей в состав миней, составленных около 1000 г., святитель сравнивается с праотцем Авраамом, почитавшимся «отцом верующих», и с пророком Моисеем — вождем «народа Божьего». В произведении подчеркивается, что «апостолам единомудрый» святитель «*православию высшему народы научил*»¹⁰⁰⁰. Все это свидетельствует о том, что св. Николай считался апостолом-покровителем новообращенных народов¹⁰⁰¹.

Равноапостольность святителя закреплена в седмичном (недельном) круге богослужений. Практика еженедельных служб касается ограниченного круга святых — апостолов, бесплотных сил и Иоанна Предтечи. В соответствии с церковным уставом, в литургическом круге седмицы молитвенному прославлению святителя Николая посвящен четверг. В этот день осуществляется уставная память апостолам и св. Николаю вместе. Песнопения октоиха вначале прославляют апостолов, а затем Николая Мирликийского. Авторы песнопений — византийские гимнографы свв. Феофан Исповедник (ок. 758–817) и Иосиф Песнописец, соединив память апостолов и св. Николая, опирались на сложившуюся литургическую традицию Церкви. Святитель приобщается к лику апостолов как их «подобник и равностоятель». Стихословие прославляет апостолов: «*Иже светила светлая святых Твоя ученики Слове в мир послав, и просветил еси подсолнечную, тьмы неразумия избавляя всех че-*

⁹⁹⁷ Желтов Михаил, священник. Святитель Николай Мирликийский в византийской гимнографии // Добрый кормчий. Почитание святителя Николая в христианском мире / сост. А. В. Бугаевский. М., 2011. С. 208–221.

⁹⁹⁸ Святого Андрея Критского Похвальное слово Святителю и Чудотворцу Николаю // ХЧ. СПб., 1834. Ч. 4. С. 234, 239, 241.

⁹⁹⁹ Джиджора Є. В. Гімнографія Київської Русі XI–XIII сторіч: структурне ціле канону мінейного циклу: [монографія]. Одеса, 2018. С. 313–324.

¹⁰⁰⁰ Василий В. В. Публикация... С. 285–336.

¹⁰⁰¹ Ср. Шалина И. Типология... С. 574.

ловек». Следующий за этим стих посвящен св. Николаю: «*Лучами чудес, Николае, просвещаеши подсолнечную всю, и разрешаеши мрак скорбей, и бед отгоняеши нашествие*». Стихословия практически совпадают по смыслу, в них одна главная идея — просвещение ойкумены, с той разницей, что апостолы освобождают от «тьмы неразумия», а св. Николай — от «мрака скорбей и бед нашествия». Как слова апостолов обходили Вселенную, так обходят ее «лучи чудес» св. Николая¹⁰⁰². Таким образом, мирликийский чудотворец пребывает на одном иерархическом уровне с апостолами, а, значит, выполняет наравне с ними миссионерскую функцию.

АРИСТОКРАТИЧЕСКИЙ АСПЕКТ КУЛЬТА СВ. НИКОЛАЯ

Общехристианский культ св. Николая многогранен и обращен к каждому христианину независимо от его социального и профессионального статуса. Общеизвестна роль чудотворца как помощника и заступника всех верных. Однако в общем комплексе николаевского культа важное место занимает особая роль святителя как покровителя и защитника аристократических слоев общества. Николай Мирликийский был тезоименитом, духовным владыкой, небесным патроном римских пап и константинопольских патриархов.

Аристократический аспект почитания св. Николая получил яркое отражение в церковной архитектуре, живописи и мелкой пластике. В западной Церкви уже в середине VIII в. известны храмовые алтари, посвященные св. Николаю (церковь св. Марии в Равенне и церковь св. Марии в Риме)¹⁰⁰³. При папе Льве IV (847–855) построены два оратория св. Николая¹⁰⁰⁴. Образ святителя запечатлен на итало-византийских печатях XI–XIII вв., принадлежавших монастырям и знатным особам. Известно, что рыцари первого крестового похода, отправляясь на Восток, получали благословение от имени св. Николая¹⁰⁰⁵. В этой связи особенно интересна огромная житийная икона св. Николая Мирликийского (ок. 1300) из Какопетрии на Кипре. Произведение было заказано для православного храма западноевропейским рыцарем, изображенным коленопреклоненным вместе со своим конем у ног святого¹⁰⁰⁶. В Венеции в праздник Вознесения перед знаменитой церемонией «обручения с морем» дож в сопровождении членов синьории и епископа отправлялся на службу в церковь св. Николая, где хранилась часть мощей святителя.

¹⁰⁰² Лебедев Л., протоиерей. Почитание святителя Николая в России // ЖМП. 1987. № 6. С. 70; Василек В. В. Публикация... С. 288, 310–311.

¹⁰⁰³ Ševčenko N. P. The Life... P. 18–24.

¹⁰⁰⁴ Мурьянов М. Ф. Русско-византийские церковные противоречия в конце XI в. // Феодалы России во всемирно-историческом процессе. М., 1972. С. 224.

¹⁰⁰⁵ Степанова Е. В. Образы восточнохристианских святых на печатях Италии XI–XIII веков // Пилигримы. Историко-культурная роль паломничества. СПб., 2001. С. 63.

¹⁰⁰⁶ Паттерсон-Шевченко Н. Святой... С. 292.

Особое почитание Николая Мирликийского характерно для греческого императорского двора. Император Феодосий возвел в Мирах Ликийских «великолепный храм» в честь святителя¹⁰⁰⁷. Ему был посвящен храм в аристократическом столичном районе Пиги, а также функционально значимые части архитектурно-храмового комплекса Софии Константинопольской: церковь, примыкавшая к внешней алтарной части собора, и коридор (диаватик), соединявший св. Софию и храм св. Николая и предназначавшийся для перемещения царя и патриарха со свитой во время исполнения обряда Великой субботы, и др.¹⁰⁰⁸. Эта церковь св. Николая была построена в VI в. патрицием Василидисом и называлась в народе «Прибежищем» («Убежищем»), поскольку укрывшиеся в ней обвиняемые любого социального статуса избавлялись от наказания. Так, во время борьбы за власть Алексея Комнина с императором Никифором мать Алексея вместе с другими дамами семейства Комниных, страшась мести Никифора, укрывались в этом храме¹⁰⁰⁹. При императоре Василии I Македоняnine (867–886) была построена Новая дворцовая церковь, посвященная Христу, Богородице, архангелам, пророку Илье и св. Николаю. Об отношении самого императора к этому «замечательному и великому творению» красноречиво свидетельствует византийский автор: *«Построил он прекрасный божий храм, в котором соединились искусство, богатство, горячая вера, неистощимое усердие и куда собрано было все самое прекрасное. <...> Таков этот храм, таково внутреннее его убранство, если только в немногих словах можно описать великое, восторг в умах зрящих вызывающее»*¹⁰¹⁰.

Почитание святителя как защитника и целителя византийской знати демонстрируют многочисленные тексты, а также утварь, предназначенная для богослужебного и молитвенного обихода константинопольской элиты. С середины X в. образ св. Николая входит в состав произведений для заказчиков самого высокого ранга — императора, придворных и патриарха. Драгоценные, т. е. выполненные из золота, серебра, самоцветов и жемчуга, изображения святителя помещаются на литургических сосудах, вложенных в храмы византийскими венценосцами, а также на моленных иконах монархов. Они, как правило, относятся к типу «*imagines clipeatae*», то есть имеют форму щита — символа славы, триумфа и одновременно защиты¹⁰¹¹. Среди них — иконы с центральным изображением св. Николая, окруженного святыми воинами и целителями, покровителями императора и его войска¹⁰¹². Как сви-

¹⁰⁰⁷ Сергей [Спасский], архиепископ. Полный месяцеслов... Т. 2. С. 497.

¹⁰⁰⁸ Беляев Д. Ф. Byzantina... Кн. 2... С. 141–142, 227.

¹⁰⁰⁹ Комнина Анна. Алексиада.... С. 100.

¹⁰¹⁰ Продолжатель Феодана. Жизнеописания... С. 136.

¹⁰¹¹ Стерлигова И. Драгоценные иконы святителя Николая в Древней Руси // Добрый кормчий. Почитание святителя Николая в христианском мире / сост. А. В. Бугаевский. М., 2011. С. 382–384.

¹⁰¹² Смирнова Э. С. Круглая икона св. Николая Мирликийского из новгородского Николо-Дворищенского собора. Происхождение древнего образа и его место в контексте русской культуры XVI в. // ДРИ. Русское искусство позднего средневековья. 2003. С. 324–325.

детельствуют сохранившиеся византийские памятники, именно Николая Мирликийского первым начали изображать в окружении других святых и на одной оси с Христом, а также вместе с евангельскими персонажами в молитвенной композиции Деисус¹⁰¹³. На синайской иконе конца X в., выполненной, очевидно, в столице, также подчеркнуто величие чудотворца: его оплечный образ окружен небольшими погрудными изображениями целого ряда наиболее почитаемых святых. Изображение св. Николая наряду с самыми известными отцами Церкви занимает почетное место в рукописях, мозаиках, на изделиях из слоновой кости и металла. Его мозаичный образ находился на видном месте в Софии Константинопольской. Постепенно изображение архиепископа мирликийского становится частью почти всех византийских алтарных росписей¹⁰¹⁴.

На поклонение и целование знаменитой иконы св. Николая в Константинополе ездил сам император, о чем свидетельствует Антоний Новгородский, посетивший столицу в конце XII в.: *«А вне Златых врат святой Никола Пробилоб, и прокована вся икона серебром и позлачена; а когда царь приидет, и тогда открывают серебром, и целует царь во главу, отнюдуже кровь шла, и паки покрывают серебром»*¹⁰¹⁵.

Култ св. Николая был чрезвычайно популярен в северных новообращенных странах — Норвегии и Дании, где святитель обрел статус небесного покровителя королей и аристократии¹⁰¹⁶. Не исключено, что култ святителя, как парный культу Климента Римского, пришел в христианизированные скандинавские страны именно из Киева. В эпоху крещения Руси святитель считался покровителем народов-неофитов. Его култ, имевший не только аристократический, но, прежде всего, ярко выраженный миссионерский характер, с принятием новой веры из Византии приобрел в новокрещенном государстве патрональное звучание.

АСКОЛЬД-НИКОЛАЙ

Древнейшие свидетельства почитания святителя Николая на киевской земле соотносятся с эпохой князя Аскольда (Осколда) и состоявшегося в его правление крещения Руси. Относительно личного крещения и имянаречения Аскольда мы разделяем мнение ученых, поддерживающих гипотезу, впервые выдвинутую В. Татищевым, о том, что крестильное имя киевского правителя

¹⁰¹³ Баччи М. Иконография святителя Николая. Итоги и перспективы исследований // Добрый кормчий. Почитание святителя Николая в христианском мире / сост. А. В. Бугаевский. М., 2011. С. 312.

¹⁰¹⁴ Паттерсон-Шевченко Н. Святой... С. 283–285.

¹⁰¹⁵ Путешествие... Стб. 170.

¹⁰¹⁶ Crawford B. The cult... С. 195.

было Николай, и именно он возвел первую церковь в Киеве в честь тезоименного святого¹⁰¹⁷.

В 882 г. с помощью аристократической языческой оппозиции Аскольд (и Дир?) был убит регентом-воеводой Олегом, прибывшим из Новгорода. Реальные исторические обстоятельства дела неизвестны. В. Татищев пишет: *«Убивство Оскольдово. Довольно вероятно, что крещение тому причиною было; может, киевляне, не хотя крещения принять, Ольга призвали»*. Историк абсолютно справедливо называет Аскольда *«первым русским мучеником»*¹⁰¹⁸. Мы полагаем, что именно он фактически и стал первым «предтечей» киевского христианства. По свидетельству летописи, тело убитого князя погребли на горе, *«еже ся ныне зоветь Угорское, идеже ныне Олминъ дворъ; на той могиле поставилъ божницю святого Николы»*¹⁰¹⁹. Известно, что Угорское урочище находилось на днепровской переправе, которой воспользовались угры (венгры), проходя через Киев в 898 г. в период миграции, что и закрепило за этой территорией соответствующее название¹⁰²⁰.

Из летописного текста можно понять, что Олма, поставивший Николаевскую церковь на могиле Аскольда, был современником Нестора и жил в конце XI-начале XII в. По одному из предположений, Олма — это Алмош, вождь венгров, проходивших через Киев, который был дружен с Аскольдом и в память о нем построил часовню. Однако надежных данных для таких утверждений нет¹⁰²¹. В украинской историографии XVII–XVIII вв. «божница» на Аскольдовой могиле соотносится с именем княгини Ольги: *«Погребоша Осколда на горе, на ней же потом великая княгиня Ольга, окрестившись, первую церковь святого Николы в Киеве постави»*¹⁰²². *«Тело сего принца (Аскольда — Н. В.) тогда же было погребено на урочище Угорском, где потом над могилой его св. Ольга построила церковь чудотворца Николая, на месте прежде построенной Аскольдом того же имени церкви»*¹⁰²³. Из этих свидетельств ясно, что Аскольд

¹⁰¹⁷ Татищев В. Н. История Российская: в 7 т. М.; Л., 1962. Т. 1. С. 117. 1963. Т. 2. С. 208. Прим. 63. Петров Н. П. Историко-топографические... С. 67; Мавродин В. Образование... С. 218; Рыбаков Б. А. Древняя Русь... С. 169–171; Vlasto A. P. The Entry... Р. 244; Брайчевский М. Ю. Утверждения... С. 42–45; Рапов О. М. Русская церковь в IX–первой трети XII в. Принятие христианства. М., 1988. С. 100–101; Карташев А. В. Очерки... С. 72–73.

¹⁰¹⁸ Татищев В. Н. История... Т. 2. С. 208. Прим. 63.

¹⁰¹⁹ Повесть временных лет... С. 76–78. В 1866 г. в Киеве торжественно отмечалось тысячелетие крещения Аскольда-Николая. В храмовый праздник Никольско-Пустынного (Малого) монастыря 9 мая была отслужена панихида и установлена бронзовая памятная доска на Аскольдовой могиле. Крестный ход был совершен 2-го июля, в день Положения ризы Пресвятой Богородицы во Влахернах [К празднованию тысячелетия первого крещения россов в Киеве. Киев, 1866. С. 6–19; Тезоименитство Оскольда в Киеве 9 мая 1866 г. Киев, 1866. С. 1–81]. С тех пор крестный ход на могилу Аскольда совершался ежегодно [Вознесенский А., Гусев Ф. Житие и чудеса св. Николая Чудотворца Архиепископа Мирликийского и слава их в России. СПб., 1899. С. 23].

¹⁰²⁰ Повесть временных лет... С. 78.

¹⁰²¹ Толочко П. П. Древняя Русь... С. 90–91.

¹⁰²² Синопис... С. 29.

¹⁰²³ Берлинский М. Ф. Історія міста Києва. Київ, 1991. [Репринт]. С. 30.

был похоронен по христианскому обряду (ингумация, а не кремация). Логично предположить, что княгиня Ольга, жившая на 100 лет позже Аскольда, поставила церковь на месте более древней, существовавшей задолго до нее. Кажется убедительным мнение М. Максимовича считавшего, что «для княгини Ольги, как для новой христианки, весьма естественно было построением церкви почтить память и могилу первого русского князя-христианина. <...> Правда в позднейших списках Русской летописи построение сей церкви предписано Олме; но сие имя придумано уже позднейшими летописцами и произведено ими от Олмина двора, который во время Нестора находился на Аскольдовой могиле или Угорском. Мне кажется, что и само название Олмин двор едва ли не ошибочно распространилось в летописях и что в первоначальных списках Несторовой летописи едва ли не было написано Олжин двор, подобно тому, как Вышгород, принадлежавший Ольге, называется в летописях град Олжин (Ольжен), (Вользин)»¹⁰²⁴. По некоторым данным, Николаевская церковь на Угорском урочище была разрушена Святославом Игоревичем после смерти Ольги¹⁰²⁵. В конкретной исторической ситуации это могло прервать или значительно ослабить традицию почитания святителя, ярко проявившуюся после официального крещения Руси князем Владимиром.

Христианское имянаречение Аскольда — Николай способствовало в дальнейшем формированию патронального столичного культа архиепископа Мир Ликийских Николая.

ВЛАДИМИР-НИКОЛАЙ. ПРОБЛЕМА ИМЯНАРЕЧЕНИЯ ХРИСТИАНИЗАТОРА РУСИ¹⁰²⁶

В современной научной литературе проблема имянаречения в династии Рюриковичей является одной из актуальных. Различные аспекты этой темы разрабатывались отечественными и зарубежными учеными. Существует ряд дискуссионных вопросов, один из которых — христианская двуименность князей в домонгольский период.

Как известно, кроме языческого («княжеского») имени Владимир имел и христианское имя — Василий. В свое время Н. Никитенко, отталкиваясь от данных стенописи и граффити Софии Киевской, выдвинула и обосновала гипотезу об еще одном христианском молитвенном имени Владимира — Ни-

¹⁰²⁴ Максимович М. О. Киевъ явился градомъ великимъ... Вибрані українознавчі твори. Київ, 1994. С. 50. Прим.

¹⁰²⁵ Мавродин В. Образование... С. 248; Рыбаков Б. А. Предпосылки образования древнерусского государства // Очерки истории СССР. III–IX вв. М., 1958. С. 821; Татищев В. Н. История... Т. 1. С. 117.

¹⁰²⁶ В основу материала положена статья: Никитенко Н., Верещагина Н. Проблема имянаречения князя Владимира в свете новых исследований // Медієвістика: збірник наук. статей. Одеса, 2009. Вип. 5.

колай¹⁰²⁷. Автор данной работы, опираясь на другой материал, полностью солидарна с этой точкой зрения¹⁰²⁸.

Дело в том, что в христианской Церкви существовала, забытая со временем в православии и сохранившаяся в католичестве, многовековая практика наречения крещаемого несколькими именами. Генезис этого явления обусловлен спецификой архаического сознания, для которого характерно осмысление имени собственного как двойника, выразителя внутренней сущности его носителя. В древних культурах имя выступало тем каналом, посредством которого могло осуществляться магическое (благодарное или пагубное) воздействие на денотата как в эмпирическом, так и в трансцендентном измерениях. В соответствии с эзотерическими учениями, восходящими к древнеегипетской и вавилонской магиям, знание подлинного имени давало возможность мистического общения и власти над его носителем. Отсюда табуирование или ритуальное изменение имени, замена его различными эпитетами и апеллятивами, что приводило к появлению многочисленных «явных», «ненастоящих», с одной стороны, и «тайных», «истинных», с другой, имен.

Христианство, впитав в себя древневосточную, иудейскую и античную культурные традиции, имплантировало и феномен собственного имени, богословски обосновав его. Акт крещения рассматривается Церковью как таинство, очищающее человека от грехов и возрождающее его «к жизни духовной, благодатной»¹⁰²⁹. Поэтому имянаречению уделялось особое внимание: это должно было быть имя «христианское», т. е. имя, носитель которого прославился мученической смертью за веру, христианскими добродетелями и пр. В православном таинствоведении со времен Дионисия Ареопагита и Максима Исповедника (кон. V—VI в.) существует учение о Именах, в котором имя собственное понимается как фактор формообразующий: «по имени и житие, а не имя по житию». С богословской точки зрения, имя — духовная норма, идея личностного бытия, «тончайшая плоть, через которую является духовная сущность». Наивысшим выразителем этой идеи есть святой, чье «эмпириче-

¹⁰²⁷ Никитенко Н. Н. Русь и Византия... С. 170—171; Никитенко Н. Н. Образ святителя Николая в монументальной живописи Софии Киевской // Правило веры и образ кротости... Образ свт. Николая, архиепископа Мирликийского, в византийской и славянской агиографии, гимнографии и иконографии / ред. А. Бугаевский. М., 2004. С. 393—402.

¹⁰²⁸ Верещагіна Н. В. Київська генеалогія загальнодержавного культу святого Миколая // Духовна спадщина Київської Русі. Одеса, 1997. Вип. 1. С. 158—163; Верещагіна Н. В. Десятинна церква — історичний осередок вшанування святителя Миколая в Києві // «Заповідь нову даю вам: любіть один одного» (Іоан 13, 34): Всеукраїнська Міжнародна християнська ассамблея: доповіді, повідомлення. Київ, 1998. С. 137—139; Верещагіна Н. В. Чи звався князь Володимир Миколаєм? // ЛіС. 1999. № 2. С. 14—16; Верещагіна Н. В. Перші загальнодержавні культу... С. 14—16; Верещагіна Н. В. Чудотворний образ Николы Мокрого в восточнославянської культурної традиції // Правило веры и образ кротости... Образ свт. Николая, архиепископа Мирликийского, в византийской и славянской агиографии, гимнографии и иконографии / ред. А. Бугаевский. М., 2004. С. 403—412.

¹⁰²⁹ Лебедев П. Наука... С. 102.

ское существование» и придает данному имени «благородный свет»¹⁰³⁰. Это положение лежит в основе учения о покровительстве патрональных святых и необходимости деятельного наследования добродетелей своего небесного тезоименита.

Греческий обычай имянаречения был воспринят в странах византийского культурного влияния, в том числе и в Киевской Руси. В соответствии с чинопоследованием крещения первое имя давалось священником на восьмой день после рождения¹⁰³¹. Традиция восходила к иудейской практике обрезания и нареkania имени младенцу именно в этот день. Симеон, архиепископ солунский, пишет: «Имя получает младенец на восьмой день подобно Спасителю, названному спасительным именем Иисус»¹⁰³². Как правило, выбиралось имя одного из святых, чья память праздновалась в день крещения либо за восемь дней до него или после. Ребенка из простого сословия нарекал священник, знатные родители имели право сами выбирать имя для младенца¹⁰³³. Другие имена давались священником или родителями на сороковой день во время крещения, завершавшегося чином «воцерковления»¹⁰³⁴. Эта практика наречения младенца засвидетельствована, в частности, в житии Феодосия Печерского¹⁰³⁵. По мнению известного российского литургиста А. Дмитриевского, «обычай иметь при крещении двух и более восприемников явился к нам под влиянием практики древней греческой церкви»¹⁰³⁶.

Традиция наречения несколькими именами сохранялась в различных социальных слоях общества длительное время. В. Татищев пишет о ней, как о хорошо известном, современном ему явлении: «Некоторые от суеверства при крещении имяна другие дают и первое таят, веря, яко бы, не ведая подлинного имяни, чародей не может ему ничего учинить, и на молитве, а паче при обручении надобно, конечно, первое имя сказать, власно, как бы Бог не знал о нем по другому имяни»¹⁰³⁷. Еще в XIX в., поскольку «обычай держался очень крепко», существовала практика приглашения для крещения нескольких восприемников, в соответствии с чем детям давали «не по одному небесному патрону», а «по целому их количеству»¹⁰³⁸. Имя, дававшееся на восьмой день,

¹⁰³⁰ Флоренский П. А. Имена // Опыты. Литературно-философский сборник. М., 1990. С. 362–367.

¹⁰³¹ Дмитриевский А. Богослужение в русской церкви в XVI веке. Казань, 1884. Ч. 1. С. 264, 267; Голубинский Е. Е. История русской церкви... 1904... С. 429.

¹⁰³² Дмитриевский А. Богослужение... С. 251.

¹⁰³³ Алмазов А. История чинопоследования крещения и миропомазания. Казань, 1884. С. 150–151.

¹⁰³⁴ Дмитриевский А. Богослужение... С. 264–267, 308; Голубинский Е. Е. История русской церкви. М., 1904... С. 429.

¹⁰³⁵ Житие преподобного отца... С. 355.

¹⁰³⁶ Дмитриевский А. Богослужение... С. 272.

¹⁰³⁷ Татищев В. Н. История... Т. 1... С. 385.

¹⁰³⁸ Дмитриевский А. Богослужение... С. 272; Голубинский Е. Е. История русской церкви. М., 1911. Т. 2. Вторая половина тома. С. 517.

называлось молитвенным¹⁰³⁹, а, значит, было тайным, известным только его носителю, духовнику и близким родственникам. На сороковой день во время крещения давалось несколько крестильных имен. Одно из них выполняло функцию общеизвестного, «светского» имени и своего рода «оберега» для других имен, которые вместе с первым, данным на восьмой день, и были тайными, молитвенными. Молитвенное имя использовалось в сокровенной беседе с Богом и крайне редко в повседневной жизни. *«Случалось, что человека, которого все знали под именем Димитрий, после кончины на погребении духовные поминали Федотом; и только тогда открывалось, что он был Федот, а не Димитрий»*¹⁰⁴⁰. А. Дмитриевский в связи с этим указывает на ряд канонических церковных постановлений, направленных на «уничтожение двух или нескольких восприемников»¹⁰⁴¹.

Засекреченность молитвенных имен и неразработанность темы не позволяют тщательно проследить византийскую и соответствующую древнерусскую традиции. Но в пользу существования молитвенных имен можно привести далеко не единичные и весьма красноречивые факты. Так, по информации византийского хронографа Феофана Исповедника, император Лев III в 721 г. извещал патриарха Германа I, что его «действительное крестное имя Конон», и это не вызвало удивления у патриарха¹⁰⁴². Византийский автор, описывая царствование Константина VII, упоминает о женщине по имени Анна, которую «звали также Василикой»¹⁰⁴³.

Известно, что второе «явное» имя давалось невестам венценосных особ при замужестве. Мать принцессы Анны Порфирородной — Анастасия при обручении с императором Романом II получила царское имя Феофано¹⁰⁴⁴. Византийская принцесса Мария Лакапина, выходя замуж за Петра Болгарского, получила второе имя — Ирина¹⁰⁴⁵.

Жена Ярослава Мудрого, шведская принцесса Ингигерд, также имела два христианских имени — Ирина и Анна: первым ее называет митрополит Иларион в Слове о Законе и Благодати¹⁰⁴⁶, второе упоминается в источниках XVI—XVII вв. в связи с почитанием ее мощей в Софии Новгородской¹⁰⁴⁷. При каких обстоятельствах Ингигерд было дано второе христианское имя, неизвестно.

¹⁰³⁹ Голубинский Е. Е. История русской церкви... 1911... С. 517.

¹⁰⁴⁰ Костомаров Н. Очерк домашней жизни и нравов великорусского народа в XVI и XVII столетиях. СПб., 1887. С. 226.

¹⁰⁴¹ Дмитриевский А. Богослужение... С. 269.

¹⁰⁴² Поппэ А. В. Гертруда-Олисава, русская княгиня: Пересмотр биографических данных // Именослов. Историческая семантика имени. М., 2007. Вып. 2. С. 211.

¹⁰⁴³ Продолжатель Феофана. Жизнеописания... С. 164.

¹⁰⁴⁴ История Византии: в 3 т. / под ред. С. Д. Сказкина. М., 1967. Т. 2. С. 210.

¹⁰⁴⁵ Тышкова-Заимова В. Структура болгарского государства (конец IX — начало XI в.) и проблема гегемонии на Балканах // Раннефеодальные государства и народности (южные и западные славяне VI—XII вв.). М., 1991. С. 141.

¹⁰⁴⁶ Слово о законе и благодати... С. 50.

¹⁰⁴⁷ Янин В. Л. Некрополь Новгородского Софийского собора. М., 1988. С. 138.

Еще раз вспомним о том, что порфирородную принцессу Анну Титмар Мерзебургский, сообщая, что Владимир привез из Греции жену по имени Елена¹⁰⁴⁸, называет ее вторым именем. Так как информаторами Титмара были саксонские рыцари, видевшие в 1018 г. в Десятинной церкви гробницы Владимира и Анны, можно предположить, что они прочитали имя княгини — Елена — на ее гробнице. Это второе имя княгини обычно называют «путаницей» Титмара. Но исходя из обычаев того времени, можно полагать, что имя Елена Анна могла получить в трех случаях: при крещении, при обручении и на смертном одре, принимая монашескую схиму.

Практика византийской Церкви была воспринята в странах «содружества». Так, сын Петра Болгарского (927–969) Роман носил второе имя Симеон. Имена были даны в честь двух его венценосных дедов — Романа Лакапина и царя Симеона¹⁰⁴⁹.

Из источников известны вторые христианские имена киевских князей XI–первой половины XII в. Так, например, сын Ярослава Мудрого Всеволод-Андрей в своем Уставе называет себя Гавриилом¹⁰⁵⁰; внук Ярослава Мудрого Ярополк Изяславич был Петром и Гавриилом¹⁰⁵¹; Владимир Мономах — Василием и Андреем¹⁰⁵², сын его Мстислав Великий — Феодором и Георгием¹⁰⁵³; Игорь Ольгович — Георгием и Петром¹⁰⁵⁴. Бесспорно, это указывает на определенную закономерность.

Приведенные свидетельства христианской двуименности «ранних» Рюриковичей некоторые исследователи объясняют некой «путаницей» в источниках, называющих христианские имена князей¹⁰⁵⁵. И в этом они не новы. Вопрос в том, кто, собственно, допускает «путаницу» — древние книжники или современные историки?

Вывод о пресловутой «путанице» опровергается надписью Меркурия-Ивана — наиболее древним сохранившимся документальным свидетельством христианской двуименности киевских князей, которое находится в составе граффити «группы Олисава» на северных хорах Софии Киевской. Впервые это граффити опубликовано С. Высоцким и в переводе читается, как «Го-

¹⁰⁴⁸ Хроника Титмара Мерзебургского... С. 61.

¹⁰⁴⁹ Тыпкова-Заимова В. Структура... С. 143.

¹⁰⁵⁰ Шапов Я. Н. Древнерусские княжеские уставы XI–XV вв. М., 1976. С. 14, 16, 18.

¹⁰⁵¹ Янин В. Л. Русская княгиня... С. 159–164; Махновец Л. Родовід руських князів [вклейка] // Махновец Л. Літопис Руський. Київ, 1989; Войтович Л. Княжа доба на Русі: портрети еліти. Біла Церква, 2006. С. 353–354.

¹⁰⁵² ПСРЛ. Т. 9.10: Патриаршая или Никоновская летопись. М., 1965. С. 248, 251; Голубинский Е. Е. История русской церкви... 1904... С. 428–429.

¹⁰⁵³ Голубинский Е. Е. История русской церкви... 1904... С. 429.

¹⁰⁵⁴ Корнієнко В. В. Екскурс 3. Запис 1147 р. про смерть князя Ігоря Ольговича // Корнієнко В. В. Корпус графіті Софії Київської (XI — початок XVIII ст.). Київ, 2010. Ч. 1: Приділ св. Георгія Великомученика. С. 415–419.

¹⁰⁵⁵ См., напр.: Литвина А. Ф., Успенский Ф. Б. Выбор имени у русских князей в X–XVI вв. Династическая история сквозь призму антропонимики. М., 2006. С. 175–214, 498, 582.

споди, помоги рабу своему Меркурию-Ивану»¹⁰⁵⁶. С. Высоцкий датировал граффити концом XI в., относя его ко времени правления киевского князя Святополка II Изяславича (1093—1113). В результате новейших исследований граффити «группы Олисавы» передатированы временем правления киевского князя Святополка I Владимировича (1015—1019). В рассматриваемой записи речь идет об одном из сыновей князя — Меркурии-Иване¹⁰⁵⁷. В свете вышеизложенного вряд ли можно согласиться с утверждением, что указанная практика имянаречения в Византии и на Руси в X—XI вв. не подкреплена «решительно никакими данными»¹⁰⁵⁸. Опираясь на приведенные выше факты, можно полагать, что достаточно известная христианская двуименность «поздних» Рюриковичей не могла быть нововведением, а восходила к древней традиции¹⁰⁵⁹.

Логично предположить, что и Владимир Святославич при крещении, проходившем в русле канонической практики византийской Церкви, вполне мог получить два или даже несколько христианских имен. Известно его крестильное, «светское» имя — Василий. Предположение о тайном, молитвенном или «духовном» имени князя основывается на церемониально-дипломатической практике византийцев, в соответствии с которой князья-неофиты получали при крещении имена правителей империи. Христианские имена Владимира связаны с его крестными восприемниками — светским правителем, императором Византии Василием II и духовным владыкой, патриархом константинопольским Николаем II Хрисовергом¹⁰⁶⁰. Если вспомнить имянаречение Аскольда, можно полагать, что имя Николай было знаковым для Владимира.

В этой связи важно проследить, как имя Николай вписывается в антропонимикон ближайших наследников Владимира Святославича. Известно, что культ рода, характерный для мирозерцания киевских Рюриковичей, определил и антропонимическую традицию княжеского имянаречения, тесно связывающую живых и мертвых членов клана¹⁰⁶¹. Новорожденным княжичам давались имена чтимых предков. Особенно почетным было наречение «дедным именем»¹⁰⁶². Тем самым подчеркивалась легитимность права на власть его носителя. В эту традицию адекватно вписывается христианское имянаречение потомков самого Владимира. Именно внук Владимира, сын Яро-

¹⁰⁵⁶ *Высоцкий С. А.* Древнерусские надписи Софии Киевской XI—XIV вв. Киев, 1966. Вып. 1. С. 82. Табл. XXIX.

¹⁰⁵⁷ *Никитенко Н. М., Корнієнко В. В.* Графіті «групи Олісави» на північних хорах Софії Київської // *Пам'ятки України*. 2008. Ч. 1. С. 19—29.

¹⁰⁵⁸ *Литвина А. Ф., Успенский Ф. Б.* Выбор имени... С. 502.

¹⁰⁵⁹ *Никитенко Н., Верещагина Н.* Проблема имянаречения....

¹⁰⁶⁰ *Никитенко Н. Н.* Образ святителя... С. 396.

¹⁰⁶¹ *Комарович В. Л.* Культ рода и земли в княжеской среде XI—XIII вв. // *ТОДРЛ*. 1960. Т. 1. С. 88—90; *Франчук В.* Отражение языческого мировоззрения славянства в древнерусском летописании // *Культура славян и Русь*. М., 1998. С. 168—172.

¹⁰⁶² *Голубинский Е. Е.* История русской церкви... 1904... С. 429; *Янин В. Л.* Актовые печати... С. 105—106; *Соловьев С. М.* Сочинения: в 18 кн. М., 1988. Кн. II: История России с древнейших времен, т. 3—4. С. 12, 303. Прим. 20.

слава — Святослав, основатель династии черниговских князей, был в XI в. единственным князем, носившим имя Николай¹⁰⁶³. Не в честь ли своего деда Владимира-Николая получил он это имя? В свою очередь Николаем нарекаются внуки Святослава Ярославича — Изяслав Давидович¹⁰⁶⁴ и Святослав Ольгович¹⁰⁶⁵. Еще один внук — Святослав-Николай Давидович — принял монашество и прославился как Никола Святоша в Киево-Печерской лавре. Относительно имен этого князя в науке ведется дискуссия¹⁰⁶⁶. Мы полагаем, что имена Святослав и Николай им были получены в честь деда Святослава-Николая Ярославича, основателя черниговской династии, который, в свою очередь, был назван в крещении Николаем в честь своего деда, крестителя Руси Владимира-Николая Святославича. Князю Святославу Давидовичу адресуют несколько моливдовул, датируемых концом XI в., один из которых найден в окрестностях Чернигова. «Судя по сохранившимся колончатым надписям на этих печатях, христианское имя князя было Никула»¹⁰⁶⁷. Таким образом, крестильное и иноческое имена князя совпадают.

На наш взгляд, симптоматична связь имен Владимир и Николай в «Повести о перенесении иконы Николая Зарайского», где сообщается, что свадебный пир князя Владимира и царевны Анны проходил в царском зале за алтарем церкви св. Николая: «А стоял чудотворный Николин образ во граде Херсони посреди града, где стоит церковь Апостола Иякова, <...> а у сего Апостола крестися Великий Князь Владимир Святославич вся Руси Самодержец, а полата была красная болия у чудотворцова храма сзади алтаря и где же Цари Гречестии веселяшася Василий и Костянтин, сии бо цари даста сестру свою Анну царевну за Великого Князя Владимира Святославича Киевского и прислаша ю во град Корсунь»¹⁰⁶⁸.

Деятельность князя Владимира после крещения свидетельствует о стремлении быть достойным своего небесного патрона. Вспомним слова митрополита Илариона, обращенные к князю: «Къ сему же кто исповестъ многыа твоя ношныя милостыня и дневныя щедроты, яже къ убогимъ творяше, к сирымъ, къ болящимъ, къ дѣлжнымъ, к вдовамъ и къ всемъ требующимъ милости?»¹⁰⁶⁹.

¹⁰⁶³ Зотов Р. Вл. О черниговских князьях по Любецкому синодику и о Черниговском княжестве в татарское время. СПб., 1892. С. 24, 33; Янин В. Л. Актовые печати ... С. 34; Махновець Л. Родовід...

¹⁰⁶⁴ Махновець Л. Родовід...

¹⁰⁶⁵ Зотов Р. Вл. О черниговских князьях... С. 264; Шапов Я. Н. Древнерусские... С. 148; Махновець Л. Родовід...

¹⁰⁶⁶ Версии и библиографию см.: Коваленко В. П. Микола Святоша — перший князь-інок на Русі // Слов'яни і Русь: Археологія та історія: зб. праць на пошану П. П. Толочка з нагоди його 75-річчя. Київ, 2013. С. 105–106, 110.

¹⁰⁶⁷ Андрушук В. «Святошина печать» // Ruthenica. Київ, 2010. С. 131.

¹⁰⁶⁸ Приход чудотворного Николина образа Зарайского из Корсуна в пределы Рязанские: сообщ. Ундольским В. по рукописи XVI в. // Временник императорского Московского общества истории и древностей Российских. СПб., 1852. Т. 15. Отд. III. С. 11.

¹⁰⁶⁹ Слово о законе и благодати... С. 48.

Из сказанного можно заключить, что имянаречение князя Владимира Святославича не одним, а двумя или даже несколькими христианскими именами следовало перенятой из Византии традиции царского антропонимикона и было напрямую связано с церковно-политическими задачами христианизации Руси.

Наряду с именем Василий христианским именем Владимира было Николай, данное князю в честь св. Николая Мирликийского — равноапостольного «князя Церкви», духовного патрона киевского князя и его соратника-чудотворца в деле крещения народа.

ОТ КНЯЖЕСКОГО К ВСЕНАРОДНОМУ: ВЕКТОР РАЗВИТИЯ НИКОЛАЕВСКОГО КУЛЬТА В КИЕВЕ

Установление киевского и общерусского почитания святителя Николая связано с событиями личного крещения Владимира Святославича и его христианизаторской деятельностью. Имя крестителя Руси в преданиях часто соотносится с именем святителя мирликийского. Согласно одной из версий, именно Владимиром Святославичем была восстановлена Николаевская церковь на могиле Аскольда¹⁰⁷⁰. Интересное сообщение содержится в «собственных записках» киевского митрополита Петра Могилы (1633–1647). Проезжая через селение Смедин на Полесье, он заинтересовался местной церковью св. Николая, которая *«была поставлена великим князем Владимиром, крестившим русскую землю»*. Митрополит даже записал ходившие в народе легенды о том, как Господь неоднократно спасал эту древнюю святыню¹⁰⁷¹. По свидетельству священника храма, тогда же, при Владимире здесь была поставлена икона св. Николая Чудотворца, показанная Петру Могиле¹⁰⁷².

Известно о существовании в Киеве древней церкви святителя Николая, оставшейся *«по разорению батыевомъ отъ великия называемыя десятинной церкви»*¹⁰⁷³. Одно из первых документальных свидетельств об этом храме встречается достаточно поздно — в городских актах 1605 г. в связи с намерением наместника униатского митрополита Ипатия Потее отобрать у некоего униатского священника Филиппа, ввиду его неподобающего поведения, две «нагорные» церкви — «Софейскую мурованую и Миколскую Десетинную»¹⁰⁷⁴.

¹⁰⁷⁰ К празднованию... С. 8, 19.

¹⁰⁷¹ Голубев С. Т. Киевский митрополит Петр Могила и его сподвижники. Киев, 1883. Т. I. Приложения. С. 361.

¹⁰⁷² Данная Киевскаго великаго князя Владимира Ольгердовича Никольской церкви в селе Смедине на жребий земли // РИБ. СПб., 1875. Т. 2, № 2: 1362–1392 гг. Стб. 5.

¹⁰⁷³ [Миславский Самуил]. Краткое историческое описание Киево-Печерской Лавры. Киев, 1795. С. 106.

¹⁰⁷⁴ Донесение возных об отобрании у киевского священника Филиппа церковей Софийской и Десятинной <...>. О. Н. Левицкий. К истории водворения в Киеве унии // ЧИОНЛ. Киев, 1891. Кн. 5. Отд. III. С. 141–142.

В более позднем документе говорится об отнятии Петром Могилой у униатов в 1633 г. деревянной церкви *«свѣтого Миколы, названого десятинного»*¹⁰⁷⁵.

Когда и кем была построена деревянная Николаевская церковь на руинах Десятинной, неизвестно. Но есть основания полагать, что это произошло в 40–70-е гг. XV в. — наиболее благодатный, после 1240 г., период для киевской культуры, который исследователи называют «Олельковским ренессансом»¹⁰⁷⁶. В 1440 г. было восстановлено автономное Киевское княжество. Большая часть украинских земель, входивших в состав Великого княжества Литовского, оказалась в руках православных литовских князей из династии Гедиминовичей — Олелько Владимировича (1443–1454) и Симеона Олельковича (1454–1471) — «репрезентантів руського елемента»¹⁰⁷⁷. Олельковичи уделяли значительное внимание возрождению киевских святынь. В это время был восстановлен из руин Успенский собор лавры. В литературе высказано предположение, что Симеон Олелькович возвел на месте деревянной церкви св. Николая Десятинного каменную, включавшую в себя часть подлинных древних каменных стен¹⁰⁷⁸. Однако в указанном выше документе об отнятии митрополитом Могилой церкви у униатов в 1633 г. ясно говорится, что она была деревянной.

Петр Могила *«мощно, к гвалтомъ, самъ особою своею и с капитулою, з слугами, бояры и поддаными своими, <...> наехавшы на церковь свѣтого Миколы названую Десетинною, <...> на предместію Киевском, на горе Софійской, которую церковь роскидати росказал»*. Возможно, церковь была разобрана ввиду ее неудовлетворительного состояния, но вполне вероятно, что митрополит, взявший храм «во временное пользование», «разорил» его для того, чтобы не возвращать униатам¹⁰⁷⁹. Могила *«приказал выкопать остатки Десятинной церкви из мрака земного и явить свету дневному»*¹⁰⁸⁰. По его инициативе была устроена «складанка на реставрование Десятинной церкви» и в 1635 г.¹⁰⁸¹ над юго-западным углом старого фундамента возведена новая каменная одноэтажная церковь, строительство которой было завершено уже после кончины

¹⁰⁷⁵ Протестация от имени униатского митрополита В. Рутского касательно насильственного отобрания Петром Могилой и его сподвижниками Киево-Софийского собора: Материалы для истории западно-русской церкви // Голубев С. Т. Киевский митрополит Петр Могила и его сподвижники. Киев, 1883. Т. 1. Приложения. С. 534.

¹⁰⁷⁶ Паславський І. «Олельковицький ренесанс»: Малодосліджені сторінки культурного життя Києва XV ст.: Філософія. Доповіді та повідомлення // Другий міжнародний конгрес українців, Львів, 22–24 серпня 1993 р. Львів, 1994. С. 69–74.

¹⁰⁷⁷ Грушевський М. Історія України-Руси. Київ; Львів, 1907. Т. IV. С. 234–235.

¹⁰⁷⁸ Петрик В., Цибулькін В. Міфи та вигадки з історії Десятинної церкви // Opus mixtum. Київ, 2014. № 2. С. 113.

¹⁰⁷⁹ Вельмин С. Археологические изыскания Императорской Археологической Комиссии в 1908 и 1909 годах на территории Древнего Киева // Военно-исторический вестник. 1910. № 7–8. С. 129.

¹⁰⁸⁰ Patericon, albo Żywoty SS. Oyców Pieczarskich et cet w Kijowie roku 1635. S. 181.

¹⁰⁸¹ Голубев С. Т. Материалы для истории западно-русской церкви // ЧИОНЛ. Киев, 1891. Кн. 5. Отд. III. С. 223–224.

митрополита. Храм был освящен во имя Рождества Пресвятой Богородицы, но среди киевлян он по-прежнему звался *Николой Десятинным*¹⁰⁸². В 1758 г. церковь была отремонтирована на средства княгини Н. Долгорукой. В городских актах того времени храм известен под именем Десятинного Николаевского, так же он именовался и в народе¹⁰⁸³. Это название сохранялось и за последней по времени Десятинной церковью (архитектор В. Стасов), освященной в 1842 г., хотя главный придел был посвящен Рождеству Богородицы, а св. Николаю — один из боковых¹⁰⁸⁴. Известное в народе наименование храма «Николай Десятинный» нашло отражение в обычаях богомольцев и в художественной литературе: «*Богомул (в собирательном смысле) идет по Киеву определенным путем, как сельдь у берегов Шотландии, так что прежде “напоклоняется усім святым печерским, потім того до Варвары, а потім Макарію софійському, а потім вже геть просто мимо Івана и до Андрея и Десятинного и на Подол”*»¹⁰⁸⁵.

Но почему же церковь, возведенная на руинах Десятинного храма, устойчиво сохраняла название Николаевской? П. Лебединцев объяснял это датой разрушения ее Батыем 6 декабря 1240 г. в день памяти св. Николая¹⁰⁸⁶. Однако такое предположение вызывает сомнения, поскольку не соответствует православной традиции. Кроме того, говоря о взятии Киева Батыем, следует обратиться к источникам, а они дают две даты этого события — 6 декабря и 19 ноября. В. Ставиский на основании изучения летописных записей установил, что дата 6 декабря появилась в результате трансформации первоначальной, исторически правильной даты 19 ноября — дня памяти печерского преподобного Николы Святоши¹⁰⁸⁷. К сожалению, именно неверная дата обычно фигурирует в научной литературе.

Большинство исследователей связывают название церкви с «чудом сохранившейся» древней иконой св. Николая, привезенной Владимиром из Херсонеса¹⁰⁸⁸. Вполне вероятно, что эта икона входила в состав приданого порфирородной Анны. Так, византийская принцесса Феофано (также из Ма-

¹⁰⁸² Краткое историческое описание первопрестольной соборной Десятинной церкви в Киеве. СПб., 1829. С. 7; Захарченко М. М. Киев... С. 210; Сементовский Н. Киев, его святыни, древности, достопамятности. Киев, 1900. С. 48.

¹⁰⁸³ Закревский Н. Описание Киева. М., 1868. С. 284; Захарченко М. М. Киев... С. 210.

¹⁰⁸⁴ Закревский Н. Описание... С. 291; Лебединцев П. Почему Десятинная в Киеве церковь известна в народе под именем Десятинного Николая? // КС. 1883. Т. 6. Август. Изв. и зам. С. 756.

¹⁰⁸⁵ Лесков Н. С. Печерские антики // Лесков Н. С. Собрание сочинений: в 11 т. М., 1958. Т. 7. С. 133.

¹⁰⁸⁶ Лебединцев П. Почему... С. 757.

¹⁰⁸⁷ Ставиский В. И. О двух датах штурма Киева в 1240 г. по русским летописям // ТОДРЛ. 1990. Т. 43. С. 283–290.

¹⁰⁸⁸ Краткое историческое описание... С. 7; Закревский Н. Описание... С. 292; Описание Десятинной церкви в Киеве. Киев, 1872. С. 19; Захарченко М. М. Киев... С. 207; Петров Н. И. Историко-топографические... С. 119; Сементовский Н. Киев... С. 148; Никольский А. А. Начало храмостроительства на Руси // Владимирский сборник в память 950-летия крещения Руси. Белград, 1938. С. 118.

кедонского дома), выходя замуж за Оттона II, принесла среди брачных даров икону св. Николая¹⁰⁸⁹.

Киевскими краеведами XIX в. записано предание о том, что образ тайно хранился в некоей киевской семье «со времени татарского разрушения» и был пожертвован в могилянскую церковь¹⁰⁹⁰. Икона почиталась как реликвия, освященная именем христианизатора Руси: *«Святыню этой церкви составляет чудотворный образ Святителя Николая, по преданию тот самый, который был принесен великим князем Владимиром из Корсуня и поставлен в созданном им на этом месте храме»*¹⁰⁹¹. Н. Закревский, критикуя стасовскую Десятинную церковь, с упреком писал: *«Гораздо полезнее было бы сберечь и даже покрыть <...> навесом остатки Владимировой церкви, при этом устроить часовню с древним образом Св. Николая, который до того времени хранился в этой церкви»*¹⁰⁹². Образ был известен и как «особо чтимый», и как чудотворный. Но вряд ли икона, о которой шла речь в XIX в., была подлинным византийским образом X в. Скорее всего, это был поздний его список, почитавшийся по христианской традиции как оригинал. Популярные паломнические стихи отразили сохранявшуюся в народе память о том, что образ имел прямое отношение к личному крещению Владимира:

*Николай везде прославлен,
На иконе здесь сияет.
Из стран греческих доставлен,
Он от бед нас охраняет.
Князя русския земли
В Корсуни когда крестили,
Этот образ поднесли.
Им его благословили»*¹⁰⁹³

Представляется, что новообращенный князь мог быть благословлен иконой святителя именно в случае наречения его Николаем. Известно, что корсунский образ св. Николая был большого размера и «стоял» в последней по времени возведения (XIX в.) Десятинной церкви¹⁰⁹⁴, иначе говоря, находился в отдельном киоте. Размер иконы указывает на то, что ее прототип, т. е. древний оригинал, мог быть привезен в качестве «наместного» образа.

Мы вполне разделяем мнение исследователей киевской старины о том, что наименование придела «Николаевский» свидетельствует о наличии в

¹⁰⁸⁹ Buschhausen H. Studien zur Mozaikikone mjit dem Bild des hl. Nikolaus in Achen-Burtscheild // Byzanz und das Abendland in 10 und 11 Jahrhundert. Köln, 1997. P. 57–109; Никитенко Н., Корниенко В. Собор святых... С. 153–154.

¹⁰⁹⁰ Галерея киевских достопримечательных видов и древностей / изд. Н. Сементовским. Киев, 1857. Тетрадь I, IX. С. 48.

¹⁰⁹¹ Захарченко М. М. Киев... С. 207.

¹⁰⁹² Закревский Н. Описание... С. 292.

¹⁰⁹³ Святыни Киева. Киев, 1908. С. 67.

¹⁰⁹⁴ Закревский Н. Описание... С. 284; Описание Десятинной церкви... С. 19; Петров Н. И. Киев, его святыни и памятники. СПб., 1896. С. 108.

древнем храме одноименного алтаря: *«Если были приделы в Десятинной церкви и один во имя св. Климента, то без сомнения устроен был там и другой — святителя Николая, <...> и этот придел уцелел отчасти даже и после разорения храма, так что ему усвоилось имя Десятинного Николая»*¹⁰⁹⁵.

Возможно ли именование церкви «Николаем Десятинным» как и «храмом св. Климента» при отсутствии одноименных приделов? Возможно ли посвящение алтарей другим святым, имена которых не сохранились ни в письменных источниках, ни в народной памяти? В христианской традиции боковые алтари воспринимаются как отдельные «придельные» церкви, что и закрепило в народе название храма «Николай Десятинный». Это полностью соответствует практике православной Церкви, в рамках которой наряду с официальным наименованием храмов существуют неофициальные, народные, обусловленные, в частности, посвящением отдельных алтарей.

Полагаем, что название храма «Николай Десятинный», принявшее форму устойчивого топонима, определено широким кругом факторов, связанных с введением князем Владимиром почитания св. Николая Мирликийского как своего небесного тезоименита и отразило статус Десятинной церкви как древнейшего центра формирования киевского княжеского, а затем и общерусского патронального культа святителя¹⁰⁹⁶.

В Поучении на перенесение мощей святителя Николая, составленном киевским автором в конце XI в., говорится: *«Его же трапезы ныне хоцю вамъ представляти. от неяже вкоусите и видите яко бла҃гъ Господь»*. По мнению И. Шалиной, соединение образа св. Николая с церковным алтарем и евхаристической службой было предопределено погребением святого под главным престолом собора в Бари, на котором ежедневно совершалась литургия. При этом чудотворное миро от мощей Николая ассоциировалось с евангельским миром — символом смерти и воскресения Христа, а престол — с Гробом Господним, что связывало николаевский культ с погребальными ритуалами. В православном сознании образ святого был неотделим от идей спасения, покаяния и воскресения. Источником таких представлений было житие святого, повествующее о чудесах, им совершенных. Идеи грядущего воскресе-

¹⁰⁹⁵ Описание Десятинной церкви... С. 6.

¹⁰⁹⁶ *Верецагіна Н. В.* Київська генеалогія... С. 158—163; *Верецагіна Н. В.* Десятинна церква... С. 137—139; *Верецагіна Н. В.* Щодо назви храму Миколи Десятинного // МЧ. 1996—1997. Київ, 1998. С. 99—100; *Верецагіна Н. В.* Николай Мирликийский...

Кажется показательной передача в Десятинную церковь в середине XIX в. священных реликвий: иконы св. Николая из афонской лавры св. Саввы и мраморного обломка от гробницы Чудотворца в Мирах Ликийских [*Муравьев А. Н.* Описание предметов древности и святыни, собранных путешественником по святым местам. Киев, 1872. С. 10]. Эти святыни принадлежали известному церковному деятелю, писателю и паломнику Андрею Муравьеву (1806—1874). Именно он выступил с инициативой восстановления древнего храма на месте первоначального захоронения св. Николая в Мирах Ликийских. А. Муравьев был хорошо знаком с историей культа святителя и имел возможность выбрать среди многочисленных киевских храмов и монастырей любой для передачи этих святынь. Очевидно, его выбор был обусловлен особой ролью Десятинной церкви — древнейшего сакрального центра почитания св. Николая.

ния праведных отразились в популярном на Руси сюжете, представленном на каменных и медных иконках с изображениями семи спящих отроков эфесских, окружающих поясную фигуру Николы¹⁰⁹⁷. Показательно, что из раскопок на территории Десятинной церкви происходит самый ранний образец каменной пластики (шиферная круглая иконка) с сюжетом «Семь спящих отроков эфесских», к которому восходит, по мнению специалистов, упомянутая выше иконографическая формула¹⁰⁹⁸. Каменные иконки относились к числу дорогих произведений мелкой пластики, их заказчиками были люди состоятельные. Носили их вместе с крестами-тельниками или на отдельных гайтанах. В последнем случае иконка называлась воротной, т. е. носимой на воротах (на груди)¹⁰⁹⁹. Очевидно, иконографическая композиция, представляющая св. Николая и спящих отроков, объясняется высоким статусом в христианской ойкумене их реликвий, а сакральные топосы — Бари и Эфес, места хранения и почитания этих реликвий, были одними из самых популярных мест паломничества. Таким образом, в Десятинной церкви формировались все грани культа св. Николая, в т. ч. погребально-поминальный.

В церкви Богородицы Десятинной с алтарем, посвященным святителю, нашла продолжение греческая традиция почитания св. Николая наравне с Богородицей. Композиция Богоматерь — св. Николай могла быть воплощена и во фресковой росписи Николаевского придела и в иконографических изводах, созданных живописцами Десятинной церкви. Эта тема представлена на древних энколпионах, иконография которых отражает киевские реалии. На многочисленных памятниках древнекиевской мелкой пластики на лицевой стороне изображена фигура Богоматери, а на оборотной — св. Николай. Скорее всего, этот сюжет был представлен на двусторонних процессионных иконах Десятинной церкви. Логично предположить, что в дни памяти святителя в Николаевском алтаре Десятинного храма совершалась литургия, а затем и городской крестный ход¹¹⁰⁰.

¹⁰⁹⁷ Шалина И. А. Икона «Святой Николай» из Свято-Духова монастыря. Литургический смысл и экклесиологизация образа // ДРИ. Русь. Византия. Балканы. XIII век. 1997. С. 357–362. См.: Николаева Т. В. Древнерусская мелкая пластика из камня XI–XV вв. Свод археологических источников. М., 1983. Табл. 24: 1, 3, 6; 14: 1 и др.

¹⁰⁹⁸ Николаева Т. В. Древнерусская... С. 26, 51; Дедов В. Н., Шамрай А. В. Резная каменная иконка «Св. Николай и семь спящих отроков эфесских» из фондов Святогорского историко-архитектурного заповедника // МЧ. 2011. Київ, 2012. С. 209.

¹⁰⁹⁹ Дедов В. Н., Шамрай А. В. Резная каменная иконка... С. 207.

¹¹⁰⁰ Тесная связь культов Богородицы и св. Николая традиционна для украинской культуры. Так, среди небесных покровителей войска запорожского ведущее место занимала сама Царица небесная, затем св. Николай и архангел Михаил. В Сечи за время ее существования было 13 богородичных церквей, 13 — архистратига Михаила, 8 — св. Николая. В последней Покровской церкви было два придела: нижний — во имя Покрова, верхний — во имя Чудотворца Николая. Сечевая традиция нашла отражение в украинском храмовом строительстве: в Путивле (Сумская область) и сегодня существует церковь «святого Миколи Козацького» (1735–1737). Изображение сечевых покровителей всегда украшало нательные козацкие кресты. Уходя в морские походы, козаки на каждом боевом судне ставили икону св. Николая, а на флагманской чайке — хоругвь с изображением святителя. Запорожцы устраивали «козацкие» монастыри с

Вероятно, киевская традиция оказала влияние на среднерусскую иконопись (двусторонние выносные иконы) и рельефную пластику¹¹⁰¹, а также на характерную для восточнославянской иконописи интерпретацию Деисуса, где св. Николай (вместо Иоанна Крестителя) представлен в молитвенном предстоянии вместе с Богородицей, как равный ей в милосердии, воплощая идею вселенского заступничества за род христианский.

Важнейшим центром глорификации св. Николая и формирования его общерусского почитания стал Софийский собор. Н. Никитенко обратила внимание на тот факт, что образ святителя Николая Мирликийского представлен в росписи храма пять раз: в святительском чине главного алтаря, в центральном нефе, на хорах, в северной наружной и южной внутренней галереях. При этом он напрямую связан с главной темой — крещением древнерусского государства и прославлением его христианизатора князя Владимира¹¹⁰². В святительском чине св. Николаю, как и св. Василию Великому — официальному патрону Владимира Святославича, его тезоимениту — отведено почетное центральное место. *«Тип лица Николая выдает все свойственные ему черты — округлый овал головы, высокий лоб, выступающие скулы, впалые щеки, опущенные вниз усы, закругленная борода»*¹¹⁰³. **Ил. 31.** Архидиакон расположены один напротив другого, образуя композиционную симметрию, что указывает на очевидную связь с личностью князя Владимира¹¹⁰⁴, а, значит, с темой крещения Руси.

В центральном нефе образ Николая Чудотворца написан напротив св. вмч. Пантелеймона. Возле фигуры святителя сопроводительные надписи не сохранились, но атрибуция его как архиепископа мирликийского считается общепризнанной, поскольку опирается на характерную внешность святого¹¹⁰⁵.

В древней южной внутренней галерее (ныне придел святых Антония и Феодосия) — «паперти святителей» — представлены исключительно образы св. архиереев в контексте актуальной для древнекиевской культуры корсунской темы, которая, наряду с константинопольской традицией, указывает на раннее почитание святителя в Киеве¹¹⁰⁶. Херсонесские корни николаевского культа отражены в популярном на Руси сказании о перенесении из Корсунки

церковью св. Николая, в которых доживали свои дни израненные в битвах воины. В начале XVI в. под Киевом был основан Межигорский Спасский Николаевский монастырь. В середине XVI в. основан Самарский Пустынно-Николаевский монастырь (Днепропетровская область), известный под названиями «Запорожская Палестина» и «Новый Иерусалим».

¹¹⁰¹ См.: Рындина А. В. Об одной группе каменных икон XIV в. // ПКНО. 1974. М., 1975. С. 229–231; Смирнова Э. С. Живопись Великого Новгорода... С. 242.

¹¹⁰² Никитенко Н. Н. Образ святителя... С. 394–402.

¹¹⁰³ Лазарев В. Н. Мозаики Софии... С. 115

¹¹⁰⁴ Никитенко Н. Н. Образ святителя... С. 394–402.

¹¹⁰⁵ Логвин Г. Н. Софія Київська... Ил. 128; Лазарев В. Н. Древнерусские мозаики... Ил. 83; Никитенко Н. Н. Русь и Византия... С. 169; Сарабянов В. Д. Образ святителя Николая... С. 455–456.

¹¹⁰⁶ Нікітенко Н. «Паперть святителів»...; Поппэ А. В. Гертруда-Олисава... С. 462; Верещагина Н. В. Николай Мирликийский...

чудотворного образа Николы Зарайского¹¹⁰⁷. В центре иконографической мини-программы — фронтальная фигура именованно благославляющего святителя в зеленоватой фелони и голубоватом подризнике. Левой покровенной рукой он держит Евангелие, правой благословляет. Долгое время образ не был атрибутирован. В ходе новейших исследований возле образа святителя обнаружены три надписи-граффити, адресующие фреску Николаю Мирликийскому. Надписи представляют собой молитвенные обращения к святителю и датируются XI–XII вв.¹¹⁰⁸ *Ил. 32.*

Почти по всей поверхности фрески прослеживаются многочисленные медные гвоздики, оставшиеся от оклада, некогда покрывавшего изображение (кроме лика и кистей рук), что является доказательством его особого почитания¹¹⁰⁹. Безусловно, фреска была предназначена для персонального поклонения. По наблюдению И. Стерлиговой, иконописный образ отличает «венеч святости с крупными жемчужинами на нимбе». Можно согласиться с мнением исследовательницы, что фреска была украшена серебряным или медным золоченым окладом уже в конце XI в. одновременно с прославлением иконы Николая Мокрого. Находясь на княжеском пути к чудотворной иконе от южного входа в собор, образ замещал святыню, чтившуюся на хорах, и был постоянно доступен всем богомольцам¹¹¹⁰. В. Сарабьянов полагает, что богатое декоративное оформление фрески — имитация жемчужной обнизидвойной обводке нимба и накладная драгоценная сень-киворий — свидетельствует о наличии здесь частицы мощей святителя. Возможно, реликвия хранилась в специальном мощевике под киворием — в престоле, над которым он возвышался. Сакральное обрамление фигуры святителя Николая и его реликвии, видимо, появились здесь на самом начальном этапе формирования интерьера Софийского собора¹¹¹¹. Но, учитывая древний открытый характер галерей, реликвия могла быть и замурована в стене¹¹¹². Можно полагать, что частицы святыни находились и в самом драгоценном декоративном убранстве образа.

Св. Николай представлен в соборе еще дважды — в северной наружной галерее и на хорах. На столбах северной галереи напротив св. Николая изображен святитель Епифаний Кипрский, в день памяти которого (12 мая) освящена Десятинная церковь. Н. Никитенко, изучившая декорационную про-

¹¹⁰⁷ Приход чудотворного Николина образа... С. 462.

¹¹⁰⁸ Корнієнко В. В. Корпус графіті Софії Київської (XI — початок XVIII ст.). Київ, 2018. Ч. VIII: Південні внутрішні та зовнішні галереї. С. 17–18, 23–24.

¹¹⁰⁹ Нікітенко Н. М. «Паперть святителів»... С. 159.

¹¹¹⁰ Стерлигова И. Необычное свидетельство почитания святителя Николая в Софии Киевской: доклад на научной конференции Национального заповедника «София Киевская». Ноябрь, 2001.

¹¹¹¹ Сарабьянов В. Д. Реликвии и образы святых в сакральном пространстве Софии Киевской // Пространственные иконы. Перформативное в Византии и Древней Руси / ред.-сост. А. М. Лидов. М., 2011. С. 379.

¹¹¹² Герасименко Н. В., Захарова А. В., Сарабьянов В. Д. Изображения святых во фресках Софии Киевской. Часть 1: Внутренние галереи // ВВ. 2007. Т. 66. С. 59.

грамму «мини-пантеона» северной наружной галереи, убеждена, что в ней воплощена идея прославления деяния Владимира по созданию Десятинного мемориала. Хотя надписи-имена утрачены, но «типичная» иконография персонажей позволяет их идентифицировать. Именно на этом образе св. Николая сохранилось граффити XI века, которое в переводе читается: «Спаси, Господи, кагана нашего». Учитывая, что Иларион называет «великим каганом нашей земли» Владимира, запись можно трактовать как молитву во спасение князя, когда он, по сообщению летописи, был очень болен в конце своего правления. Этот сюжет фресковой росписи указывает на связь св. Николая с Десятинной церковью и деятельностью крестителя Руси¹¹¹³. На южных хорах изображение святителя Николая также носит патрональный характер: фреска расположена над тем местом, где в древности находился князь¹¹¹⁴. Таким образом, уже мозаика и фрески Софии Киевской представляют мирликийского чудотворца как небесного покровителя христианизированной Руси¹¹¹⁵.

Важно отметить, что для всех образов св. Николая в Софии Киевской, независимо от места расположения, характерно неизменное повторение одного и того же иконографического типа, унаследованного от Константинополя, — монументальное фронтальное изображение епископа в торжественном облачении, благословляющего правой рукой, находящейся перед грудью, и держащего перед собой на покровенной руке закрытое Евангелие¹¹¹⁶.

Драгоценные иконы святителя Николая представлены среди наиболее ранних сохранившихся церковных реликвий Киевской Руси. Это предметы константинопольского импорта, функционировавшие в среде русской элиты, или же утварь, выполненная здесь византийскими мастерами¹¹¹⁷.

В свете вышеизложенного крайне неверным представляется следующее утверждение (речь идет о древнем Киеве. — Н. В.): «Известно, что культ архангела Михаила был княжеским, а св. Николая народным»¹¹¹⁸. Прежде всего святитель почитался древнерусской аристократической элитой. Вывод об элитарном характере культа святителя Николая в Киеве основан на исторических свидетельствах, указывающих на формирование по инициативе князя Владимира патронального культа св. Николая в Десятинной церкви, глорификации святителя в «митрополии русской» — Софийском соборе; размещении чудотворной иконы святителя «Николай Мокрый», издревле находившейся на княжеских хорах Софии Киевской и др. Исследователи отмечают, что «в таком же значении» николаевский культ вскоре пришел и в Новгород,

¹¹¹³ Никитенко Н. Н. Образ святителя Николая... С. 399–400; Никитенко Н., Корниенко В. Собор святых... С. 104–105.

¹¹¹⁴ Никитенко Н. Н. Образ святителя Николая... С. 393–400.

¹¹¹⁵ Ср.: Сарабянов В. Д. Образ святителя Николая... С. 451–452, 454.

¹¹¹⁶ Шалина И. Типология... С. 552–555. Прим. 24.

¹¹¹⁷ Стерлигова И. Драгоценные иконы... С. 384.

¹¹¹⁸ Хрусталева Д. Г. Разыскания о Ефреме Переяславском. СПб., 2000. С. 278; см. также: Ричка В. Київ — другий Єрусалим (з історії політичної думки та ідеології середньовічної Русі). Київ, 2005. С. 83.

что подтверждает посвящение княжеской дворцовой церкви¹¹¹⁹ и первых храмов новгородской земли¹¹²⁰. Действительно, «в княжеском характере этого киевского культа нет сомнений»¹¹²¹.

Таким образом, глубинные истоки всенародного почитания святителя Николая связаны с деятельностью крестителя Руси. Не утрачивая своего княжеско-аристократического наполнения, культ святителя приобрел всенародный характер. На киевскую генеалогию восточнославянской интерпретации культа святителя указывает первоначальная форма имени святого — Микула (Микола), использовавшаяся наравне с именем Никола. Форма Микула фигурирует в памятниках уже с XI в. (минеи, надписи в Софии Новгородской и др.). Значительно позже она была вытеснена именем Никола, представлявшим собой каноническую форму имени святителя Николая на Руси до реформ московского патриарха Никона (1652–1666) и функционировавшим в дальнейшем в качестве обиходного имени святого¹¹²². В Украине древняя форма имени — Микола (Мыкола) — так и сохранилась в народе как имя святого. Последние исследования граффити Софии Киевской показали, что авторы молитвенных надписей, датируемых XI–XII вв., именуют себя Николой¹¹²³, автор памятной надписи, датируемой XII–XIII вв., — Микулой¹¹²⁴. В этом контексте показательно, что в граффити Новгородской Софии (сер. XI в.) имя Никола относится к киевлянину, а в новгородских списках «Русской правды» киевлянин Никола Чудин назван Микулою¹¹²⁵.

В народном религиозном сознании киевлян св. Николай воспринимался как свой, киевский, святитель, что нашло отражение в старинных духовных стихах. Вместе со св. Николаем упоминаются почитаемые киевские святые — князь Владимир и его сыновья — Роман и Давид (Борис и Глеб), а также Антоний и Феодосий Печерские. Николай Чудотворец прославляется и как один из святых Киево-Печерской лавры:

¹¹¹⁹ Царевская Т. Ю. Никольский собор на Ярославовом дворище в Новгороде. М., 2002. С. 6.

¹¹²⁰ Романов Г. А. Крестные ходы в честь святителя Николая // Добрый кормчий. Почитание святителя Николая в христианском мире / сост. А. В. Бугаевский. М., 2011. С. 253.

¹¹²¹ Смирнова Э. С. Круглая икона... С. 325.

¹¹²² Успенский Б. А. Филологические разыскания в области славянских древностей (Реликты язычества в восточнославянском культе Николая Мирликийского). М., 1982. С. 3. Прим. 1. С. 18–19.

¹¹²³ Корнієнко В. В. Корпус графіті Софії Київської (XI — початок XVIII ст.). Київ, 2010. Ч. 1: Приділ св. Георгія Великомученика. С. 16. № 724; С. 91. № 1023; С. 110. № 1083.

¹¹²⁴ Корнієнко В. В. Корпус графіті Софії Київської (XI — початок XVIII ст.). Київ, 2011. Ч. III: Центральна нава. С. 131. № 2092.

¹¹²⁵ Успенский Б. А. Филологические... С. 19. Прим. 2.

Показателен отмеченный исследователями следующий факт: в XVI–XVII вв. у восточных славян не принято было давать детям имя Николай, так же, как невозможно было окрестить ребенка именем самого Бога [Успенский Б. А. Филологические... С. 6]. В писцовых книгах XVI в. среди более чем 50 тысяч имен имя Николай (почти всегда в форме Микула) не попадает и сотни раз [Чечулин Н. Д. Личные имена в писцовых книгах XVI века, не встречающиеся в православных святцах. СПб., 1890. С. 5]. В социальных верхах имя Николай не было принято до царя Николая I [Успенский Б. А. Филологические... С. 121].

*Тобою Кияне и Мирликияне
Хвалятся, предивный
Пастырю премудрый.*

<...>

*Будь похвален, святителю,
Между Киевских в пещеры,
Мирно вовеки!*¹¹²⁶.

<...>

*Будь похвален, Святителю
Мирнокиевский учителю св. Николае!*¹¹²⁷

Очевидное искажение эпитета «мирликийский» и замена его на «мирно-киевский» демонстрирует восприятие образа св. Николая киевлянами как своего личного покровителя. «Южнорусское» происхождение обнаруживает духовный стих «Хто, хто Миколая любит», пользовавшийся особой популярностью в народе¹¹²⁸.

КИЕВСКОЕ ЧУДО О ДЕТИЩЕ И УСТАНОВЛЕНИЕ ПРАЗДНИКА ПЕРЕНОСЕНИЯ МОЩЕЙ СВ. НИКОЛАЯ

Прославление мирликийского чудотворца в Киеве достигло наивысшего подъема в правление великого киевского князя Всеволода Ярославича (1078—1093). Именно тогда произошло знаковое для упрочения киеворусского культа св. Николая событие — перенесение его мощей из Мир Ликийских в Малой Азии, где на протяжении столетий почиталась гробница с мироточивыми реликвиями святителя, в южноитальянский город Бари, а затем перенесение мощей святителя в специально возведенную для этого базилику.

Перенесение из Мир Ликийских фактически было «священной кражей» — похищением, осуществленным вооруженными барийскими купцами, сумевшими выкрасть святыню, и, после продолжительного морского путешествия, доставить в свой город. Эта история зафиксирована в десятках литературных произведений, дошедших до нас в средневековых западных рукописях и списках древнерусского анонимного слова о перенесении мощей св. Николая. Все перипетии акции описаны очевидцем в так называемом «Барийском сказании», вошедшем в римские мартирологи и называющем дату прибытия реликвии в г. Бари — 9 мая 1087 г.¹¹²⁹. «На третье лето» (1089 г. — *Н. В.*) останки святителя были перенесены в новую городскую базилику, посвященную

¹¹²⁶ Безсонов П. Калеки переходящие... С. 750—761.

¹¹²⁷ Сумцов Н. Очерки истории южнорусских апокрифических сказаний и песен // КС. 1887. Т. 19. Ноябрь. С. 401.

¹¹²⁸ Сумцов Н. Очерки... С. 405.

¹¹²⁹ Пролог, составленный наименьшим из клириков Никифиром на перенесение св. Николая исповедника. Антонин (Капустин), архимандрит. Перенесение мощей святителя и чудотворца Николая из Ликии в Италию // ТКДА. 1870. Т. 2. С. 401—419.

св. Николаю, и положены в алтаре в серебряной позолоченной раке: «*Въ третьє лето пренесения его от Мирѣ послашася к римскому папе Герману, яко да приидеть съ епископы своими и съ всемъ крилосомъ церковнымъ его, и да принесуть мощи святого Николы. И вложиша и в ракоу серебряную, и вземше епископи съ вельможами ихъ и принесоша в новую и великую церковь его и положища во олтари въ скровнем месте. Месяца майя въ 9и день принесоша же и ветхый гробъ его в немже бе принесенъ от Мирѣ и поставиша въ церкви. Положиша и кость роуки его от мощий его. Многъ народъ людны приходяще покланяхоуся целующе мощи и его ракоу*»¹¹³⁰.

Римский престол установил праздник Перенесения мощей святителя 9 мая, о чем свидетельствует папский документ, хранящийся в архиве собора в г. Бари — булла Урбана II (1088—1099) от 15 октября 1089 г.¹¹³¹. Значит, и второе перенесение мощей святителя в 1089 г. состоялось 9 мая.

Греческой Церковью, утратившей формально принадлежавшую ей святиню, изначально праздник принят не был. Он появляется в греческой агиографии только через несколько десятилетий. Прежде всего, это касается греческих литургических рукописей южноитальянского происхождения. Записи о перенесении мощей святителя содержатся в синаксаре из библиотеки Лейпцигского университета 1172 г., в синаксаре из университетской библиотеки в Мессине XII в., в типиконе Кристоферратского монастыря 1300 г. В текстах XIV—XVI вв. упоминания об этом событии в богослужебных книгах довольно часты. В византийских рукописях сведения о празднике встречаются под 9 или 20 мая. Самый ранний из известных памятников — майская служебная минея 1431 г. из библиотеки афонского Ватопедского монастыря. В ней праздник отмечен под 20 мая, а также содержится посвященный ему канон, составленный монахом Иовом Мелисом, жившим во второй половине XIII в. Это означает, что перенесение мощей Николая архиепископа Мир Ликийских (20 мая) в XIII в. в Византии отмечалось как праздник¹¹³².

Единственным восточнохристианским государством, воспринявшим «латинский» праздник 9 мая, стала Русь. Причем два события, произошедшие в Киеве и зафиксированные в древнерусских текстах: спасение св. Николаем утонувшего ребенка и установление в связи с этим церковного празднования в честь архиепископа мирликийского, хронологически связаны с перенесением мощей св. Николая в Бари в новую базилику.

Спасение св. Николаем младенца получило в рукописях названия: «Чудо иже во святых отца нашего Николы, бывшее в граде Киеве в церкви святого София», «О детище, его же изем изо дна реки несть посади соборной церкви

¹¹³⁰ Шляпкин И. Русское поучение... С. 9.

¹¹³¹ Чоффари Джерардо. Праздник перенесения мощей святителя Николая Угодника // Человек. История. Вестъ / сост. К. Сигов. Киев, 2006. С. 315, 325.

¹¹³² Лосева О. В. Известие о перенесении мощей свт. Николая Чудотворца из Мир в Бари (по греческой афонской рукописи VATOPEDIOU 1145, 1431 г.) // ВВ. 2006. Т. 65. С. 186—190.

во граде Киеве», «Чудо о некоем детище», «Чудо о утопшем детище», «Чудо о отрочате, сотворшееся во граде Киеве» и др.¹¹³³.

Многочисленные списки произведения (наиболее ранние из сохранившихся датируются XIV в.) исследовательница этих текстов О. Устинова предлагает разделить на три группы: полный, сокращенный и краткий варианты (редакции)¹¹³⁴. При этом полная редакция представлена Киевским списком, изданным А. Багрием¹¹³⁵; сокращенная — Троицким списком, опубликованным архимандритом Леонидом¹¹³⁶; краткая — Львовским списком, изданным Е. Калужняцким¹¹³⁷. Древнейший текст представлен в Троицком списке.

Списки полной группы имеют трехчастную композицию. Первая вступительная часть содержит похвалу Богу, св. Николаю, прославление христианской Руси как «нового винограда», более плодоносного, чем ветхий иудейский.

¹¹³³ Крутова М. С. Святитель Николай... С. 171.

Чудо определило почитание святителя в Украине как покровителя детей. Без сомнения, к нему восходит легенда, бытовавшая в Успенском Святогорском монастыре (ныне Успенская Святогорская лавра, Донецкая обл.), расположенном на высоком берегу реки Северский Донец. Посвящение главных праздников и престолов храмов, а также устройство пещер здесь аналогично киевским. По одной из версий, обитель была основана печерскими монахами, ушедшими из Киева после разорения его Батыем в 1240 г. и поселившимися в меловых пещерах над рекой [Вознесенский А., Гусев Ф. Житие... С. 406–411; Дятлов В. Монастыри Украинской Православной Церкви: Справочник-путеводитель. Киев, 1997. С. 46–49]. Рассказывали, будто «чудотворец Николай, что в Святых Горах» нередко берет младенцев из рук женщин, приходящих на богомолье, и носит их над рекой и лугом, а затем возвращает матерям [Сумцов Н. Очерки... С. 404]. Обращает на себя внимание сходство сюжетных мотивов киевского чуда и святогорской легенды: паломничество, мать с ребенком, св. Николай с младенцем над рекой. В украинском апокрифе «Святий Микола кумом» речь идет о бедной молодой супружеской чете, вынужденной искать для новорожденного ребенка крестных родителей буквально среди прохожих. Отец ребенка обращается с просьбой к встретившемуся ему старику стать крестным отцом младенца. Тот охотно соглашается, оказывается, что это — св. Николай [Галицько-руські народні легенди / зібрав В. Гнатюк // Етнографічний збірник НТШ. Львів, 1902. Т. XII. С. 169–170]. Украинская традиция почитания святителя как небесного заступника и покровителя детей закрепились в обычае появления святого Николая на Рождество с подарками для детей.

Полагают, что чудо с киевским младенцем стало образцом для чуда о воскресении отрока из житийного цикла прп. Сергия Радонежского [Смирнова Э. Изображение чуда о киевском младенце в русских житийных иконах св. Николы // Культурно наследство. Скопје, 2004. № 28/29 (2002–2003). С. 142].

¹¹³⁴ Устинова О. А. Чудо о детище (к проблеме соотношения списков): доклад на международной научной конференции «Святитель Николай Мирликийский в византийской, славянской и русской литературе и иконографии». М., 2003.

¹¹³⁵ Чудо святого Николы о детище, бывшее в Киеве. А. В. Багрий. Киевский список чуда св. Николая об утопшем детище // ИОРЯС. Пг., 1914. Т. 19, кн. 2. С. 276–279.

¹¹³⁶ Чудо о некоем детище // Леонид (Кавелин), архимандрит. Житие и чудеса св. Николая Мирликийского и похвала ему. Исследование двух памятников древней русской письменности XI века. СПб., 1881. С. 90–93.

¹¹³⁷ Калужняцкий Е. Обзор славяно-русских памятников языка и письма, находящихся в библиотеках и архивах Львовских // Труды III археологического съезда в России. 1874 г. Киев, 1878. Т. 2. Приложения. С. 229–230.

В основной — второй — части речь идет о супружеской чете, отправившейся в паломничество в Вышгород к мощам Бориса и Глеба. Пожертвовав свечи, просфоры и ладан, «веселяся духовно», супруги возвращались в ладье по Днепру в Киев. Уставшая мать, задремав, уронила в воду ребенка, который тут же утонул. В отчаянии родители терзали «власы главы своей»; отец умолял прославленного чудесами святителя Николая, «велику веру» в него имея, спасти его единственного сына и наследника. В горе супруги прибыли домой. Тем временем, «*скорый же на помощь*» св. Николай вынул утопшее дитя из реки и перенес его в Софийский собор. Здесь, на запертых снаружи полотах, мокрого и кричащего ребенка нашли утром, пораженные увиденным, служители храма: «*Дитя лежаще при образе святого Николы и образ чудотворцове мокр*». Митрополит повелел объявить о случившемся на рыночной площади. Нашлись счастливые родители, а горожане собирались у собора, «*прославляя Бога и св. Николая*».

В третьей, заключительной, части сообщается об установлении митрополитом празднования в честь совершенного чуда: «*Сотвори праздник честен*» и прославляется святитель Николай, известный своими чудесами не только в других странах, но и на Руси¹¹³⁸.

В Чуде о киевском детище наблюдается перенесение чудесных свойств самого святителя на его икону. С одной стороны, говорится, что именно св. Николай, «скорый на послушание», «дитя утопшее из реки принесе нощию» и положил на полотах св. Софии; с другой, сообщается, что «образ чудотворцове», под которым нашли младенца, был «мокр»¹¹³⁹. Чудо спасения ребенка адресуется как самому св. Николаю, так и его иконному изображению. В Чуде о новгородском князе Мстиславе (см. ниже) акцентируется именно последний момент: «*В богоспасаемом граде Киеве, утопиши отроча, жива наидоша, лежащее пред иконою Николая святителя еще сущи мокроть текуще от него*»¹¹⁴⁰. Чудесная роль иконного образа отразилась в народных интерпретациях легенды, где говорится, что сама икона «*пошла ночью к Днепру и выловила из воды дитя*»¹¹⁴¹. Также в Чуде о половце (см. ниже) в качестве персонажа, осуществляющего чудесное деяние, выступает и иконный образ и сам святитель. Это демонстрирует, с одной стороны, усвоение киевской Церковью православной догматики иконопочитания, а с другой — тождественность для массового религиозного сознания сакральности иконы и самого святого, на ней представленного.

Праздник 9 мая, ставший на Руси устойчивым сакральным хронотопом, со временем перешел к южным славянам и встречается в сербских и болгарских

¹¹³⁸ Чудо о некоем детище... С. 90.

¹¹³⁹ Чудо о некоем детище... С. 92.

¹¹⁴⁰ Чудо иже во святых... С. 59.

¹¹⁴¹ Франко И. Святый Климент... С. 308. Этот сюжет был популярен в церковной живописи. Один из примеров — картина, находившаяся в начале XX в. в притворе Военно-Морского Николаевского собора Санкт-Петербурга: спеленутый младенец лежал под потемневшим от времени образом святителя, с которого тоненькими струйками стекала вода [Сагайдаківський В., *о[тець]*. Правди не втопити... С. 249].

месяцесловах с XIII в.¹¹⁴². В древнерусских месяцесловах первые упоминания о нем относятся к середине XIII в.¹¹⁴³. Однако митрополит Макарий ссылаясь на известный ему источник первой половины XII в.: «Как действительно он (праздник. — Н. В.) и означен в месяцеслове при Евангелии 1144 г.»¹¹⁴⁴.

Письменную фиксацию Чуда о детище большинство исследователей относят к концу XI в.¹¹⁴⁵. Автор памятника неизвестен. По мнению архимандрита Леонида, им мог быть епископ переяславский Ефрем¹¹⁴⁶. Д. Хрусталеv высказал предположение о причастности к записи или редакции текста чуда новгородского князя Мстислава Владимировича¹¹⁴⁷. Как показали наши исследования, Мстиславу-Харальду действительно принадлежит важная роль в формировании почитания святителя на северных землях Руси.

По мнению Д. Хрусталева, текст Чуда дает возможность говорить о «*приоритете культа св. Николая перед культом Бориса и Глеба и св. Климента*»¹¹⁴⁸. Действительно, ввиду строгой стратификации в иерархии святых, общегосударственное почитание страстотерпцев никоим образом не могло противостоять культу «подобника и равностоятеля» апостолов, покровителя новообращенных народов святителя Николая. Относительно же святителя Климента утверждение выглядит беспочвенным. Во-первых, Климент в чуде не упоминается вообще. Во-вторых, хотя смысловые параллели с херсонесским чудом очевидны, это не является основанием для подобного заявления. Наше исследование показывает, что киевские культы свв. Климента и Николая развивались параллельно, вырастая в единый патрональный общегосударственный культ.

Уникальность литературного памятника «Чудо о некоем детище» состоит в том, что он является первым собственно киевским произведением, посвященным посмертным чудесам святителя. И. Франко скептически назвал

¹¹⁴² Сперанский М. Н. К истории взаимоотношений русской и юго-славянской литератур // ИОРЯС. Пг., 1923. Т. 26. С. 199; Мошин В. А. О периодизации русско-южнославянских литературных связей X–XV вв. // Русь и южные славяне. СПб., 1998. С. 78; Лосева О. В. Русские месяцесловы... С. 103.

¹¹⁴³ Лосева О. В. Русские месяцесловы... С. 102.

¹¹⁴⁴ Макарий (Булгаков), архиепископ Харьковский... Т. 2. С. 237.

¹¹⁴⁵ Леонид (Кавелин), архимандрит. Житие и чудеса св. Николая Мирликийского и похвала ему. Исследование двух памятников древней русской письменности XI века. СПб., 1881. С. 10; Филарет (Гумилевский), архиепископ Черниговский. Обзор русской духовной литературы. 862–1863. СПб., 1884. С. 24; Аничков Е. В. Микола Угодник и св. Николай // Записки Нео-филологического общества при Имп. С.-Петербургском университете. СПб., 1892. Вып. 2, № 2. С. 32; Голубинский Е. Е. История русской церкви... 1901... С. 775; Багрий А. В. Киевский список чуда св. Николая об утопшем детище // ИОРЯС. Пг., 1914. Т. 19, кн. 2. С. 273, 280; Бегунов Ю. К. Русское слово... С. 40; Подскальски Г. Христианство... С. 221; Хрусталеv Д. Г. Разыскания... С. 156.

¹¹⁴⁶ Леонид (Кавелин), архимандрит. Посмертные чудеса святителя Николая архиепископа Мир-Ликийского Чудотворца. Памятник древней русской письменности XI века. Труд Ефрема, епископа Переяславского (по пергаменной рукописи исхода XIV века). СПб., 1888. С. III, IX.

¹¹⁴⁷ Хрусталеv Д. Г. Разыскания... С. 163, 186.

¹¹⁴⁸ Хрусталеv Д. Г. Разыскания... С. 162.

его «*дуже блідою і невдатною копією Климентового чуда*»¹¹⁴⁹. Но другими исследователями «Чудо» справедливо оценено как замечательный памятник киевского духовно-религиозного наследия, как одно из лучших самобытных древнерусских произведений и по содержанию, и по литературным достоинствам¹¹⁵⁰. «*Различия между чудом св. Климента и чудом св. Николая, ярко проявившиеся в плаче киевского отца, объясняются принадлежностью письменных памятников к разным традициям византийской культуры. Первый восходит к аскетической традиции, а второй — к гуманистической. На Руси укоренились и первая, и вторая традиции*»¹¹⁵¹.

С конца XIX в. в историографии дискутируется вопрос: когда, кем и почему в Киеве был установлен «латинский» праздник.

В свете того, что праздник в Бари был введен римским престолом на фоне произошедшего в 1054 г. «великого раскола» вселенской Церкви, факт установления его в Киеве выглядит явлением неординарным. В частности, высказано мнение, что «*этот акт Киева нельзя расценивать иначе как открытую демонстрацию против Константинополя, как нанесение личного оскорбления патриарху Николаю III*»¹¹⁵². На самом деле, он отражает характерную для княжеской среды домонгольской Руси исключительную веротерпимость, давно отмеченную историками¹¹⁵³. По замечанию А. Карташева, «*веротерпимость была необходима по государственным и торговым соображениям*»¹¹⁵⁴. На княжеской службе состояло немало варягов, в городах располагались колонии иностранных купцов. Без предоставления им свободы вероисповедания такое положение вещей вряд ли было бы возможным. В среде княжеской и церковной элиты оставались многочисленные сторонники неразделенной Церкви, настаивавшие на сохранении нормальных отношений с Западом. Свидетельств этого достаточно много. Демократизм религиозного мышления и открытость киевской Церкви западным и восточным христианским центрам были обусловлены, не в последнюю очередь, утверждением кирилло-мефодиевской традиции, связанной с культом Климента Римского.

Но главная причина введения празднования перенесения мощей святителя заключалась в огромной популярности в Киеве культа мирликийского

¹¹⁴⁹ Франко І. Святий Климент... С. 308.

¹¹⁵⁰ Калужняцкий Е. Обзор... С. 228; Багрий А. В. Киевский список... С. 264–276; Подскальски Г. Христианство... С. 221; Хрусталева Д. Г. Разыскания... С. 14; Александров А. В. «Чудо св. Климента об отрочати» в контексте киевской агиографической традиции // Херсонес — город святого Климента: тезисы докладов и сообщений VI Международной конференции по церковной археологии. Севастополь, 2011. С. 5.

¹¹⁵¹ Александров А. В. «Чудо... С. 5.

¹¹⁵² Мурьянов М. Ф. Русско-византийские... С. 221.

¹¹⁵³ Шляпкин И. Русское поучение... С. 21; Голубинский Е. Е. История русской церкви... 1904... С. 389–399; Пашуто В. Т. Внешняя политика Древней Руси. М., 1968. С. 130–131; Карташев А. В. Очерки... С. 264–265; Грушевський М. Історія української літератури: в VI т. Київ, 1993. Т. II. С. 93; Чоффари Джерардо. Праздник... С. 319–320.

¹¹⁵⁴ Карташев А. В. Очерки... С. 265.

чудотворца, в процессе развития превратившегося из сугубо аристократического в общенародный. Почитание святителя как патрона Руси, впервые отчетливо обозначенное в росписи и посвящении придела Десятинной церкви, а также в мозаиках и фресках Софии Киевской, нашло дальнейшее воплощение в установлении киевского праздника, посвященного перенесению его мощей. Фактически это событие стало фиксацией того факта, что в конце XI в. святитель Николай воспринимался как небесный покровитель Киева и всего государства: «*Прииди в Русь и виждь, яко не града, ни села идеже не беша чюдеса многа оумножены святого Николы*»¹¹⁵⁵.

Относительно года совершения киевского чуда и введения празднования перенесения мощей святителя исследователями предлагались следующие датировки: 1088 г.¹¹⁵⁶, 1089 г.¹¹⁵⁷, 1090 г.¹¹⁵⁸, 1089–1091 гг.¹¹⁵⁹, 1090–1091 гг.¹¹⁶⁰, 1091 г.¹¹⁶¹, 1092 г.¹¹⁶². Вопрос требует дальнейшего уточнения.

Из текста памятника следует, что инициатором установления праздника был киевский митрополит. Праздник мог быть введен киевской Церковью только при поддержке княжеской власти. Светскую властную структуру представлял великий князь киевский Всеволод Ярославич, княживший в Киеве с 1078 по 1093 гг. Имя митрополита упоминает только Никоновская летопись, называя его Иоанном¹¹⁶³. Однако мнения историков по этому вопросу расходятся. Мы солидарны с той точкой зрения, что чудо и установление праздника произошли при митрополите-греке Иоанне II¹¹⁶⁴, занимавшем киевскую митрополичью кафедру с 1074 или 1076 г. по 1089 г. и вошедшем в историю Церкви как выдающаяся личность. В частности, ему принадлежит послание-ответ антипапе Клименту III (1080–1090), характеризующееся «*духом любви и мягкостью тона*»¹¹⁶⁵. Если учесть, что перенесение реликвий святителя Николая в новопостроенную барийскую базилику произошло 9 мая 1089 г., а Иоанн II скончался в августе 1089 г., то такое предположение выглядит вполне обоснованным.

¹¹⁵⁵ Чудо о некоем детище... С. 90.

¹¹⁵⁶ Августин, иеромонах. [Статья] // Киевское слово. 1888. № 386. С. 2–3.

¹¹⁵⁷ Макарий (Булгаков), архиепископ Харьковский [митроп. Московский]. История русской церкви... Т. 2. С. 240; Красовский А. Установление... С. 584; Подскальски Г. Христианство... С. 221, 514. Прим. 35.

¹¹⁵⁸ Леонид (Кавелин), архимандрит. Житие... С. 10.

¹¹⁵⁹ Сергей [Спасский], архиепископ. Полный месяцеслов... Т. 2, ч. 1. С. 136.

¹¹⁶⁰ Мошин В. А. О периодизации... С. 77.

¹¹⁶¹ Филарет, архиепископ Черниговский. Русские святые, чтимые всею церковью или местно. Январь, февраль, март, апрель. СПб., 1882. С. 122; Лосева О. В. Русские месяцесловы... С. 118.

¹¹⁶² Петров Н. И. Историко-топографические... С. 134; Хрусталева Д. Г. Разыскания... С. 255, 279.

¹¹⁶³ ПСРЛ. Т. 9.10 ... С. 115.

¹¹⁶⁴ Красовский А. Установление... С. 584; Подскальски Г. Христианство... С. 221, 514, прим. 35.

¹¹⁶⁵ Павлов А. С. Критические опыты по истории древнейшей греко-русской полемики против латинян. СПб., 1878. С. 61.

В этой связи обращают на себя внимание некоторые версии. По мнению А. Назаренко, выдвинутая Д. Хрустальевым гипотеза, «реанимирующая устаревшую идею историографии XIX — первой половины XX в.»¹¹⁶⁶ и состоящая в том, что епископ переяславский Ефрем с 1091 по 1096 гг. занимал киевскую митрополичью кафедру и сыграл важную роль в установлении праздника¹¹⁶⁷, не может быть принята¹¹⁶⁸. Необоснованным выглядит и предположение В. Мошина о том, что праздник был установлен «в 1090—1091 г., по всей вероятности, при посредстве дочери великого князя Всеволода Евпраксии-Адельгейды, супруги императора Генриха IV, которая присутствовала при этом событии (перенесение мощей. — *Н. В.*)»¹¹⁶⁹. Полная драматизма жизнь Евпраксии достаточно хорошо известна. Покинув Киев около 1086 г. совсем юной девушкой, выданной замуж за саксонского маркграфа Генриха Штаденского, она возвратилась домой уже после смерти своего отца в 1094 г. Всеволод Ярославич не одобрил второй брак Евпраксии — с императором Генрихом IV, и его отношения с дочерью практически были прерваны. Да и саму Евпраксию, ввиду сложных обстоятельств ее жизни, вряд ли мог интересовать вопрос установления церковного праздника в Киеве.

Введение в киевский церковный календарь праздника Перенесения мощей святителя предполагало составление богослужебных текстов, посвященных барийским и киевским событиям; возведение церквей в честь святителя с престольным праздником 9 мая; создание ковчега-мощевика с реликвиями св. Николая; разработку иконографического житийного цикла с клеймами «Перенесение мощей» и «Чудо о детище»; ежегодное торжественное празднование с совершением литургии в Софийском соборе, где случилось чудо св. Николая. Маршрут праздничного шествия мог включать и Десятинную церковь, находившуюся неподалеку и являвшуюся исторически первым центром почитания святителя на Руси.

КИЕВСКИЙ ЛИТЕРАТУРНЫЙ ЦИКЛ

Первые редакции древнерусских богослужебных текстов, занявших ведущее место в литературном цикле, прославляющем святителя, появились в Киеве вскоре после установления праздника, к концу XI в.¹¹⁷⁰.

¹¹⁶⁶ Назаренко А. В. Ефрем // ПЭ. 2010. Т. 19 [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://www.pravenc.ru/text/182085.html>

¹¹⁶⁷ Хрустальев Д. Г. Разыскания... С. 375—377.

¹¹⁶⁸ См. подробнее: Назаренко А. В. Ефрем...

¹¹⁶⁹ Мошин В. А. О периодизации... С. 77.

¹¹⁷⁰ Ключевский В. О. Древнерусские жития святых как исторический источник. М., 1871. С. 217, 247; Леонид (Кавелин), архимандрит. Житие... С. 97; Шлякин И. Русское поучение... С. 2, 23; Макарий (Булгаков), архиепископ Харьковский... Т. 2. С. 237; Никольский Н. К. Материалы для повременного списка русских писателей и их сочинений (X—XI вв.). СПб., 1906. С. 354; Cioffari G. La legenda di Kiev: La traslazione delle reliquie di S. Nicola nel racconto di un annalista

Центральными литературными произведениями наряду с житием стали: сказание о посмертных чудесах, память (сказание, поучение, слово, повесть) перенесения мощей (нач. «Присно убо должны»), похвала (слово похвальное) на перенесение мощей (нач. «Се наста»), служба на перенесение мощей.

Вопрос о времени составления (перевода) и авторстве сказания о посмертных чудесах является дискуссионным. Мнение архимандрита Леониды о Ефреме Переяславском как составителе всего произведения¹¹⁷¹ опровергнуто рядом исследователей¹¹⁷². Сказание включает переводные и оригинальные (15 и более) тексты чудес, совершенных святителем после смерти, часть которых рождена на киевском грунте¹¹⁷³. К «византийским» чудесам киевского проис-

russo contemporaneo. Bari, 1980. P. 36–37; *Творогов О. В.* Житие... С. 169; *Подскальски Г.* Христианство... С. 224, 383.

Исключительная популярность св. Николая у восточных славян зафиксирована в огромном количестве различных произведений, соотношенных с культом святителя. В свое время Н. Никольский назвал эту литературу «драгоценным наследием», отразившим «народно-церковное сознание Руси» [*Никольский Н. К.* О древнерусском христианстве // *Русская мысль*. М.; СПб., 1913. Кн. 6. С. 7]. Сегодня в собраниях только центральных российских книгохранилищ выявлено более 800 рукописей XII–XX вв. николаевской тематики:

1. Жития.
2. Слова, сказания о рождестве св. Николая.
3. О преставлении и о погребении св. Николая.
4. Чудеса св. Николая.
5. Слова и поучения на перенесение мощей св. Николая.
6. Слова и поучения в честь св. Николая.
7. Похвальные слова св. Николаю.
8. Стихи духовные о св. Николае.
9. Каноны.
10. Службы.
11. Молитвы св. Николаю

[*Крутова М. С.* Святитель Николай... С. 113–116].

Огромны и круг рукописных источников, представляющих гимнографические произведения о Николае Мирликийском [*Черкасова С.* Русская гимнография святителю Николаю: проблемы ее изучения // *Правило веры и образ кротости... Образ свт. Николая, архиепископа Мирликийского, в византийской и славянской агиографии, гимнографии и иконографии* / ред. А. Бугаевский. М., 2004].

К сожалению, научная информация о наличии в украинских книгохранилищах рукописей, посвященных святителю, отсутствует.

¹¹⁷¹ *Леонид (Кавелин), архимандрит.* Посмертные... С. III, IX.

¹¹⁷² *Соболевский А. И.* О древних русских переводах в домонгольский период. М., 1897. С. 5–8; *Голубинский Е. Е.* История русской церкви... 1901... С. 775; *Никольский Н. К.* Материалы для повременного списка... С. 305–306; *Багрий А. В.* Киевский список... С. 264–276; *Творогов О. В.* Житие... С. 169; *Макеева И. И.* Ранние славянские чудеса святителя Николая Мирликийского // *Правило веры и образ кротости... Образ свт. Николая, архиепископа Мирликийского, в византийской и славянской агиографии, гимнографии и иконографии* / ред. А. Бугаевский. М., 2004. С. 167–181.

¹¹⁷³ *Вознесенский А., Гусев Ф.* Житие... С. 658; *Потанов П. О.* К литературной... С. 124–125; *Сперанский М. Н.* К истории... С. 196–197; *Творогов О. В.* Житие... С. 169; *Устинова О. А.* О русском происхождении некоторых чудес в древнейшем житии Николая Мирликийского // *Вестник общества исследователей Древней Руси за 2002–2003 гг.* М., 2007. С. 78–79.

хождения относят обычно три чуда: о ковре, о Епифании, о трех иконах¹¹⁷⁴. Безусловно киевскими являются чудо о детище и чудо о половчине. Этими и другими чудесами на протяжении столетий пополнялись восточнославянские жития св. Николая. Так, чудо о злате от жидовина — «ходячая международная легенда» — впервые появилось в киевском издании в 1680 г.¹¹⁷⁵

Местное происхождение памяти (сказания, поучения, слова, повести) перенесения мощей не вызывает сомнения. Видимо, прав И. Шляпкин, определивший автора как лицо «духовное, родом из Киева или Чернигова»¹¹⁷⁶. Подробности, приведенные в тексте, дают основание предполагать присутствие самого автора или кого-то из киевлян при этих событиях¹¹⁷⁷, поскольку их описание во многом соответствует Барийскому сказанию, включенному в римские мартирологи. Очевидно, произведение создавалось непосредственно в связи с устанавливаемым праздником. Автор памяти сообщает примерное время перенесения мощей св. Николая в Бари: «*При цари гречьстемь Алексии (Алексей I Комнин, 1081–1118. — Н. В.), при патреарсе Николе Костянтина града (Николай III Грамматик, 1084–1111. — Н. В.) в лета роусьскихъ князии христоролюбиваго князя Всеволода Мономаха въ Киеве (1078–1093. — Н. В.) и благороднаго сына его Володимера в Чернигове (1078–1093. — Н. В.)*»¹¹⁷⁸. Он указывает, что перенесение было осуществлено по желанию самого святителя, явившегося к пресвитеру благоверному, христоролюбивому и праведному. Затем описываются подробности путешествия барийских купцов и восторженная встреча святыни на их родине. Все население города радостно вышло «*съ свещами и темьяномъ*» встречать мощи, которые были положены в храм св. Иоанна Предтечи¹¹⁷⁹, находившийся на берегу моря. В течение нескольких дней происходили многочисленные чудеса исцеления.

Для реликвии воздвигли каменную церковь «преславноу и великоу» с новой серебряной, позлащенной ракой. «Въ третье лето» мощи чудотворца были торжественно перенесены в этот собор и поставлены в алтаре под престолом. По просьбе горожан участие в церемонии принял сам папа римский, освятивший храм во имя св. Николая и «*празникъ великъ сътвориша*». В произведении прославляется «градъ барейский» и церковь его. Автор, обращаясь к святителю, просит «*молитися о насъ. празднуюющихъ во иноу память твою творящихъ пренесение твоихъ мощий*»¹¹⁸⁰.

¹¹⁷⁴ Леонид (Кавелин), архимандрит. Посмертные... С. III–XV; Творогов О. В. Житие... С. 169; Устинова О. А. О русском... С. 78–79.

¹¹⁷⁵ Сперанский М. Н. Международный странствующий сюжет в сказании о чуде святителя Николая // ИОРЯС. Пг., 1923. Т. 26. С. 140.

¹¹⁷⁶ Шляпкин И. Русское поучение... С. 2.

¹¹⁷⁷ Пашуто В. Т. Внешняя политика... С. 130–131; Карташев А. В. Очерки... С. 264–265.

¹¹⁷⁸ Шляпкин И. Русское поучение... С. 3.

¹¹⁷⁹ Полагают, что название церкви дано неверно, т. к. западные источники говорят о церкви св. Бенедикта [Пролог... С. 415–416; Шляпкин И.... С. 13] и о церкви св. Стефана [Чоффари Джерардо. Перенесение... С. 145].

¹¹⁸⁰ Шляпкин И. Русское поучение... С. 10.

Эта тема нашла воплощение в духовных стихах:

*Бар прекрасный град
Уже небу тощий (т. е. «небу подобен»),
Бо в нем дрогий скарб
Пречестныя мощи¹¹⁸¹.*

Относительно времени создания и авторства похвалы («Се наста») на перенесение мощей, начиная с середины XIX в. ведется полемика. Как считают ученые, похвальное слово чудотворцу Николаю появилось на Руси в конце XI в. и, судя по особенностям текста, было написано для новокрещенных славян¹¹⁸². Преобладает мнение, что памятник входит в корпус текстов Климента Охридского¹¹⁸³.

Автором службы на перенесение мощей называют либо Ефрема Переяславского¹¹⁸⁴, либо постриженника Киево-Печерского монастыря Григория, «творца канонов»¹¹⁸⁵. Однако исследователями отмечено, что русская служба прошла длительный процесс формирования, составлена на основе текстов службы на успение св. Николая (6 декабря) в иерусалимской и студийской редакциях и включает значительный ряд оригинальных песнопений, а потому вряд ли корректными являются предположения о существовании одного автора¹¹⁸⁶. В произведении св. Николай прославляется как получивший «великую власть от Бога»: *«Море повинуется, воздух послушает и языци покарятся, видяще преславния твои чудеса»*¹¹⁸⁷. В тексте настойчиво подчеркивается, что в Бари лежит только тело святого, а духом он пребывает «в вышнем Иерусалиме». Возможно, в этом просматривается намерение не возвышать город Бари¹¹⁸⁸.

¹¹⁸¹ Безсонов П. Калеки переходящие... С. 749.

¹¹⁸² Востоков А. Х. Описание русских и словенских рукописей Румянцевского музеума. СПб., 1842. С. 684; Ключевский В. О. Древнерусские жития... С. 217–218; Филарет (Гумилевский), архиепископ Черниговский. Обзор... С. 25.

¹¹⁸³ Ангелов Б. Ст. Похвално слово за Никола Чудотворец (второ) // Климент Охридски. Събрани съчинения. София, 1977. Т. 2. С. 91–95; Хрусталева Д. Г. Разыскания... С. 171–179.

¹¹⁸⁴ Леонид (Кавелин), архимандрит. Посмертные чудеса... С. IV–VI; Хрусталева Д. Г. Разыскания... С. 186.

¹¹⁸⁵ Леонид (Кавелин), архимандрит. Посмертные чудеса... С. 62; Творогов О. В. Григорий // СКК. Л., 1987. С. 108; Крутова М. С. Святитель Николай... С. 118.

¹¹⁸⁶ Лебедев Л., протоиерей. Почитание... С. 72; Легких В. И. Службы на Преставление и Перенесение мощей святителя Николая Мирликийского в славянской рукописной традиции XII — начала XVII в.: текстология и гимнография. СПб., 2011. С. 111–114.

¹¹⁸⁷ Служба (стихира и канон) 9-го мая на перенесение мощей св. Николая Архиепископа Мир Ликийского Чудотворца из Мир в Бар град (1087). Русское сочинение конца XI в. // Леонид (Кавелин), архимандрит. Посмертные чудеса святителя Николая архиепископа Мир-Ликийского Чудотворца. Памятник древней русской письменности XI века. Труд Ефрема, епископа Переяславского (по пергаменной рукописи исхода XIV века). СПб., 1888. С. 62–74.

¹¹⁸⁸ Рогачевская Е. Б. Цикл памятников о Николае Мирликийском // Древнерусская литература: Восприятие Запада в XI–XIV вв. М., 1996. С. 48.

В службе утверждается, что в результате перенесения мощей, сравниваемого с движением солнца и звезд с востока на запад, г. Бари принял благодать и был просвещен святителем Николаем, а для Руси это событие положило «празднество светлое»: *«Взиде звезда от востока к западу, твоя мощи, святителю Николае; море же освятися шествием ти и град Барский приемлет тобою благодать»*. Русь ставится в один ряд с латинским и греческим центрами почитания чудотворца, так как и она защищена его милостями: *«Благословенъ Господь Богъ нашъ, яко прослави святителя въ странахъ, чудесъ струя испущающа въ Мирехъ, и въ латинехъ вся исцеляюща, и въ Руси милостивно посещающа»*¹¹⁸⁹.

В текстах цикла следует отметить ряд параллелей. В службе святитель Николай провозглашается «славнейши Моисея», поскольку он поставлен Богом для того, чтобы избавить от «всех зол» «Новый Израиль», «христианский народ». В Чуде о детище автор называет Русь «новым виноградом», более плодоносным, чем ветхий иудейский, и прославляет святого Николая, известного чудесами не только в других странах, но и на Руси¹¹⁹⁰. Автор русской службы в русле сложившейся традиции воспеваает святителя вместе с пророками и апостолами: *«Духъ твой въ вышнимъ Иерусалиме, идеже ликующи съ пророцы и апостолы святители купно моляся о нас»; «Духомъ на небесахъ пребываючи, святителю Николаю, съ апостолы, яко апостолъ»*¹¹⁹¹. Таким образом, в двух главенствующих памятниках киевского литературного цикла о св. Николае Мирликийском — службе на перенесение мощей и чуде о детище прославление Руси как «нового винограда» и «Нового Израиля» соотносится с благодатными чудесами святителя, т. е. в киевских текстах тема св. Николая приобретает для Руси апостольское значение.

Очевиден экуменический подтекст памятников. Богословская идея, заложенная в русских богослужебных текстах 9 мая, заключается в провозглашении особой миссии св. Николая, осуществляемой посредством перенесения его мощей; в утверждении равноправия христианских «запада», «востока» и Руси. Исходя из присущего раннему киевскому христианству демократизма, в этом можно увидеть своеобразный призыв к взаимопониманию противостоящих друг другу христианских центров.

Литургическое почитание св. Николая наряду с апостолами зафиксировано и в других памятниках древнерусской письменности (см. напр. «Слово о дни четвертка, в он же празднуем о св. апостолах семьдесятых и св. Николае память»¹¹⁹²). Апостольская функция святителя отражена в фольклорных произведениях, которые представляют св. Николая, совершающим обход земли вместе с Христом и апостолами. Г. Федотов, опираясь на материал

¹¹⁸⁹ Служба (стихира и канон) 9-го мая... С. 62–74.

¹¹⁹⁰ Чудо святого Николы о детище... С. 279.

¹¹⁹¹ Служба (стихира и канон) 9-го мая... С. 64, 66.

¹¹⁹² Крутова М. С. Святитель Николай... С. 191.

духовных стихов, отмечал, что в народном сознании Николай Чудотворец «изъёмлетя из общего круга небесных сил и поставляется в непосредственную близость к Богу»¹¹⁹³.

¹¹⁹³ Федотов Г. Стихи духовные. Русская народная вера по духовным стихам. М., 1991. С. 60.

Фольклорный образ св. Николая — один из самых популярных и любимых в Украине. В народном представлении чудотворец выступает, прежде всего, как покровитель и помощник земледельца. Вместе с Богородицей св. Николай просит Христа прийти к крестьянину на небогатую святую вечерю:

*Коло престола Матір Христова
Книжку читає, Христа благає.
Святий Николай за Богом ходит
Та й Бога просит, та й Бога просит:
Ой Боже Ви наш, придіт Ви до нас
На Святий Вечер на вечеречку,
Зваримо ми Вам пшениченечку.*

[Сосенко К. Різдво-Коляда і Щедрий Вечір: Культурологічна оповідь. Київ, 1994. С. 120].

В праздничный весенний николаевский цикл входят многочисленные украинские колядки:

*Николай іде та й весну веде
Так весну веде крутим калачем,
А зимку жене ясеньким мечем,
Теплим вітриком, дрібним дощиком.*

[Грушевський М. Історія української літератури:... 1960... Т. IV. С. 548].

«Які чудові супоставлення: крутий калач веде тріумфально весну, бо новий хліб є першою хвалою весни, найкращим добром, що вона приносить і символом прожитку людського» [Сосенко К. Різдво-Коляда... С. 68]. На поле святитель Николай первый Бог. Еще в конце XIX в. в Украине бытовал обычай ставить на полях изображения св. Николая в виде икон и статуй [Никольский Н. К. О древнерусском... С. 28]. Колядки создают образ весенней пахоты, где «св. Миколай волики гонить». По мнению М. Грушевского, «билинно-легендарний образ ідеалізованого орача Микули зложився не без впливу сього весняного Миколая за плугом. <...> Орач Микула виступає за плугом в дорогих шатах. <...> Деякі колядки про св. Миколая-перевізника випроводжують його “в багровій ризі, в світлій короні” або “на Николаї свята коруна, а в ручках йому золотий кубок” — цілком іконографічний образ» [Грушевський М. Історія української літератури:... 1960... Т. IV. С. 549].

В украинском фольклоре св. Николай, как и св. Климент, может ходить по морю:

*Ой, зайшло сонце, місяць не зійшов,
Святий Николай по морю ішов.
Світи, місяцю, ясная зоре,
Най перейду синє море!*

[Франко І. Святий Климент... С. 318–319].

«Водный» характер культа святителя часто сочетается с его «душеспасительной» функцией:

*Отче Николай, де ж ти си барив?
На синих морях — на перевозах.
Там сімсот душок я перевозив,
Ні одну душу же я ни втопив.*

[Колядки і щедрівки / зібрав В. Гнатюк // Етнографічний збірник НТШ. Львів, 1914. Т. XXXV. С. 71].

Перенесение функций Христа и Богородицы на св. Николая привело к своеобразному осмыслению св. Троицы в народном религиозном сознании. Как отмечено в научной литературе, еще в XVIII–XIX вв. в народе бытовало представление, что Троица состоит из Спасителя, Богоматери и Николая. Это нашло отражение, в частности, в украинских колядках, где присутствует образ храма с тремя дверями: одними Господь ходит, другими — Богородица, третьи-

Исследователями отмечено, что весь древнерусский литературный комплекс николаевского цикла на 9 мая, как и отдельные произведения, носит экуменический характер: в текстах акцентируется внимание на общехристианском значении события¹¹⁹⁴. Это вполне соответствует духу веротерпимости, характерному для киеворусской княжеской среды. В целом памятники николаевского круга можно рассматривать как образец религиозной толерантности, традиционной для раннего киевского христианства.

Вместе с тем для древнерусских книжников характерно и прославление новообращенной Руси и ее народа, встречающееся уже в таких ранних памятниках киевской письменности как «Память и похвала князю Владимиру» Иакова Мниха, «Житие Владимира» (по древнейшему списку), «Слово о Законе и Благодати» митрополита Илариона. В этих произведениях прославляется, прежде всего, креститель Руси князь Владимир и акцентируется как событие его личного крещения, так и христианизаторская деятельность. Иларион, видя русский народ среди «новы люди», проводит параллель с «новыми мехами», противопоставляя их «мехам ветхим», иудейским, в которые уже нельзя влить «вина новаго, учения благодетна». Обращаясь к князю, митрополит уподобляет его ученикам Христа — апостолам и восхваляет как «великаа и дивнаа сътворышааго нашего учителя и наставника, великааго кагана нашеа земли Володимера»¹¹⁹⁵.

Кажется очевидным, что коммуникация «новокрещенная Русь — апостольские деяния св. Николая», представленная в памятниках николаевского цикла, воспринимается как аллюзия на семантическую связь «новообращенная Русь — апостольские деяния Владимира». И это подтверждает идеологическую параллель Николай (апостол) — Владимир (апостол).

ми — св. Николай [Успенский Б. А. Филологические... С. 7, 125]. Можно встретить в колядках и другой сюжет, объединяющий эти персонажи:

*А у тій церкві три гроби лежить:
У першому гробі — Ісус Христос,
А в другому гробі — Святий Миколай,
А в третім гробі — Діва Марія.*

[Колядки і шедрівки... С. 195].

В некоторых народных иконографических сюжетах северной Руси святитель занимает центральное место в деисусной композиции: ему предстоят Богородица и Иоанн Креститель [Успенский Б. А. Филологические... С. 14]. В украинской же иконописи известны изображения св. Николая как центральной фигуры Деисуса, где к нему обращены Богородица и сам Христос. В этом проявился феномен массового религиозного сознания, который вполне соответствовал народному представлению о месте святителя в небесной иерархии: «Коли Бог помре, Микола буде Богом» [см., напр.: О почитании св. Николая во Франции // Вестник Европы. М., 1811. Ч. IV. С. 53; Дикарев М. Великий Бог Микола: Посмертні писання Митрофана Дикарева з поля фольклору й мітології // Збірник фільмолігічної секції НТШ. Львів, 1903. Т. VI. С. 172; Назаревский А. Из истории русско-украинских литературных связей. Киев, 1963. С. 18], что зафиксировано уже в киевском чуде о половчине, где именование святителя «Бог русский» вложено автором в уста половцев.

¹¹⁹⁴ Лебедев Л., протоиерей. Почитание... С. 72; Рогачевская Е. Б. Цикл памятников... С. 36–37; Чоффари Джерардо. Перенесение... С. 154–155; Чоффари Джерардо. Праздник... С. 322–324;

¹¹⁹⁵ Слово о законе и благодати... С. 38, 42.

ИКОНОГРАФИЧЕСКИЙ ЖИТИЙНЫЙ ЦИКЛ

Первые подробные житийные циклы св. Николая и других святых в византийской иконографии появляются к концу XII в.¹¹⁹⁶. Для византийской житийной иконографии, в отличие от древнерусской, характерен определенный и устойчивый набор сюжетов¹¹⁹⁷, но праздник Перенесения мощей в них отсутствует¹¹⁹⁸, поскольку в Византии празднование этого события началось в XIII в.¹¹⁹⁹.

Правомерно предположить, что в Киеве был создан повествовательный иконографический цикл с фиксацией указанных событий. Очевидно, древнейший житийный вариант включал клейма «Перенесение мощей» и «Чудо о детище». Такие иконы могли принимать участие в торжественных церемониях 9 мая. К сожалению, подтвердить это художественными произведениями древнекиевского периода не представляется возможным. В этой связи сошлемся на медный образок, найденный под Киевом и атрибутированный Н. Петровым как «древний», т. е. домонгольского периода, в состав клейм которого входило перенесение мощей святителя¹²⁰⁰. Справедливо мнение Н. Петрова, что этот образок «представлял собою воспроизведение какого-то киевского чтимого образа»¹²⁰¹.

С XIV в. композиции на тему киевских событий широко представлены в житийных иконах северных регионов Руси, что свидетельствует о их причастности «к великой традиции Киева, о распространении благодати через посредство древней столицы на Московскую Русь»¹²⁰².

Среди ранних памятников сцена перенесения мощей встречается в клеймах среднерусских житийных икон XIV в.: «Никола Зарайский с житием» из села Павлово близ Ростова Великого (ГТГ)¹²⁰³, «Никола с житием» из Коломны (ГТГ)¹²⁰⁴, «Никола Зарайский с житием» из села Большие Соли на Волге (ГРМ)¹²⁰⁵, «Никола с житием» из Николо-Угрешского монастыря (ГТГ)¹²⁰⁶,

¹¹⁹⁶ Паттерсон-Шевченко Н. Святой Николай... С. 286.

¹¹⁹⁷ Ševčenko N. P. The Life... P. 18–28.

¹¹⁹⁸ Шалина И. А. Реликвии... С. 50.

¹¹⁹⁹ Лосева О. В. Известие... С. 186–190.

¹²⁰⁰ Леопардов Н., Чернев Н. Сборник снимков с предметов древности, находящихся в г. Киеве в частных руках. Киев, 1891. Серия 2. Вып. 1. С. 11. Табл. III. № 6; Петров Н. Альбом достопримечательностей церковно-археологического музея при императорской Киевской духовной академии. Вып. 3: Южно-русские иконы. Киев, 1912. С. 19.

¹²⁰¹ Петров Н. И. Сказание о перенесении образа св. Николая Зарайского из Корсуня через Ригу в Зарайск в 1224–1225 гг. // Труды X археологического съезда в Риге. 1896 г. М., 1899. Т. 1. С. 223–224.

¹²⁰² Смирнова Э. Изображение чуда... С. 143.

¹²⁰³ Государственная Третьяковская галерея. Каталог собрания. Т. 1: Древнерусское искусство X — начала XV века. М., 1995. Кат. 44. С. 114–117.

¹²⁰⁴ Государственная Третьяковская галерея. Каталог собрания... Кат. 30. С. 95–97.

¹²⁰⁵ Розанова Н. В. Ростово-Суздальская живопись XII–XVI вв.: альбом. М., 1970. Ил. 20.

¹²⁰⁶ Государственная Третьяковская галерея. Каталог собрания... Кат. 59. С. 136–138.

«Никола с житием» из церкви Введения в Ростове Великом (ГТГ)¹²⁰⁷, «Никола Зарайский с житием» из Успенского собора Рязанского кремля (Рязанский историко-культурный музей-заповедник)¹²⁰⁸; кон. XIV — нач. XV в.: «Св. Николай с житием» из Борисоглебской церкви погоста Каргач Вологодской области (ГТГ)¹²⁰⁹, «Никола Зарайский в житии» из Андреевской церкви г. Вологды (Вологодский областной краеведческий музей)¹²¹⁰, «Никола Зарайский с житием» из Киевца (ГТГ)¹²¹¹; XV в.: «Никола Зарайский с житием» из погоста Теребушки близ Старой Ладogi (ГРМ)¹²¹² и др.

Чудо о детище легло в основу целого ряда иконографических сюжетов. Наиболее ранние из сохранившихся представлены среди клейм житийных икон святителя конца XIV в.: «Никола с житием» из Николо-Угрешского монастыря (ГТГ)¹²¹³, «Никола и ростовские святители Исайя и Леонтий с житием Николы» (ГТГ)¹²¹⁴, «Никола Зарайский с житием» из Киевца (ГТГ)¹²¹⁵; XV в.: «Никола с житием» из церкви Успения села Мелетово близ Пскова (ГТГ)¹²¹⁶, «Никола Зарайский с житием» из погоста Теребушки близ Старой Ладogi (ГРМ)¹²¹⁷.

Каталоги музейных фондов Украины не опубликованы, а памятники XIII—XIV вв. практически утрачены. Из опубликованных памятников, по нашим наблюдениям, сцена перенесения мощей св. Николая в сохранившихся произведениях впервые встречается в житийных иконах святителя западноукраинского письма: из церкви Успения Богородицы села Наконечное Львовской области, сер. XV в.; из села Горлицы (ныне территория Польской Республики), вторая половина XV в.; из церкви Рождества Богородицы села Ванивцы (ныне территория Польши), кон. XV — нач. XVI в. Иконы находятся в фондах Национального музея во Львове имени Андрея Шептицкого¹²¹⁸.

По нашим данным, самая ранняя из сохранившихся украинских икон, содержащих клеймо с «Чудом о детище», — житийный образ св. Николая XVIII в., происходящий с Сумщины (НХМУ, г. Киев).

¹²⁰⁷ Государственная Третьяковская галерея. Каталог собрания... Кат. 45. С. 117.

¹²⁰⁸ Искусство Рязанских земель: альбом-каталог. М., 1993. Кат. 2. Ил. 6. С. 18.

¹²⁰⁹ Государственная Третьяковская галерея. Каталог собрания... Кат. 52. С. 125, 127.

¹²¹⁰ Рыбаков А. А. Художественные памятники... С. 305.

¹²¹¹ Антонова В. И., Мнева И. В. Каталог древнерусской живописи // Государственная Третьяковская галерея. М., 1963. Т. 1: XI — начало XVI века. Кат. № 13. С. 78–79.

¹²¹² Розанова Н. В. Ростово-Суздальская... Ил. 49; Шалина И. А. Реликвии... С. 425.

¹²¹³ Государственная Третьяковская галерея. Каталог собрания... Кат. 59. С. 136–138.

¹²¹⁴ Антонова В. И., Мнева И. В. Каталог... Кат. 172. С. 214.

¹²¹⁵ Антонова В. И., Мнева И. В. Каталог... Кат. 13. С. 78–79.

¹²¹⁶ Антонова В. И., Мнева И. В. Каталог... Кат. 156. С. 196.

¹²¹⁷ Розанова Н. В. Ростово-Суздальская... Ил. 49.

¹²¹⁸ Свенціцька В. І., Откович В. П. Українське народне малярство XIII–XX ст.: альбом. Київ, 1991. С. 11; Гелитович М. Святий Микола з житієм. Ікони XV–XVIII ст. Національного музею у Львові імені Андрія Шептицького. Львів, 2008. С. 18, 26, 34.

РЕЛИКВИИ СЯТИТЕЛЯ НИКОЛАЯ В КИЕВЕ

Одной из первых реликвий святителя, связанных с именем крестителей Руси, как упоминалось выше, была икона св. Николая, принесенная из Херсонеса и установленная в Десятинном мемориале. Учитывая, что в правление Македонской династии, к которой принадлежала супруга Владимира — Анна, культу архиепископа мирликийского уделялось особое внимание, императоры-соправители, благословляя свою сестру, безусловно, обеспечили ее самыми почитаемыми святынями. Древнерусский книжник лаконично и, вместе с тем, красноречиво, отмечает: «*И даста ему сестру свою и дары многы присласта к нему и мощи святыхъ даста ему: положъ и*»¹²¹⁹. Среди многочисленных святынь, привезенных порфирородной княгиней в Киев, должны были находиться благовонное миро и частицы мощей святителя мирликийского¹²²⁰, ведь Миры Ликийские, где почиталась гробница с мироточивыми мощами св. Николая, в этот период формально находились в ареале влияния византийской Церкви. Реликвии были положены в алтари и реликварии киевских первохрамов. По сообщению Никоновской летописи, в 1091 г. в Киев прибыл «от папы из Рима» грек Феодор, принесший с собою «много мощей святых»¹²²¹. Относительно личности и статуса самого Феодора мнения исследователей расходятся. Для нас в данном случае важно то, что с этим эпизодом также связывают принесение в Киев мощей святого Николая. Западные церковные источники сообщают, что епископ Феодор был прислан папой Урбаном II к великому князю Всеволоду с мощами святителя в связи с установлением праздника в Киеве¹²²². Святыня могла пополнить реликварии

¹²¹⁹ Память и похвала Иакова Мниха... С. 71.

¹²²⁰ Ср.: Шалина И. А. Реликвии... С. 424. С. 446. Прим. 32. Наш вывод об особом почитании святителя Николая в Киеве на начальном этапе русского христианства и поступлении его реликвий в составе сакрального приданого царевны Анны поддержан известным российским исследователем В. Сарабьяновым [Сарабьянов В. Д. Образ святителя Николая... С. 460. Прим. 30].

¹²²¹ ПСРЛ. Т. 9. 10... С. 116.

¹²²² Рамм Б. Я. Папство и Русь в X—XV веках. М.; Л., 1959. С. 10.

В XIX в. частицы мощей хранились в Успенском соборе Киево-Печерской лавры в ризе чудотворной иконы святителя [Указатель святынь и священных достопамятностей Киева, как в самом городе, так и в его окрестностях. Киев, 1871. С. 66; Захарченко М. М. Киев... С. 101; Лебединцев П. Киево-Печерская Лавра... С. 46], а также в Николаевской церкви Никольско-Больничного монастыря лавры [Святыни Киева... С. 47—48]. Происхождение этих реликвий неизвестно. Вряд ли они сохранялись с древнерусских времен. Но и получить мощи святителя в барийский период было практически невозможно. На это в свое время жаловался киевский паломник В. Григорович-Барский, посетивший г. Бари в 1724 г.: «*Пробовали мы попросить хоть малую частицу от мощей Угодника Божия, но ничего не получили, потому что римляне не имеют такого обычая, как греки, делить святые мощи и раздавать их или выставлять для každодневногo обозрения в открытой раке. Если же иногда и дарят частицу мощей, то только царскому лицу*» [Григорович-Барский Василь. Мандри... С. 53]. В этой связи показательно происхождение главной реликвии Военно-Морского Николаевского собора в Петербурге — частицы мощей святителя, хранившиеся в хрустальном медальоне вместе с реликвией св. мученика Александра (1 в.). Святыня была пожертвована императрицей Александрой Федоровной в 1847 г. Ее под-

первохрамов, включающих мощи и миро святителя. Кроме того, реликвии могли прибыть и позже в составе даров великому князю от венценосных родственников.

Анализируя текст Поучения на перенесение мощей святителя Николая, составленный киевским автором в конце XI в., И. Шляпкин отмечал, что произведение свидетельствует о существовании престола святителя в одной из городских церквей или о храме в его честь¹²²³. Мы вполне разделяем мнение И. Шалиной, считающей, что в тексте говорится о евхаристическом приношении на один из центральных киевских престолов, посвященных Николаю, в день его весенней памяти, а выражение «его трапеза» свидетельствует о *«раннем существовании в Киеве литургии святому и наличии под этим престолом частицы его мощей»*. Однако, поскольку в этот период византийском мире традиция разъятия тела святителя Николая и распространения его частиц почти неизвестна, исследовательница полагает, что в Византии и на Руси для освящения Никольских алтарей использовали чудотворное миро святителя¹²²⁴.

Реликвии Николая Мирликийского, вложенные в напрестольный крест или ковчег-мощевик, выступали в качестве объекта благочестивого поклонения во время торжественных многолюдных церемоний 9 мая, так же, как и чтимые образы святителя.

ЧУДЕСА СЯТИТЕЛЯ НИКОЛАЯ В КИЕВСКОЙ ЦЕРКОВНО-АГИОГРАФИЧЕСКОЙ И НАРОДНОЙ ИНТЕРПРЕТАЦИЯХ

Цикл чудес св. Николая, совершенных им в Киеве, включает три памятника, известных в агиографической традиции: чудо о детище, чудо о половчине и чудо о сухорукой жене.

Чудо о жене сухорукой сохранилось в нескольких редакциях и входит в состав агиографического цикла чудес святых страстотерпцев Бориса и Глеба. Хотя события разворачиваются в местечке Дорогобуже (город на границе Киевского и Волынского княжеств), не вызывает сомнения киевское происхождение памятника: о случившемся рассказывает героиня происхождения, пришедшая в Вышгород на богомолье к мощам Бориса и Глеба. В Чуде речь идет о некоей жене, которая вместо того, чтобы пойти в церковь в праздник св. Николая (о каком именно празднике идет речь, не указано), занималась хозяйственными делами. Внезапно во двор к ней явились на конях три мужа в белых ризах. Это были святитель Николай и князья-страстотерпцы Борис и Глеб. Женщина не узнала всадников и на их увещевания отправиться в цер-

линность удостоверяло свидетельство начальника римской сокровищницы [Вознесенский А., Гусев Ф. Житие и чудеса... С. 472].

¹²²³ Шляпкин И. Русское поучение... С. 3, 11.

¹²²⁴ Шалина И. А. Реликвии... С. 424, 446. Прим. 32.

ковь ответила отказом. Тогда святые мужи выбросили ее из дома, а сам дом разрушили. Три года ослушница тяжело болела: ее рука усохла, и только молитвы к св. Николаю и паломничество к мощам Бориса и Глеба помогли ей восстановить здоровье¹²²⁵.

Возможно, впервые именно в этом чуде св. Николай представлен не традиционно, а, как и благоверные князья, верхом на коне. Образ святого всадника восходит к архаическим верованиям, в которых коню отводится важнейшая роль — он является атрибутом высших божеств, наделенных грозной магической силой (напр., славянский Перун). Видимо, неслучайно в восточнославянском фольклоре св. Николай выступает как покровитель лошадей. Праздник «вешнего» Николы известен и под названием «лошадиный праздник», поскольку дни первого выгона лошадей на подножный корм совпадали с днем перенесения мощей чудотворца¹²²⁶. Поэтому можно полагать, что в чуде речь идет о празднике 9 мая. В позднейших северорусских преданиях Николай Чудотворец на коне принимает участие в защите городов во время вражеской осады.

Чудо о жене сухорукой характеризует святителя как сурового защитника церковных норм, ведь он почитается как «правило веры». Этот сюжет можно назвать «странствующим»: в несколько измененном виде он встречается в ряде украинских фольклорных произведений, например, «Чому на теплого Николая не можна робити»¹²²⁷. Иногда основной мотив приобретает прямо противоположный характер. Если в чуде о жене сухорукой отразились народные представления о св. Николае как о «*немилосердно-суровом карателе*» за непочитание его праздника¹²²⁸, то в некоторых фольклорных произведениях героиня наказана не за то, что работала в этот день, а за то, что бездельничала, отмечая праздники свв. Саввы, Варвары и Николая. Явившийся к виновнице на белом коне св. Георгий избил ее «кинчуком», приговаривая: «*Як бы ты не саввила, не варварила, да починку варганила, была бы у тебя рубашка*»¹²²⁹.

В Чуде о половчине речь идет о половце, который находился в неволе у некоего киевлянина. Хозяин отпустил пленного домой после его клятвы перед иконой св. Николая привезти за себя выкуп. Как и в Чуде о детище обращает на себя внимание желание автора отметить «*велику веру*» персонажей-киевлян в св. Николая¹²³⁰. Однако клятва половца оказалась ложной. На свободе

¹²²⁵ Бугославский С. А. Текстология Древней Руси. М., 2007. Т. 2: Древнерусские литературные произведения о Борисе и Глебе. Приложение 1. С. 203–204.

¹²²⁶ Колесникова В. Праздники Руси православной. М., 1998. С. 128.

¹²²⁷ Колядки і щедрівки... С. 162–163.

¹²²⁸ Грушевський М. Історія української літератури...1960... Т. IV. С. 547.

¹²²⁹ Дмитрюков. Еще замечания о праздниках и поверьях у Малороссиян // Маяк. СПб., 1844. Т. 13: Материалы. С. 51.

¹²³⁰ Чудо о некоем детище... С. 91; Чудо св. Николы с половчином // Леонид (Кавелин), архимандрит. Посмертные чудеса святителя Николая архиепископа Мир-Ликийского Чудотворца. Памятник древней русской письменности XI века. Труд Ефрема, епископа Переяславского (по пергаменной рукописи исхода XIV века). СПб., 1888. С. 47.

он забыл о своем обещании. Дважды являлся ему св. Николай с требованием сдержать слово, а в третий раз публично жестоко наказал его. Устрашенный гневом святителя, половчин прислал в Киев два табуна лошадей: один — своему хозяину, второй — для нужд церкви св. Николая¹²³¹.

Круг датировок текста ограничивается кон. XI — нач. XII в.¹²³². Памятник сохранился в списках XV—XVI вв. Топографическая локализация чуда остается невыясненной.

В российской иконографии чудо о половчине представлено с конца XIV в.¹²³³. Ему обычно отводится не больше двух клейм: новгородская икона конца XIV в. из церкви Бориса и Глеба в Плотниках и образ рубежа XV—XVI вв. из Неноксы (ГЭ)¹²³⁴.

С середины XVI в. цикл киевских чудес вошел в энциклопедический житийный свод Макарьевских Четых Миней. Тогда же по заказу Ивана IV Грозного создается Лицевой летописный свод — «Книга Царственная», — в котором житие св. Николая проиллюстрировано более чем 400 миниатюрами¹²³⁵. Из них около двух десятков воссоздают тему киевских чудес. Эти произведения стали литературными и иконографическими источниками ряда

¹²³¹ Чудо св. Николы с половчином... С. 47–54.

¹²³² *Филарет (Гумилевский), архиепископ Черниговский*. Обзор... С. 24; *Аничков Е. В.* Микола Угодник... С. 24; *Голубинский Е.* История русской церкви... 1901... Т. 1, ч. 1. С. 776; *Леонид (Кавелин), архимандрит*. Посмертные... С. VI–X; *Багрий А. В.* Киевский список... С. 273; *Петров Н.* Альбом... С. 19.

¹²³³ *Смирнова Э. С.* Живопись... С. 251–252; Псковская икона XIII–XVI веков / М. Алпатов, И. Родникова. Л., 1990. С. 314.

¹²³⁴ *Преображенский А. С.* Иконы святителя Николая Чудотворца в собрании Михаила Де Буара (Елизаветина) // *Добрый кормчий. Почитание святителя Николая в христианском мире* / сост. А. В. Бугаевский. М., 2011. С. 518. Прим. 123.

¹²³⁵ Обращает на себя исключительное внимание к культу Николая Мирликийского царя Ивана Грозного, чье поставление на великое княжение состоялось в день памяти святителя — 6 декабря 1553 г. Этот день, очевидно, был выбран самим государем, тогда еще князем московским. Он явился организатором целого ряда акций, направленных на прославление св. Николая. По повелению царя состоялось первое принесение Великорецкого образа святителя в Москву, ставшее, по сути, крестным ходом всей России. Для торжественной встречи святыни был написан тропарь, позже составлена служба. После взятия Казани (1552) был создан один из вариантов службы Рождеству св. Николая, в котором он именуется «царям окормитель» и воспевается как покровитель российских царей [*Черкасова С.* Русская гимнография... С. 357–359]. В 1555 г. Великорецкий образ был помещен в Успенский собор Кремля и установлен напротив митрополичьего места. В нововозведенном Покровском соборе (храм Василия Блаженного) образу был посвящен один из алтарей. В 1556 г. самодержец совершил паломничество в Коломну к иконе Николы Зарайского, культ которого в его правление становится государственным. Согласно преданию, по указанию царя в Москву в Новодевичий монастырь из Новгорода была перевезена древняя икона святителя (поясное изображение со святыми на полях, ныне находится в ГТГ). В Кремле была расписана и заново освящена церковь св. Николая Гостунского. Образ святителя запечатлен на особо чтимых государем, ему принадлежащих иконах. Более того, царь рассматривал святителя в качестве своего небесного покровителя, обращаясь к нему в молитвах [*Богданов А. П., Пентковский А. М.* Житие Николы в лицевом летописном своде // *Исследования по источниковедению истории СССР дооктябрьского периода*. М., 1985. С. 92–107]. Можно предположить, что св. Николай был тезоименитом самого царя.

житийных икон св. Николая с развернутой киевской тематикой. В первую очередь к ним следует отнести псковскую икону «Святой Николай с житием» второй половины XVI в. (Псковский историко-художественный музей)¹²³⁶ и уникальную икону из Тотемского краеведческого музея «Николай Зарайский с житием» конца XVI в., которая насчитывает, видимо, наибольшее количество житийных клейм — 84, а чудо о половчине представлено восемью сюжетами¹²³⁷. Этот ряд продолжают несколько памятников XVII в., в частности роспись ярославской церкви Николы Мокрого с семью соответствующими эпизодами¹²³⁸. Чудо о половчине в дальнейшем породило целый ряд фольклорных произведений об иконах святителя Николая как поручителях.

В фольклорном творчестве известны два чуда св. Николая, совершенные им в Киеве, которые условно можно назвать «Чудо с Арием» и «Чудо на ловах».

Популярная в народе тема св. Николая — ревнителя православия и борца с арианской ересью, нашла отражение в древних духовных стихах: «*Ты бо на соборе Ария побори*»¹²³⁹ и получила в Киеве свою фольклорную интерпретацию. Легенда объясняет соперничество между Николаем и Арием следующим. Печерская Богородица пригласила обоих святителей на освящение своего храма в лавре с таким условием: кто раньше прибудет, тот и освятит. В дороге Арий обезглавил лошадей Николая, но чудотворец воскресил их и прибыл на место первым. Пришлось Арию признать первенство Николая¹²⁴⁰.

Еще одна древняя легенда рассказывает о чуде, произошедшем в 1113 г. с новгородским князем Мстиславом Владимировичем, находившимся в это время в Киеве. Во время охоты («ловов») князь заблудился в дремучем лесу недалеко от Аскольдовой могилы. Была уже ночь, а он все не мог выбраться из леса. Вдруг местность озарилась ярким светом, и князь увидел икону святителя, стоящую на высоком пне (столбе) возле самой дороги, которую он напрасно искал. В ознаменование чудесного события Мстислав основал на этом месте храм в честь св. Николая и учредил при нем монастырь, получивший название Пустынно-Николаевского с престольным праздником 9 мая¹²⁴¹.

¹²³⁶ Бобров Ю. Г. Новые открытия псковской живописи XV–XVI вв. // ПКНО. 1985. М., 1987. С. 189–187.

¹²³⁷ Белов С. П. Литературные источники житийных клейм иконы «Никола Зарайский в житии» из Тотемского краеведческого музея // Литература и искусство в системе культуры / ред. Б. Пиотровский. М., 1988. С. 330–342.

¹²³⁸ Мясникова В. В. Иконографические и стилистические особенности житийных циклов святителя Николая в росписи ярославских храмов XVII века (церковь Николы Надеина и церковь Николы Мокрого) // Почитание святителя Николая Чудотворца и его отражение в фольклоре, письменности и искусстве. Материалы и исследования. М., 2007. С. 157–159.

¹²³⁹ Безсонов П. Калеки перехожие... С. 749.

¹²⁴⁰ Сумцов Н. Очерки... С. 403; Грушевський М. Історія української літератури... 1960... Т. IV. С. 545.

¹²⁴¹ Захарченко М. М. Киев... С. 156–157; Сементовский Н. Киев... С. 164; Титов Ф., протоиерей. Путеводитель... С. 109–110; Шероцкий К. В. Киев... С. 258–259.

Основной мотив легенды — чудесное появление иконы св. Николая на высоком пне и последующее возведение на этом месте церкви с положением в нее чудотворного образа прослеживается в дальнейшем во многих украинских сказаниях. Так, по преданию, Николаевская церковь древнего Успенского Святогорского монастыря (ныне Донецкая область) была возведена над меловым столбом, где некогда явилась чудотворная икона святителя¹²⁴². Николаевская церковь в селе Диканька на Полтавщине своим появлением также обязана чуду явления на пне иконы св. Николая¹²⁴³. В селе Блаженники на Волини «благодатная» икона св. Николая была найдена на вербе¹²⁴⁴.

Став духовным патроном Киева, а затем всей новообращенной русской земли, св. Николай занял исключительное место в религиозном сознании восточных славян. Спектр древнерусского почитания святителя, восходя к греческой традиции: «*Алчущим бо явился еси кормитель, в пучине морской сущим изрядный правитель, недугующим исцеление и всем всяк помощник показался еси*»¹²⁴⁵, приобрел свои смысловые оттенки, не имея аналогов «*ни у греков, ни у южных славян*»¹²⁴⁶. Укажем, в частности, на своеобразие (двухполюсность) восточнославянского почитания святителя: с одной стороны, искренняя любовь и благодарность к «скорому в помощи», с другой, трепет и страх перед «немилосердно-суровым карателем». Амбивалентность образа святителя вполне очевидна: доброта сочетается в нем с суровостью и даже жестокостью. Это является свидетельством того, что Киев наследовал обе традиции византийской культуры — гуманистическую и аскетическую¹²⁴⁷.

ХРАМЫ СЯТИТЕЛЯ НИКОЛАЯ В КИЕВЕ

Специфика Киева как центра восточнославянского мира, «Иерусалима земли русской» состояла в насыщенности его пространства топосами святости, среди которых поражает количество церквей св. Николая и прославленных икон, ему посвященных, — символов всеприсутствия святителя на киевской земле.

Приводим, согласно историческим источникам и преданиям, перечень киевских церквей святителя Николая.

¹²⁴² Сумцов Н. Очерки... С. 404; Вознесенский А., Гусев Ф. Житие... С. 406–411; Дятлов В. Монастыри... С. 46–49.

¹²⁴³ Воропаев В. А. Под защитой угодника Божия. Диканьский образ святителя Николая Чудотворца и его значение в жизни Гоголя // Правило веры и образ кротости... Образ свт. Николая, архиепископа Мирликийского, в византийской и славянской агиографии, гимнографии и иконографии / ред. А. Бугаевский. М., 2004. С. 264.

¹²⁴⁴ Рожко В. Чудотворні ікони Волині і Полісся. Луцьк, 2002. С. 521.

¹²⁴⁵ Акафист святителю Николаю // Новые чудеса святителя Николая, Мирликийского Чудотворца с акафистом и молитвою. Киев, 1997. С. 67.

¹²⁴⁶ Сперанский М. Н. Международный... С. 196.

¹²⁴⁷ Александров О. Література Київської Русі... С. 170–174.

— Церковь св. Николая на Аскольдовой могиле в Угорском урочище, существовавшая с IX в. В XI в. при ней функционировали мужской монастырь с пещерами и Николаевский женский монастырь, в котором, по некоторым предположениям, приняла монашество мать преподобного Феодосия Печерского. В 1113 г. женская община была переведена ближе к Киево-Печерскому монастырю¹²⁴⁸. В 1810 г. архитектором А. Меленским на Аскольдовой могиле сооружена каменная церковь-ротонда св. Николая¹²⁴⁹, сохранившаяся до наших дней.

— Церковь св. Николы Набережного на Подоле. По легенде, деревянная церковь построена в конце XI в. напротив того места Днепра, где утонул и был чудесно спасен святителем ребенок¹²⁵⁰. Упоминается впервые в документах в 1543 г. Каменный храм поставлен в 1705 г.¹²⁵¹ В 1772–1782 гг. на его месте по проекту И. Григоровича-Барского возводится новая каменная церковь. Она была заново обустроена после опустошительного пожара 1811 г.¹²⁵² Храм сохранился.

— Церковь св. Николая Пустынно-Слупского монастыря. Первоначальное строение возведено князем Мстиславом Владимировичем ок. 1113 г. в ознаменование чуда, которое случилось с ним «на ловах» вблизи Угорского урочища. Позже сюда с Аскольдовой могилы был переведен мужской монастырь, получивший название Пустынно-Николаевского¹²⁵³. Впервые упоминается в «*послесловии Евангелия 1411 года, писанного в этой же обители и донныне хранящегося в ней*»¹²⁵⁴. В память о столбе, на котором некогда князю Мстиславу явилась икона св. Николая, деревянная монастырская церковь имела столпообразную форму, что дало повод называть этот монастырь «Столповым» или «Слупским». В 1713–1715 гг. на ее месте генерал-губернатором князем Д. Голицыным была возведена каменная церковь¹²⁵⁵. Храм был разрушен в 1930-е гг.

— Церковь св. Николая Доброго на Подоле. Документальные упоминания о ней относятся к 1577 г.¹²⁵⁶, но, согласно киевскому преданию, храм существовал «еще до нашествия татар»¹²⁵⁷. Традиционно ему адресовалось чудо с

¹²⁴⁸ Крайня О. Києво-Печерський Вознесенський дівочий монастир // МЧ. 2000 Київ, 2001. С. 177.

¹²⁴⁹ Захарченко М. М. Киев... С. 152; Берлинський М. Ф. Історія... С. 172; Геврик Тит. Втрачені архітектурні пам'ятки Києва. Нью-Йорк; Київ, 1991.

¹²⁵⁰ Захарченко М. М. Киев... С. 261; Сементовский Н. Киев... С. 278; Берлинський М. Ф. Історія... С. 253.

¹²⁵¹ Закревский Н. Описание Киева... С. 576.

¹²⁵² Захарченко М. М. Киев... С. 260–261; Толочко Л. І., Дегтярьов М. Г. Подільські храми Києва. Київ, 2003. С. 110–122.

¹²⁵³ Захарченко М. М. Киев... С. 156; Сементовский Н. Киев... С. 164; Берлинський М. Ф. Історія... С. 172.

¹²⁵⁴ Закревский Н. Описание Киева... С. 745.

¹²⁵⁵ Закревский Н. Описание Киева... С. 583; Захарченко М. М. Киев... С. 156–157; Титов Ф., протоиерей. Путеводитель... С. 109–110.

¹²⁵⁶ Берлинський М. Ф. Історія... С. 177. Прим. 110.

¹²⁵⁷ Закревский Н. Описание Киева... С. 572.

половчином. В одной из рукописей XVII в. говорится, что киевлянин привел пленного половчина к «церкви, которая до сего часу стоит на потоке под горою в Киеве». Предположительно, под «потоком» подразумевался ручей, протекавший под Андреевской горой до Самсоновского фонтана, то есть как раз возле церкви Николая Доброго, «отчего и улица называлась Доброникольским потоком». Н. Петров полагал, что привязка чуда к Доброниколаевской церкви появилась только в XIX в.¹²⁵⁸ Древняя деревянная церковь, очевидно, сгорела в 1124 г., когда, по сообщению летописи, «погорело Подоліе все и сама гора». На этом месте в 1682 г. на средства гетмана Войска Запорожского Матвея Кушки (Самійло Кішка) возведена церковь св. Николая. По другой версии, название ее объясняется тем, что при церкви функционировали «шпиталь» и богадельня. Каменная церковь была построена здесь в начале XIX в.¹²⁵⁹. Разрушена в 1936 г. Сохранилась колокольня — сооружение XVIII в.

— Церковь св. Николая Иорданского у подножия Лысой горы на северо-западной околице древнего Киева. Название храма легенда объясняет следующим образом. Киевский паломник, находясь в Святой земле, случайно уронил в р. Иордан серебряный ковшик. Возвратившись домой, он посетил храм св. Николая у Лысой горы и, собираясь выпить воды, зачерпнул ее ведром из монастырского колодца. В ведре с водой оказался и оброненный в Иордан ковш¹²⁶⁰. Произошедшее чудо было воспринято как свидетельство того, что воды священной реки Иордана подземными потоками проникают в Киев. Это древнее сказание иллюстрирует характерное для массового религиозного сознания представление о Киеве в как о «Новом Иерусалиме», «Иерусалиме земли русской». С Иорданской Николаевской церковью Н. Петров соотносил чудо о половчине¹²⁶¹. Современные археологические исследования показывают, что во второй половине XI в. у Лысой горы действительно существовал каменный монастырский храм. Видимо, он был возведен в княжение Ярослава Владимировича в 1072 г. в связи с рождением его сына Святослава-Николая. Позднее при нем был основан женский монастырь, в котором, по одной из версий, и приняла монашество мать Феодосия Печерского¹²⁶². В 1650 г. при храме учрежден Иорданский Николаевский женский монастырь, упраздненный в 1808 г., а в 1821 г. церковь сгорела¹²⁶³.

— Церковь св. Николая в Никольско-Больничном монастыре Киево-Печерской лавры. По преданию, Больничный монастырь основан в начале

¹²⁵⁸ Петров Н. И. Историко-топографические... С. 37–38.

¹²⁵⁹ Захарченко М. М. Киев... С. 257; Георгиевский А. Историко-археологический очерк, писанный на Евгение-Румянцевскую премию, о Киево-Подольской церкви Николая Доброго. Киев, 1892; Толочко Л. І., Дегтярьов М. Г. Подільські храми... С. 69–85.

¹²⁶⁰ Захарченко М. М. Киев... С. 271.

¹²⁶¹ Петров Н. И. Киев.... С. 174; Петров Н. И. Историко-топографические.... С. 37.

¹²⁶² Козюба В., Попельницька О. Миколаївський Йорданський монастир у Києві // СЧ. 2004. № 2. С. 158–160.

¹²⁶³ Петров Н. И. Историко-топографические.... С. 37.

ХІІ в. черниговским князем Святославом Давидовичем (в монашестве Никола Святоша). Упоминается в документах под 1462 г. Каменная Николаевская церковь построена в XVIII в.¹²⁶⁴. Храм сохранился.

— Церковь св. Николая Пустынно-Николаевского монастыря на правом берегу реки Десны под Киевом, возведенная, согласно легенде, в XI в.

По одной из версий Чуда о детище, относящейся, возможно, к XVII в., паломники, возвращаясь из Вышгорода, заехали в Николаевскую пустынь, расположенную в 20 верстах от Киева на правом берегу Десны, недалеко от ее впадения в Днепр. Здесь они «усердно и горячо молились святителю Николаю», после чего отправились в Киев¹²⁶⁵. Николаевская пустынь основана в XVII в. Феодосием Углицким или Черниговским († 1696) в бытность его игуменом Выдубицкого монастыря, но, видимо, не на пустом месте. По местному преданию, образ св. Николая, позже получивший именование Пустынного по названию монастыря, привезла из Византии княгиня Ольга и поместила его в церкви принадлежащего ей селения Ольжичи, где в XI в. был основан монастырь¹²⁶⁶. Народная молва упорно связывала чудо спасения младенца с молитвой родителей перед чудотворным образом Николая Пустынного. Сюжет обретения младенца был изображен на дверях храма. Последняя каменная церковь возведена в 1870 г.¹²⁶⁷. Не сохранилась.

— Церковь св. Николая в Киевском замке (гора Уздыхальница). Известна по документам 1543 г. Замок разрушен в XVII в.¹²⁶⁸. Церковь не сохранилась.

— Церковь св. Николая, возведенная митрополитом Петром Могилой в 1635 г. на руинах Десятинной церкви и известная в народе под названием Николая Десятинного (см. выше).

— Соборная каменная церковь св. Николая вблизи лавры, построенная в 1690–1695 гг. гетманом Иваном Мазепой. При ней основан Николаевский мужской монастырь, получивший название «Большой Николай», в отличие от «Малого (Слупского) Николая». Позднее монастырь был упразднен, а «Большой Николай» именовался Никольским Военным собором (Военно-Николаевский собор)¹²⁶⁹. Разрушен в 1930 гг.

— Церковь Николы Притиски на Подоле. Легенда повествует, что однажды в церковь забрался вор, и когда он с награбленным имуществом пытался выбраться наружу, упала храмовая икона святителя, «притиснув» злодея насмерть, отчего и церковь получила название Николы Притиски¹²⁷⁰. По другой

¹²⁶⁴ Закревский Н. Описание Киева... С. 681; Лебединцев П. Киево-Печерская лавра... С. 72; Титов Ф., протоиерей. Путеводитель... С. 53.

¹²⁶⁵ Картины церковной жизни Черниговской епархии из IX-вековой ее истории. Киев, 1911. С. 36.

¹²⁶⁶ Макаров А. Малая энциклопедия киевской старины. Киев, 2002. С. 145–146.

¹²⁶⁷ Богуславский С. Иллюстрированный путеводитель по г. Киеву и его окрестностям. Киев, 1906. С. 130; Картины... С. 36.

¹²⁶⁸ Закревский Н. Описание Киева... С. 362.

¹²⁶⁹ Захарченко М. М. Киев... С. 154–155; Титов Ф., протоиерей. Путеводитель... С. 53.

¹²⁷⁰ Захарченко М. М. Киев... С. 267, 287; Титов Ф., протоиерей. Путеводитель... С. 167.

версии, вор был притиснут сводом окна, упавшим на него¹²⁷¹. К этой киевской легенде восходит и другая, записанная в XIX в. на Нежинщине, в которой рассказывается, как св. Николай «притиснул» дверями вора, укравшего у бедной девушки мешочек с золотом, подаренный ей святителем¹²⁷². В этом контексте можно вспомнить и о чуде, произошедшем в Успенском соборе Киево-Печерской лавры в 1862 г. Здесь почиталась чудотворная икона святителя с частицей его мощей, облаченная в драгоценную ризу, венец которой украшали семнадцать рубинов и два изумруда¹²⁷³. Когда *«один несчастный отважился было похитить этот венец, то странным образом был разоблачен публично»*¹²⁷⁴.

Деревянная церковь Николы Притиски известна с середины XVI в. Позже ее заменил каменный храм, годом возведения которого традиционно называют 1631. Последними исследованиями установлено, что каменная церковь поставлена на рубеже XVII–XVIII вв.¹²⁷⁵.

— Церковь св. Николая в Межигорском Спасском монастыре под Киевом, отчего и монастырь получил наименование Николаевского. Деревянная церковь известна с XV в., каменная — с XVI в. Храм сгорел во время пожара в конце XVIII в.¹²⁷⁶.

По разновременным данным престольный праздник николаевских церквей Киева приходился именно на 9 мая, т. е. на день Перенесения мощей святителя в Бари, в чем сказалась устойчивость церковной традиции, восходящей к древнерусским временам. По свидетельству «служилого иноземца», генерал-аншефа царской армии шотландца Патрикия Гордона (1635–1699), жившего в Киеве в 1684–1685 гг., праздник отмечался в течение двух дней 8–9 мая. Так, 8 мая *«был праздник в Иорданском монастыре, куда отправился и боярин»* (киевский воевода. — Н. В.), а 9 мая главное торжественное богослужение совершалось в Пустынно-Никольском монастыре, где наблюдалось «большое стечение народа», и боярин обязан был *«присутствовать при процессии в полной форме»*¹²⁷⁷. Под «процессией» надо понимать праздничный крестный ход.

ЧТИМЫЕ ИКОНЫ СЯТИТЕЛЯ НИКОЛАЯ В КИЕВЕ

Сохраняем терминологию, используемую в материалах конца XIX в.: «особо чтимая», «древняя чудотворная» и др.

¹²⁷¹ Закревский Н. Описание Киева... С. 581; Максимович И. Паломник киевский. Киев, 1871. С. 138.

¹²⁷² Назаревский А. Из истории... С. 75–77.

¹²⁷³ Лебединцев П. Киево-Печерская лавра... С. 46.

¹²⁷⁴ Указатель святынь... С. 66.

¹²⁷⁵ Толочко Л. И., Дегтярьов М. Г. Подільські храми... С. 56–57.

¹²⁷⁶ Сементовский Н. Киев... С. 293; Титов Ф., протоиерей. Путеводитель... С. 167.

¹²⁷⁷ Киев в 1684–1685 годах по описанию служилого иноземца Патрикия Гордона. Киев, 1875. С. 7, 28.

— Чудотворная икона святителя в Десятинной церкви, по преданию, привезенная князем Владимиром из Корсуни (см. выше).

— Чудотворная икона Николая Мокрого в Софийском соборе.

— Список образа Николая Мокрого, почитавшийся как чудотворный, на который в 1840 г. была перенесена серебряная риза¹²⁷⁸. Местонахождение иконы не указано. Предположительно она находилась на территории Софийского монастыря в церкви Рождества Христова.

— Чтимая икона святителя с частицами его мощей, вложенных в украшенную рубинами и изумрудами ризу, в Успенском соборе Киево-Печерской лавры¹²⁷⁹. Эта риза разделила участь многочисленных ценностей Киево-Печерской лавры, представлявших собой замечательные произведения искусства: она была изъята в «фонд помощи голодающим», в соответствии с декретом ВЦИК от 2 января 1922 г.¹²⁸⁰

— Чтимая икона святителя из «древнего Николаевского монастыря на Аскольдовой могиле», хранившаяся в соборной церкви Николаевского Пустынно-Слуцкого монастыря «на правой стороне, подле алтаря»¹²⁸¹. По преданию, она перенесена сюда из церкви на Аскольдовой могиле, где была местным образом¹²⁸².

— Древняя чудотворная икона св. Николая «со столба», некогда явившаяся князю Мстиславу «на ловах». Почиталась в соборной церкви Николаевского Пустынно-Слуцкого монастыря справа от южных врат¹²⁸³.

— Древний образ святителя на металлической доске, вмонтированный в «лицевую стену» соборной церкви Николаевского Пустынно-Слуцкого монастыря¹²⁸⁴.

— Древний чудотворный образ святителя в соборной церкви Николаевского Пустынно-Слуцкого монастыря над царскими воротами¹²⁸⁵. По мнению К. Шероцкого, среди икон монастыря эта была наиболее древней¹²⁸⁶.

В 1934 г. Николаевский Пустынно-Слуцкий монастырь был закрыт, а иконы переданы во Всеукраинский музейный городок, находившийся на территории лавры. Приведем данные, собранные и опубликованные Г. Полюшко, главным хранителем Национального Киево-Печерского истори-

¹²⁷⁸ Лебединцев П. Описание Киево-Софийского кафедрального собора. Киев, 1882. С. 19.

¹²⁷⁹ Указатель святынь... С. 66–67; Лебединцев П. Киево-Печерская лавра... С. 46; Богуславский С. Иллюстрированный путеводитель... С. 86.

¹²⁸⁰ ЦДІАУК. Фонд 128. Оп. 23. Общ. Д. 525. Л. 31; Оп. 2. Общ. Д. 524. Л. 3.

¹²⁸¹ Указатель святынь... С. 145; Петров Н. Киев... С. 83; Вознесенский А., Гусев Ф. Житие... С. 233.

¹²⁸² Вознесенский А., Гусев Ф. Житие... С. 234.

¹²⁸³ Петров Н. Киев... С. 83; Шероцкий К. В. Киев: путеводитель. Киев, 1917. С. 260. Фото-снимок см.: Вознесенский А., Гусев Ф. Житие... С. 233.

¹²⁸⁴ Титов Ф., протоиерей. Путеводитель... С. 111.

¹²⁸⁵ Указатель святынь... С. 145; Захарченко М. М. Киев... С. 156; Вознесенский А., Гусев Ф. Житие... С. 233; Шероцкий К. В. Киев... С. 260. Титов Ф., протоиерей. Путеводитель... С. 167.

¹²⁸⁶ Шероцкий К. В. Киев... С. 260.

ко-культурного заповідника. В інвентарних книгах музейного городка сохранились записи о трех іконах св. Ніколая, належавших раніше Пустинно-Слупському монастирю. Перша з них описана під № 39513: «*Ікона Миколи, до колін. Святий в малиновій фелоні з квітами та білому в хрестах омофорі; одною рукою благословляє, в другій — розкрите Євангеліє. <...> Німб рельєфний в церовашних кружочках, по боках німб Іс. Хр. та Б. М. <...> Дошка з великими тріщинами повздовж. Темпера. Розміри: 1 м 42 х 1 м 24,5 см*». Нині образ зберігається в НХМУ.

Вторая ікона числиться під № 39514: «*Ікона Миколи. Поясний в темній з блакитним відтінком фелоні та зеленкуватому з хрестом омофорі; однією рукою благословляє, другою в омофорі тримає Євангеліє з мальованим хрестом і кольоровими камінцями. Тло золотисте без напису. Малювання забруднено, поруйноване і взагалі дефектне. <...> Дошка з виїмкою, в кількох місцях є великі тріщини, без шпуг. <...> Темпера. 0,928 х 0,588. Товща дошки в середньому 0,22. XII ст. ?*». **Ил. 34.** В 1920-е гг. ікона була реставрована. В 1937 г. образ експонувался в Антирелігійному музеї Всеукраїнського музейного городка. Дальніша судба пам'ятника не прослідковується.

Третья ікона під № 39516 описана коротко: «*Ікона Миколи, поясний, в малиновій і синій омофорі, в колах Іс. і Б. М., на полі Анна. Дошка, темпера. Малювання облітає. 28,2 х 23,8 см*»¹²⁸⁷.

— Древня чиняма храмова ікона в церкві Ніколи Набережного на Подолі¹²⁸⁸. Во время пожара 1811 г. храмова ікона була спасена і пізніше розміщена в окремому киоті в окремій церкві¹²⁸⁹. В 1970-х гг. проведені дослідження, по результатам яких пам'ятник датується початком XVII в.¹²⁹⁰. «*Вишуканий силует постаті Миколи, ритмічність ліній, ефектне і вдале сполучення сяючої позолоти, білого, блакитного, червоного, чорного кольорів, декоративність ікони несуть ознаки народного українського малярства*»¹²⁹¹. Після реставрації ікона знову заняла місце храмового образу в іконостасі церкви Ніколая Набережного.

— Чудотворний храмовий образ святителя в церкві Ніколи Притиски на Подолі¹²⁹².

— Древній чинимий образ св. Ніколая в монастирі св. Катерини на Подолі¹²⁹³.

¹²⁸⁷ Полюшко Г. В. Стародавні київські ікони Миколи Мокрого і Миколи Пустинського: пошук утрачених раритетів // Культурологічна думка. 2016. № 10. С. 185–187.

¹²⁸⁸ Петров Н. Київ... С. 161; Титов Ф., протоіерей. Путеводитель... С. 167.

¹²⁸⁹ Закревський Н. Описання Києва... С. 577.

¹²⁹⁰ Толочко Л. І., Дегтярьов М. Г. Подільські храми... С. 120.

¹²⁹¹ Пляшко Л. Ікона з київського Подолу // Україна: Наука і культура. Київ, 1989. Вип. 23. С. 495.

¹²⁹² Максимович І. Паломник... 1871. С. 138; Петров Н. Київ... С. 162; Титов Ф., протоіерей. Путеводитель... С. 167.

¹²⁹³ Святини і древності великого града Києва. СПб., 1882. С. 48; Захарченко М. М. Київ... С. 258.

— Чтимая икона святителя в Никольско-Больничном монастыре Киево-Печерской лавры¹²⁹⁴. Икона была списком софийского образа Николы Мокрого, выполненным в XVIII в. «в равную чудотворному мере». Она находилась в киоте, на пьедестале которого было написано маслом чудо, совершившееся некогда в Софийском соборе. Образ был покрыт серебряной вызолоченной ризой¹²⁹⁵.

— Древний чудотворный образ св. Николая в соборной церкви Братского монастыря на Подоле¹²⁹⁶. Краеведы конца XIX в. датировали икону рубежом XVI—XVII вв.¹²⁹⁷.

— Древний чтимый образ святителя Николая, прославившийся чудотворениями, именуемый Добрым в Доброниколаевской церкви на Подоле¹²⁹⁸. После разрушения храма в 1936 г. образ хранился в семье священника А. Глаголева. Некоторое время он находился в Покровской церкви на Подоле, а после ее закрытия — вновь в семье Глаголевых. С 1988 г. образ почитается в Аннозачатиевской церкви Киево-Печерской лавры¹²⁹⁹, датируется XVIII в.

— Древний образ Николая Чудотворца, покрытый серебряной ризой, в церкви Рождества Христова на Подоле¹³⁰⁰.

— Чудотворная икона св. Николая Пустынного в Пустынно-Николаевском монастыре на Десне, вблизи Киева, перед которой, по преданию, молились родители утонувшего и спасенного святителем Николаем младенца¹³⁰¹.

Среди перечисленных святых к началу XX в. едва ли сохранялись древние подлинники. Сам факт такого обильного количества храмов и икон св. Николая, относимых традицией к «древним» временам, является красноречивым свидетельством высочайшего почитания святителя в Киеве на протяжении столетий.

КИЕВСКИЕ ИСТОКИ ОБЩЕГОСУДАРСТВЕННОГО КУЛЬТА НИКОЛАЯ ЗАРАЙСКОГО

Образ Николая Зарайского относится к числу чудотворных икон домонгольского периода¹³⁰². Культ Николая Зарайского, отраженный в широко известных литературных и иконописных памятниках, является одним из

¹²⁹⁴ Титов Ф., протоиерей. Путеводитель... С. 54.

¹²⁹⁵ ЦДІАУК. Фонд 128. Оп. 2. Общ. Д. 207. Л. 8; Общ. Д. 434. Л. 96.

¹²⁹⁶ Титов Ф., протоиерей. Путеводитель... С. 162.

¹²⁹⁷ Георгиевский А. Историко-археологический... С. 17—18, 21, 68; Вознесенский А., Гусев Ф. Житие... С. 255.

¹²⁹⁸ Титов Ф., протоиерей. Путеводитель... С. 167.

¹²⁹⁹ Святые Киево-Печерской лавры. Киев: Типография Киево-Печерской лавры, 2014. С. 50—51.

¹³⁰⁰ Захарченко М. М. Киев... С. 264.

¹³⁰¹ Богуславский С. Иллюстрированный путеводитель... С. 130; Картины... С. 36.

¹³⁰² Голубинский Е. Е История русской церкви... 1904... С. 416; Петров Н. И. Альбом... С. 19.

наиболее популярных в восточнославянской культуре. Повесть о Николае Зарайском — цикл рязанских сказаний о событиях ордынского нашествия, включающий в себя: «Повесть о перенесении иконы Николая Зарайского из Корсуни в 1224–1225 гг.», «Повесть о разорении Рязани Батыем», «Похвалу роду рязанских князей», родословную иереев — служителей иконы, и два «коломенских чуда», произошедших уже в XVI в.

Действие «Повести о перенесении иконы» начинается в легендарной Корсуни, где в храме, находящемся на главной площади города недалеко от церкви св. апостола Иакова, в которой (согласно повести) принял крещение князь Владимир, стоял чудотворный образ Николая Корсунского. А за алтарем расположенной рядом церкви св. Николая проходил свадебный пир в честь женитьбы князя Владимира на принцессе Анне¹³⁰³. Святитель Николай трижды являлся во сне служителю иконы иерею Евстафию, высказывая желание отправиться в Рязанскую землю. После страшных видений Евстафий с женой сопровождают икону в Новгород, где живут некоторое время, а затем — в Рязань. В рязанской земле князь Федор, пораженный пророчествами о своей дальнейшей трагической судьбе, поставил образ в специально построенной церкви. Пророчества исполнились — князь погиб от рук ордынцев, а его супруга, спасаясь, «сама себя зарази» — разбилась, выбросившись с сыном из высокого терема. В память об этом событии город стал называться Заразск (ныне Зарайск), а икона — Николаем Зарайским (Заразским). Образ, почитавшийся как древний, был перенесен в 1522 г. в Коломну, затем утрачен.

Относительно места и времени возникновения культа Николая Зарайского ведется длительная дискуссия. По одной из версий, повесть о перенесении иконы из Корсуни написана в XIII в., а другие тексты создавались в следующие два столетия, дополняясь описанием чудес и порождая различные редакции¹³⁰⁴. Б. Клосс и А. Поппэ полагают, что повествование появилось в XVI в., и высказывают сомнение в том, что икона была перенесена именно из Корсуни¹³⁰⁵. По мнению А. Поппэ, наиболее ранней частью цикла является рассказ о перенесении иконы в Коломну в начале XVI в., когда ее культ был хорошо известен на Рязанщине, но легенды о корсунском происхождении иконы там еще не знали. Необходимость в построении корсунской генеалогии возникла в связи с превращением реликвии в государственную российскую святыню в середине XVI в., поскольку эта версия хорошо вписывалась в общую идейно-политическую программу, направленную на введение истории Московского государства во всемирную историю¹³⁰⁶.

¹³⁰³ Приход чудотворного Николина образа... С. 11.

¹³⁰⁴ Лихачев Д. С. Повести о Николае Зарайском // СКК. Л., 1987. С. 332–336; Мильков В. В. Осмысление истории в Древней Руси. СПб., 2000. С. 80–82.

¹³⁰⁵ Poppe A. On the so-called Chersonian Antiquities // Medieval Russian culture / Ed. by H. Birnbaum, M. Flier; California Slavic Studies. Berkeley; Los Angeles; London, 1984. P. 80–84; Клосс Б. М. Избранные труды. М., 1998. Т. 2: Очерки по истории русской агиографии XIV–XVI вв. С. 455, 463. Прим. 122.

¹³⁰⁶ Poppe A. On the so-called Chersonian Antiquities... P. 78–80, 100–104.

Возвышение Москвы как общерусского центра сопровождалось перевозом в столицу древнерусских святынь. Перенос из Новгорода древнейших икон, в первую очередь св. Николая (Дворищенского), «придал историческую глубину московским святыням», связав их через Новгород с традицией древнего Киева¹³⁰⁷.

Известно, что в Древней Руси «корсунскими» первоначально называли иконы и другие предметы церковного обихода, которые были вывезены князем Владимиром из Корсуни в Киев и помещены им в Десятинную церковь. Со временем часть святынь могла быть перенесена в другие русские города. Духовенство Десятинного храма было естественно заинтересовано в пропаганде и культивировании реликвий, выполненных корсунскими (греческими) мастерами и служивших в качестве образцов. Термин «корсунский» становится синонимом понятий «замечательный», «превосходный», «редкий», «искусный»¹³⁰⁸. Вполне вероятно, что корсунские изделия постепенно заменялись списками местного происхождения, сохранявшими название прежних, а наименование икон корсунскими означало «*утверждение православной иконографической традиции*»¹³⁰⁹. Позже термин начали применять к иконам, выполненным по образцу корсунских (греческих)¹³¹⁰. В XIII в. и позднее корсунскими обычно называли памятники, «*имеющие отношение к киевской художественной культуре*»¹³¹¹.

В современной научной литературе преобладает мнение, что «зарайская» иконография сложилась задолго до появления самого культа и много раньше литературного сказания. Не исключено, что первоначально она восходила к корсунскому (греческому) образу святителя, впоследствии прославившемуся чудесами в Зарайске. Таким образом, не культ Николая Зарайского вызвал распространение этого иконографического типа, а, наоборот, распространение данного иконографического извода обусловило появление национального культа иконы¹³¹².

Выводы А. Поппэ, считающего, что реликвия «*не имела никакого херсонесского происхождения*»¹³¹³, совпадают с наблюдениями Н. Петрова, который в конце XIX в. одним из первых исследовал культ Николая Зарайского

¹³⁰⁷ Смирнова Э. С. Культ икон... С. 39; Смирнова Э. Изображение чуда... С. 143.

¹³⁰⁸ Сперанский М. Н. «Корсунское» чудо Козмы и Дамиана // ИОРЯС. Л., 1928. Т. 1. С. 387.

¹³⁰⁹ Poppe A. On the so-called Chersonian Antiquities ... P. 100.

¹³¹⁰ Макарий (Миролюбов), архимандрит. Археологическое описание церковных древностей в Новгороде и его окрестностях: в 2 ч. М., 1860. Ч. 2. С. 6; Петров Н. И. Сказание о перенесении... С. 223; Poppe A. On the so-called Chersonian Antiquities ... P. 100; Мединцева А. А. Оклады «корсунских» икон из Новгорода // СА. М., 1988. № 4. С. 67.

¹³¹¹ Антонова В. И. Московская икона начала XIV в. из Киева и «Повесть о Николе Зарайском» // ТОДРЛ. 1957. Т. 13. С. 379.

¹³¹² Poppe A. On the so-called Chersonian Antiquities... P. 80–84; Смирнова Э. С. Иконы Северо-Восточной Руси. Ростов, Владимир, Кострома, Муром, Рязань, Москва, Вологодский край, Двина. Середина XIII–середина XIV века. М., 2004. С. 299–300; Шалина И. Типология... С. 557–559.

¹³¹³ Poppe A. On the so-called Chersonian Antiquities ... P. 80–84.

и выдвинул версию о киевском происхождении иконописного образа. При этом он ссылаясь на найденный вблизи Киева «древний», т. е. домонгольского периода, медный образок святителя аналогичной иконографии с семью житийными клеймами, среди которых — сцена перенесения мощей святителя¹³¹⁴. Очевидно, образок был изготовлен после установления в Киеве праздника в честь перенесения мощей и, по определению Н. Петрова, «представлял собой воспроизведение какого-то киевского чтимого образа»¹³¹⁵. Мы солидарны с мнением ученого, полагавшего, что изначально оригинал находился в Десятинной церкви, откуда был перенесен во время разорения Киева в 1169 г. Мстиславом Андреевичем в северорусские земли или в 1203 г. Рюриком Ростиславичем в смоленские¹³¹⁶. Поскольку к XIII веку названия «киевский» и «корсунский» относительно произведений искусства стали синонимами, Н. Петров отмечал, что именование образа Николая Зарайского корсунским «дало повод автору сказания понимать это название в буквальном географическом смысле», то есть топографически привязать икону к Корсуну¹³¹⁷.

Гипотеза Н. Петрова относительно киевского происхождения образа нашла подтверждение в позднейших исследованиях. Высказано предположение, что решение о переносе столь чтимой в Херсонесе иконы принадлежало митрополиту Кириллу, совершившему в 1224 г. путешествие из Причерноморья в Киев, которое и было связано с перенесением образа¹³¹⁸. В. Антонова, тщательно изучившая историю одной из древнейших сохранившихся житийных икон Николая Зарайского (Никола из Киевца, ГТГ), установила, что данный иконографический тип восходит к древней чудотворной иконе, перенесенной из Киева в числе киевских реликвий. Образ датирован XIV в.¹³¹⁹ **Ил. 35.** Иконографический архетип был доставлен в Москву в начале XIV в. переселенцами из Киева и размещен в церкви св. Николая в «Киевце» — поселении киевлян в урочище реки Москва. Основано оно было киевским боярином Родионом Несторовичем, который в 1304 г. со своим родом перебрался в Москву. Здесь киевлянами была возведена церковь во имя св. Николы с храмовой житийной иконой святителя, привезенной из Киева — образом Николая Зарайского¹³²⁰. По преданию, отец боярина Родиона Нестор имел второе христианское имя — Николай (!). После упразднения церкви Николы в Киевце в 1772 г. икона была передана в церковь Успения на Остоженке. По мнению В. Антоновой, «Никола из Киевца, безусловно, выделяется по своему художественному уровню» и свя-

¹³¹⁴ Петров Н. И. Альбом... С. 19. Леопардов Н., Чернев Н. Сборник... Табл. III. № 6. С. 11.

¹³¹⁵ Петров Н. И. Сказание... С. 223–224.

¹³¹⁶ Петров Н. И. Историко-топографические... С. 119.

¹³¹⁷ Петров Н. И. Историко-топографические... С. 223.

¹³¹⁸ См.: Этингер О. Е. Византийские иконы... С. 211.

¹³¹⁹ Антонова В. И. Московская икона...; Логвин Г., Милеева Л., Свенцицька В. Український середньовічний живопис. Київ, 1976. Табл. 16.

¹³²⁰ Антонова В. И. Московская икона... С. 376;

зан с поздней киевской школой, как по стилю, так и по легенде, рассказывающей о его происхождении¹³²¹. Памятник представляет св. Николая с житийными сценами в 14 клеймах, среди которых — перенесение мошей и чудо с киевским детищем. В среднике — величественная ростовая фигура благословляющего святителя в позе оранта с широко распростертыми руками в ниспадающей белой фелони, левой рукой поддерживающего Евангелие.

Монументальное ростовое изображение архиерея (но не св. Николая) в позе служащего святителя с широко разведенными руками, символически выражающее наивысший момент литургии: проповедь вероучения и исповедание веры Христовой, известно в искусстве византийского круга. Характерной чертой изображений мирликийского чудотворца в монументальной живописи было расположение рук святого перед грудью. В восточнохристианской живописи образ святителя Николая орантного типа с Евангелием в левой руке появляется в XIII в.¹³²².

В древнерусском искусстве «зарайская» иконография в иконописи и мелкой пластике известна с первой четверти XIV в. Она представлена на серебряном кресте-мошевице (ММК), который связывают с Тверью¹³²³, и на нагрудной каменной рязанской иконке (собрание Троице-Сергиевой лавры). Последний памятник Т. Николаева датировала XIII в.¹³²⁴. В современных публикациях образок датируется первой четвертью — первой половиной XIV в.¹³²⁵. По мнению Т. Николаевой, подтверждающей выводы В. Антоновой относительно киевского происхождения иконографии Николы Зарайского, каменный образок связан с киевской художественной традицией, ставшей характерной для рязанского искусства¹³²⁶.

«Рязанская земля» в прошлом — огромный регион в северо-восточной Руси, известный своими экономическими, культурными и духовными связями со Средним Поднепровьем, что подтверждается южнорусской топонимикой в Рязанской земле: Переяслав, Трубеж, Лыбидь, Вышгород, Белгород, Льгов и др. С середины XI в. Рязанская земля вошла в орбиту владений черниговских князей и до 1129 г. была уделом черниговского княжества, а до 1198 г. входила в черниговскую епархию. После разорения Киева в 1169 г. Андреем Боголюбским Рязанское княжество стало чуть ли не единственным местом, где «кияне» (жители не только г. Киева, а и всей южной Руси) могли

¹³²¹ Антонова В. И. Московская икона... С. 387; Антонова В. И., Мнева И. В. Каталог... С. 79.

¹³²² Псковская икона... С. 303; Шалина И. Типология... С. 555.

¹³²³ Стерлигова И. А. Ковчег-мошевик наперсный двойной // ХРМК. М., 2000. Кат. № 4. С. 43–45.

¹³²⁴ Николаева Т. Произведения мелкой пластики XIII–XVII веков в собрании Загорского музея. Каталог. Загорск, 1960. С. 30; Николаева Т. В. Древнерусская... С. 39, 129. Табл. 55. № 1.

¹³²⁵ Рындина А. В. Барийский источник происхождения русских резных икон святителя Николая XIV–XVIII века // Добрый кормчий. Почитание святителя Николая в христианском мире / сост. А. В. Бугаевский. М., 2011. С. 349. Прим. 41.

¹³²⁶ Николаева Т. В. Древнерусская... С. 38–39.

чувствовать себя комфортно¹³²⁷. Таким образом, Старая Рязань естественно находилась в ареале киево-черниговского культурного влияния. Симптоматично, что именно на рязанской земле и возникла повесть о Николе Зарайском.

Среди памятников «зарайской иконографии» наиболее ранними являются средник новгородской житийной иконы из погоста Озерово, начало XIV в. (ГРМ)¹³²⁸ и икона «Никола и апостол Филипп» из деревни Телятниково в Занежье, первая половина XIV в.¹³²⁹. С этого времени образ Николая Зарайского на Руси становится преобладающим среди ростовых изображений святого¹³³⁰.

ЧУДОТВОРНЫЙ ОБРАЗ НИКОЛАЯ МОКРОГО

Знаменитому софийскому образу, прославившемуся в конце XI в. и известному под названием «Николай Мокрый», принадлежит одно из центральных мест в формировании и развитии культа святителя на восточнославянских землях. Реликвия была первой прославленной чудотворением иконой Киевской Руси, приобретшей статус древнейшей общерусской святыни.

Подлинный образ не сохранился. О нем мы знаем по древним сказаниям и историко-краеведческим материалам второй половины XIX — первой половины XX в., апеллирующим к документам и свидетельствам XVII—XIX вв. Поздний список образа, хранившийся в киевском Софийском соборе до 1943 г., предположительно находится сегодня в США и для изучения недоступен. Фотоснимки иконы были опубликованы в дооктябрьский период в российских изданиях¹³³¹, в 50—70 гг. XX в. за рубежом¹³³², в 1990—2000 гг. в некоторых изданиях в Украине¹³³³.

¹³²⁷ Даркевич В. П., Борисевич Г. В. Древняя столица... С. 25—47; Жолобов В. В. К вопросу о роли южнорусско-рязанских связей в культуре Древней Руси // МЧ. 2004. Киев, 2005. С. 14—16.

¹³²⁸ Шалина И. Типология... С. 559.

¹³²⁹ Смирнова Э. И. Живопись... С. 195—197.

¹³³⁰ Шалина И. Типология... С. 559.

¹³³¹ Вознесенский А., Гусев Ф. Житие... С. 177; Нечволодов А. Сказания о русской земле. СПб., 1913. Ч. 1. С. 289.

Г. Полюшко высказал предположение, что икона св. Николая, изображенная на гравюре в книге «Пречистые акафисты», изданной в типографии Киево-Печерской лавры в 1629 г., была первым изображением иконы Николая Мокрого, которая в тот период находилась в лавре [Полюшко Г. В. Стародавні... С. 179. Іл. 2]. Это мнение не может быть принято, поскольку в книге икона святителя не фигурирует как образ Николая Мокрого и по иконографическим деталям ему не соответствует.

¹³³² Сагайдаківський В., о[тець]. Правди не втопити. Спогади з 50-річчя пастирства 1927—1977. Торонто, 1977. С. 246.

¹³³³ Блокін С. І. Київська ікона Св. Миколи Мокрого на Американському континенті // СЧ. 2009. Вип. 4. С. 147, 148, 151; Верещагина Н. В. Николай Мирликийский....

В современной науке первые работы, посвященные образу Николая Мокрого, были опубликованы нами в 1995–1999 гг.¹³³⁴. Учитывая выдающееся историко-культурное значение памятника, считаем необходимым остановиться подробно на его иконографии, историческом бытовании, иконописных репликах и др.

Исследования и описания памятника

Византийская иконография св. Николая опирается на характеристику, приведенную агиографом Симеоном Метафрастом (X в.): *«Дошедшее до нас древнее предание представляет Николая старцем с ангельским ликом, исполненным святости и благодати божией, добавляя еще и следующее: если кто его встречал, едва взглянув на святого, усовершеншался и становился лучше, и всякий, чья душа была отягощена каким-нибудь страданием или печалью, при одном взгляде на него обретал утешение. От него исходило некое пресветлое сияние, и лик его сиял более Моисеева»*¹³³⁵.

Формирование живописного образа святителя Николая относится к VI–VIII вв., когда его иконография еще обладала множеством вариантов¹³³⁶. Начиная с X в. в византийском искусстве доминируют два основных извода св. Николая: поясное изображение благословляющего святителя с закрытым Евангелием на руке и его ростовая фигура, представленная либо фронтально, либо в позе предстояния¹³³⁷. Самые древние иконы св. Николая сохранились на Кипре и в монастыре св. Екатерины на Синае. Они свидетельствуют о постепенном формировании портретного облика святителя — от общего для всех пожилых епископов изображения с заостренной бородой, через тип прелата с округлым лицом, к лику с несколько более вытянутыми очертаниями, выпуклым лбом, залысинами, с единственным локоном посередине и аккуратной округлой бородой — чертами, характерными для изображения святителя Николая после XI в.¹³³⁸. Этот облик святителя зафиксирован в восточнославянских иконописных подлинниках: *«Подобием стар*

¹³³⁴ *Верещагіна Н.* Найдавніша чудотворна київська ікона // Родовід. Київ, 1995. № 1. С. 80–85; *Верещагіна Н. В.* К вопросу о византийской генеалогии древнейшей киевской чудотворной иконы Николая Мокрого // Иностранцы в Византии. Византийцы за рубежами своего отечества: тезисы докладов научной конференции / Институт всеобщей истории РАН. Москва, 13–25 июня 1997 г. М., 1997. С. 15–16; *Верещагіна Н. В.* Чудотворный образ... С. 403–412; *Верещагіна Н.* Славетна київська святиня — чудотворна ікона Миколи Мокрого та її місце в східнослов'янській культурі // Український релігієзнавчий бюлетень. Київ, 1999. № 10. С. 52–58; *Верещагіна Н.* Перші загальнодержавні культури... С. 12; см. также: *Верещагіна Н. В.* Николай Мирликийский... С. 98–122.

¹³³⁵ *Метафраст Симеон.* Жизнь и деяния святого отца нашего Николая // Византийские легенды / подг. С. В. Полякова. Л., 1972. С. 154.

¹³³⁶ *Паттерсон-Шевченко Н.* Иконография святителя... С. 310.

¹³³⁷ *Шалина И.* Типология... С. 550.

¹³³⁸ *Паттерсон-Шевченко Н.* Святой Николай... С. 282, 286.

*и сед власы, главою плешив, нос продолжующ, брада кругловата и курчевата, лицом морщиноват»*¹³³⁹.

Наиболее устойчивым иконографическим вариантом является поясное изображение св. Николая. Образ благословляющего святого с закрытым, поддерживаемым перед собой на левой руке Евангелием, начиная с X в., был характерен, прежде всего, для станковой живописи. Традиционная поясная иконография Николая Мирликийского хорошо известна по целому ряду синайских икон рубежа X–XI вв., мозаичных икон второй половины XII в., синайских икон XIII в., нагрудных каменных иконок¹³⁴⁰. Эта иконографическая формула параллельна каноническому образу Христа и подчеркивает исключительность статуса святителя в общехристианском пантеоне святых.

Иконографические атрибуты св. Николая — три золотых шара или кошелька (символы одного из известных прижизненных деяний святителя) и якорь как символ патрона мореплавателей.

Традиционно киевский образ Николы Мокрого относили к числу византийских. Первый исследователь иконы А. Прахов считал, что памятник имеет византийское происхождение и современен крещению Руси князем Владимиром. Мнение А. Прахова поддерживали и другие авторы, полагая, что софийская реликвия является *«древнейшей из икон этого имени в России»*¹³⁴¹. Некоторые краеведы XIX в. относили образ к числу корсунских, привезенных Владимиром *«вместе с другими святыми иконами из Херсонеса»*¹³⁴².

Действительно иконографический архетип мог прибыть в Киев среди корсунских трофеев князя или в составе сакрального приданого Анны Порфирородной, ведь в правление Македонской династии культ святителя приобрел наибольшую популярность. В конечном итоге в Киеве могли оказаться два или три образа святителя. В любом случае не вызывает сомнения византийская генеалогия иконы, о чем свидетельствует ее иконография и отсутствие в это время местных художественных школ.

Первые описания киевской святыни относятся к концу XIX в. Протоиерей Петр Лебединцев писал: *«Икона эта <...> издревле находится на хорах в иконостасе Николаевского придела, с правой стороны от царских врат, занимая место храмовой иконы. Она в серебряном вызолоченном окладе. <...> Доска иконы массивного дерева. <...> Письмо древнее греческое с подписью по сторонам лика: «ο αγιος-отец Николае». Святитель изображен с открытою головою, без митры и панации, в фелони одноцветной зеленой материи с золотыми тонкими кантами»*¹³⁴³.

¹³³⁹ Иконописный подлинник сводной редакции XVIII века / под ред. Г. Д. Филимонова. М., 1876. С. 340.

¹³⁴⁰ Шалина И. Типология... С. 571–572.

¹³⁴¹ Лебединцев П. Описание... С. 19.

¹³⁴² Оглоблин Н. Древности и достопримечательности в Киево-Софийском соборе // ТКДА. 1874. Т. III. С. 411.

¹³⁴³ Лебединцев П. Описание... С. 19.

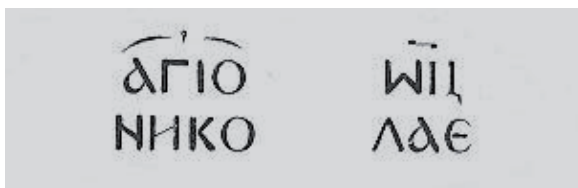
Наиболее подробное описание содержится в объемном труде А. Вознесенского и Ф. Гусева: «Эта славная икона Угодника носит очевидные признаки своего древнейшего происхождения и имеет много сходства с древнейшими фресковыми и мозаическими стенными изображениями Святителя в храмах Софии Константинопольской и Киевской, св. Георгия в Старой Ладоге и сравнительно значительно отличается от принятого ныне изображения. И прежде всего самый лик Святителя на ней более продолговатый, чем принято ныне. <...> Волосы у Святителя как у всех древних клириков, коротки, подстрижены, напоминают о древнем обычае тонзуры, <...> однако обрамляют необычайно высокий и широкий лоб со всех сторон. <...> Борода Святителя круглая, короткая, как подстриженная — тоже особенность этого древнейшего типа Святителя. По подобию всех древнейших образов Святитель без митры на голове. <...> Та же печать древности образа и совершенства в исполнении лежит и на всех остальных частностях изображения — в облачении Угодника, его положении, принадлежностях епископского сана. Непременная особенность древнейших изображений Святителя — верхняя риза его — не саккос, а фелонь, без вырезки снизу для рук, плотно и высоко прилегающая к шее. Через небольшой только вырезок ее у шеи на груди видна часть хитона нижней одежды святительской. Сверху фелони на плечах, спускаясь по левой стороне груди, лежит омофор — тоже древнего образца — уже нынешнего. Правой рукой у груди в поруки, Святитель благословляет именовсловно, а левой на поднятом на руку конце омофора он держит закрытое Евангелие. Облачение, фелонь и омофор, легкое, лежащее на Святителе красивыми естественными складками, дополняет общее впечатление древности и простой величественной красоты иконы. Все то же можно сказать о характере исполнения двух небольших фигур по сторонам изображения: по правую — Спасителя, вручающего Евангелие, по левую — Богоматери, простирающей покров свой к Святителю. Надпись по сторонам лика «отец Николае» по-славянски, что противоречит древнейшему византийскому стилю и указывает как будто бы на позднейшее возобновление образа»¹³⁴⁴. **Ил. 36.**

Современная российская исследовательница И. Шалина пишет: «Судя по черно-белой фотографии (до поновления А. Праховым), на иконе было несколько поновлений, что не позволяет отнести древний слой к определенному времени. Без данных об основе — доске, можно судить лишь по пропорциям и силуэту изображения. Они дают возможность связывать следы последнего живописного слоя с XV веком: пропорции фигуры, плавный силуэт, небольшая голова, придвинутые фигуры Христа и Богоматери. Драпировки одеяния Николы тоже напоминают характерные для XV в. высветления и складки. Но насколько видимый силуэт соответствует древнему изображению, сказать сложно. Икона фиксирует многочисленные записи, а это — свидетельство очень почитаемого, чудотворного образа»¹³⁴⁵.

¹³⁴⁴ Вознесенский А., Гусев Ф. Житие... С. 189;

¹³⁴⁵ Свое мнение Ирина Александровна Шалина изложила письменно для нас в 2003 г. при встрече на московской конференции. Приносим ей искреннюю благодарность.

Впервые исследование иконы осуществил профессор А. Прахов, приехавший в Киев из Петербурга в декабре 1880 г. для «открытия и копирования» фресок Кирилловской церкви. В его переписке содержится следующее сообщение: «Мне удалось также получить на некоторое время без ризы чудотворца Николая Мокрого, так что я мог сделать с него копию (масляными красками) с передачей всех подробностей не только изображения, но и порчи. Моя копия в величину оригинала»¹³⁴⁶. В 1882 г. икона была им поновлена. При этом А. Прахов обнаружил и предыдущие обновления: «С разрешения духовного начальства образ этот был очищен мною от покрывавшей его грязи и темного лаку, за исключением благословляющей руки. Переписаны в этом образе (в XVII в.?) эпитрахиль, благословляющая рука и евангелие. Лик также несколько прописан. Надпись киноварью:



по начертанию букв сделана, вероятно, в XVII в. Образ, по-видимому, скопирован с мозаичного, судя по венцу, в котором мозаика воспроизведена»¹³⁴⁷.

Последнее замечание крайне интересно. Действительно, в византийском мире были широко представлены мозаичные изображения святителя как в монументальном искусстве, так и в станковой живописи. Вот некоторые примеры. Среди монументальных — торжественная ростовая фигура св. Николая в Софии Константинопольской (ок. 878), поясные изображения архиепископа в нише наоса кафоликона монастыря Хосиос Лукас в Фокиде (вторая четверть XI в.) и в люнете над входом в кафоликон монастыря Ватопед на Афоне (начало XII в.)¹³⁴⁸, в конхе диаконника в церкви Успения в Дафнии (ок. 1100)¹³⁴⁹.

Среди иконных мозаичных изображений:

— портативная икона св. Николая в рост из монастыря св. Иоанна Богослова на острове Патмос, в свете последних данных датируемая поздним XI в.¹³⁵⁰;

— икона с поясным изображением святителя из Музея западного и восточного искусства г. Киева (ныне Киевский музей искусств имени Бог-

¹³⁴⁶ Цит. по: Пучков А. «Кирилловские черновики» А. В. Прахова (декабрь 1880 — ноябрь 1881 гг.) // Сучасні проблеми дослідження, реставрації та збереження культурної спадщини. Київ, 2007. Вип. 4. С. 186.

¹³⁴⁷ Каталог выставки копий памятников искусства в Киеве X, XI, XII вв., исполненных А. В. Праховым в течение 1880, 1881, 1882 гг. СПб., 1882. С. 21–22.

¹³⁴⁸ Шалина И. Типология... С. 555.

¹³⁴⁹ Смирнова Э. С. Круглая икона... С. 325.

¹³⁵⁰ Шалина И. Типология... С. 552. Ил. 2.

дана и Варвары Ханенко), происходившая из г. Вича близ Барселоны и пропавшая во время Второй мировой войны. Образ датирован серединой XII в.¹³⁵¹;

— икона с поясным изображением св. Николая константинопольской работы из монастыря Буртшейд близ Аахена, второй половины XII в.¹³⁵²;

— чудотворная икона с поясным изображением святителя, чудесно обретенная в море при патриархе Иеремии I (1521–1545) и находившаяся в Ставроникитском монастыре на Афоне¹³⁵³. Современное местонахождение иконы и ее датировка нам неизвестны.

В связи с этим обращает на себя внимание высказанное в конце XIX в. предположение, что икона Николая Мокрого была копией мозаичного образа святителя, некогда находившегося над гробницей св. Николая в Мирах Ликийских, который баряне не смогли взять с собой, поскольку он был вмурован в стену¹³⁵⁴. Из сказания о перенесении мощей святителя известно, что баряне пытались забрать в мирликийском храме «еще одну древнюю чудотворную икону», но им это не удалось. Торопливо отплывая от пристани, они успокаивали плачущих мирян тем, что у них остается гробница святителя, полная святой влаги и «икона его, от которой многие получили благоденствия»¹³⁵⁵. Какие-либо сведения об этой иконе отсутствуют.

А. Прахов предполагал издать копию чудотворного образа «в 1/4 натуральной величины» в количестве нескольких сотен экземпляров. С просьбой об оплате этой работы он обращался к председателю Московского археологического общества графу А. Уварову. В смете, составленной литографом Р. Хорном, обозначены следующие расходы:

Николай Мокрый (800 экз.)

18–20 камней, печать	800 р.
рисунок	500 р.
бумага	50 р.
итого	1350 р.

Богоматерь и Христос с образа Николая Мокрого (800 экз.)

12 камней, печать	500 р.
рисунок	200 р.
бумага	50 р.
итого	750 р. ¹³⁵⁶

К сожалению, мы не располагаем какой-либо информацией относительно реализации этого проекта.

¹³⁵¹ Лазарев В. Н. История византийской живописи / предисл. и подг. к печати Г. И. Вздорнова. М., 1986. Кн. 2: Таблицы. Табл. 147а.

¹³⁵² Шалина И. Типология... С. 571. Прим. 100.

¹³⁵³ Вышний покров над Афонею или сказания о святых чудотворных во Афоне прославившихся иконах. М., 1892. С. 141–142.

¹³⁵⁴ Августин, иеромонах. [Статья]... С. 3.

¹³⁵⁵ Пролог... С. 409.

¹³⁵⁶ Пучков А. «Кирилловские черновики»... С. 198.

Н. Кондаков, видевший икону после ее реставрации А. Праховым в 80-е годы XIX в. во время работы по изучению фресок Софии Киевской¹³⁵⁷, считал, что «она нуждается в расчистке», и датировал ее XV в.¹³⁵⁸ *Ил. 37.*

Сведения об основе — доске иконы содержатся в публикациях конца XIX в. Доска была выполнена, по одним данным, из липы¹³⁵⁹, по другим — из дуба «с тремя шпугами»¹³⁶⁰. Некоторые разночтения наблюдаются и относительно размеров иконы: 1 арш. 8 3/4 верш. x 1 арш. 3 верш.¹³⁶¹ (т. е. 110,06 см x 84,47 см) и 1 арш. 6 верш. x 1 арш. 1 верш.¹³⁶² (т. е. 97,82 см x 75,67 см).

Таким образом, судя по описаниям и сохранившимся фотокопиям, по иконографическому типу чудотворная икона Николая Мокрого — поясное фронтальное изображение благословляющего святителя с открытой головой без митры и пангии. Возле головы — развернутые изображения Христа и Богородицы, вручающих святителю инсигнии епископской власти — Евангелие и омофор.

В июле 1924 г. по решению «парафияльного» совета Софийского собора было начато исследование иконы Николая Мокрого. При осмотре памятника был снят оклад, под которым обнаружили золотой крестик, золотой перстень, серебряные монеты, кредитные билеты, задравные записки — «все предметы не ранее времени Николая II». Установлено, что слюда повреждена целованием, образ написан темперой, голова — «переписана масляными красками». Основа иконы — липовая доска размером 108,5 x 83 см и толщиной 4 см. В августе Софийской комиссией по реставрации и исследованию собора было принято решение о реставрации памятника. Образ был раскрыт и реставрирован М. Касперовичем. Работа проводилась в реставрационной мастерской «Лаврського музею культів та побуту», находившегося на территории Киево-Печерской лавры. Предварительно была выполнена фотофиксация образа в количестве 10 единиц¹³⁶³. Кроме общего фото иконы *Ил. 38*, другие снимки зафиксировали фрагменты изображения святителя: голову, верхнюю часть головы, часть лика, лоб, верхнюю часть лба, руку святого Николая с Евангелием, изображение Иисуса Христа, изображение Богоматери, часть надписи над изображением Иисуса Христа, часть надписи над изображением Богоматери¹³⁶⁴.

После проведенной реставрации специалисты отмечали: «*Стиль і техніка малювання <...> не ствердили традиційних датувань і присунули дату виго-*

¹³⁵⁷ Кондаков Н. П. О фресках лестницы Киево-Софийского собора // Записки императорского Русского археологического общества. СПб., 1888. Т. III. Вып. III и IV. С. 287–306.

¹³⁵⁸ Кондаков Н. П. Русская икона... С. 110.

¹³⁵⁹ Оглоблин Н. Древности... С. 411.

¹³⁶⁰ О чудотворной иконе Святителя Христова Николая Мокрого // КЕВ. 1869. Отд. II. С. 439.

¹³⁶¹ О чудотворной иконе... С. 439; Лебединцев П. Описание... С. 19;

¹³⁶² Оглоблин Н. Древности... С. 411.

¹³⁶³ Науковий архів Інституту археології НАНУ. Фонд ВУАК. № 410/2. Арк. 8, 12, 51. Благодарю за предоставленный документ Ирину Евгеньевну Марголину.

¹³⁶⁴ См. фотоснимки: Полюшко Г. В. Стародавні... С. 185.

товлення цих образів (речь идет также об иконе Игореvской Божьей Матери. — Н. В.) значно ближче до нас. Алеж обидві пам'ятки своєю артистичною досконалістю дають чудовий матеріал для вивчення форм, художніх засобів та культурного обличчя Києва протягом останніх 500 років його історії»¹³⁶⁵.

Н. Макаренко писал: «Після монументальних мозаїк і розписів XI та XII віків ця ікона стає на перше місце як часом свого походження, так і художнім своїм виконанням. <...> Належить вона не пізніше як XIV століттю, а можливо і ранішій добі»¹³⁶⁶. Того же мненія придерживався и И. Грабарь: «Недавно раскрытые иконы Николы Мокрого и “Игореvская” в Киеве, наделенные преданием глубокой древностью, не оправдали своих легенд и оказались значительно более поздними: виденная нами фотография знаменитого Николы из Софийского собора после его реставрации заставляет нас отнести этот памятник к XIV веку»¹³⁶⁷. Етим же временем датировал икону и директор Софийского заповедника в 1941–1943 гг. А. Повстенко¹³⁶⁸. П. Жолтовский относил образ к XVI в. и описывал его следующим образом: «Микола Мокрий має дещо асиметричну побудову обличчя. Колорит глибокий, насичений, досить м'який, з переважанням блакитного кольору фелоні, нанесеного тонким лесуванням. Піднесена урочистість образу поєднана з глибокою і теплою людяністю»¹³⁶⁹.

Обрааает на себя внимание тот факт, что П. Лебединцев указывал на зеленый цвет фелони, а П. Жолтовский на голубой. Видимо, эти расхождения возникли вследствие реставрации памятника. Верной представляется мысль П. Жолтовского о том, что последнее произведение подменило собою древний оригинал, но сохранило ряд его иконографических и художественных особенностей¹³⁷⁰.

В 1934 г. Софийский собор был отобран у церковной общины в связи с намерениями Народного комиссариата образования передать его в статусе филиала Всеукраинскому музейному городку. Икона Николы Мокрого была перевезена в Лаврский государственный культурно-исторический заповедник, о чем говорится в инвентарной книге поступлений: «№ 40146. Икона Миколи «Мокрого». Поясне зображення Миколи в темнозеленій ризі і білому з чорними хрестами омофорі. На правій руці рукав підризника смугастої (в червону, білу і черну смужку) тканину. В лівій — Євангеліє з червоною обкладкою. Правую — благословляє. Вгорі на золотистому тлі Іс. Хс. з євангелією та Богородиця з омофором в руках. <...> Дошка з виїмкою і 3-ма шпугами і полотняним підкладом під левкас. Темпера. 1924–5 рр. реставрована Касперовичем. По краю дошки

¹³⁶⁵ Курінний П. Три роки праці... С. 165.

¹³⁶⁶ Ернст Ф. Київ: провідник. Київ, 1930. С. 308–309.

¹³⁶⁷ Грабарь И. О древнерусском искусстве... Прим. 64.

¹³⁶⁸ Повстенко О. Катедра св. Софії у Києві. [Нью-Йорк]: Видання української вільної Академії наук у США, 1954. С. 212.

¹³⁶⁹ Жолтовський П. Український живопис... С. 24.

¹³⁷⁰ Жолтовський П. Український живопис... С. 24.

є дирочки від цвяхів. По краю — червона смуга. 107 x 82 см. Ікона XII–XIII ст. з Соф. заповідника. Привезена в 1934 р. червень»¹³⁷¹.

Осенью 1943 г. при отступлении войск германского вермахта из Киева софийская реликвия была утрачена и ныне находится в США. Насколько нам известно, последнее изучение памятника было проведено в 1950-е гг. в Канаде. В 1954 г. «известный в Торонто иконограф» М. Битинский опубликовал в газете «Український Прометей» детальное описание иконы: *«Розмір образу досить великий, у площі 43,0 x 33 1/2 інчів (109,22 x 85,09 см. — Н. В.); намальовано його на грубій кипарисовій дошці, чи сказати б вірніше — на трьох зліплених дошках, скріплених двома сильними шпугами. Дошка і шпуги <...> від часу залязлились і закостеніли, але всередині виявляють вже значну трухлявість. Всю ікону покриває тяжка, лита «срібна» риза з відповідними прорізами для обличчя святого і рук. На ризі навколо голів святих — Миколи і по боках його Христа та Богородиці приковані визерункові німби. Риза, як можна пізнати по гарній, тонкій, технічно досконалій роботі, і по дуже точному геометричному орнаментуванні — недавнього походження, очевидно з XIX, чи з кінця XVIII століття. <...> Чудовий живопис ікони давнього візантійського стилю знаходиться саме під металевою ризою-покришкою. Мальовило зроблено на левкасовому ґрунті, що покриває рівномірно площу дошки, а самий малюнок виконано, як можна догадуватись, технікою яєчної темпері, настільки високої якості, що і досі через стільки століть зберігає витривалість і виразну чіткість барв. <...> Виразно видно темні смуги на тлі по краях образу в тих місцях, де западала колишня стара рама. <...> Мальовило образу трактовано за звичайною старою візантійською іконографічною традицією і типізацією св. Миколи Мірлікійського: продовгаста голова з коротким сивуватим волоссям і з такою округлою бородою; широко відкриті, виразні темно-карі очі, <...> вузький продовгастий ніс, малі уста. <...> Фелонь має незвичайний блакитно-зелений колір. <...> Омофор має жовтаво-білий лагідний кольоровий тон, на якому виразно і гармонійно виділяються чорні видовжені хрести. <...> Ніякого німба навколо голови святителя Миколи і навколо бічних постатей немає»¹³⁷².*

В 1955 г. икона, находившаяся в Торонто, была изучена украинским художником-эмигрантом М. Дмитренко, по мнению которого, она представляла собой написанную маслом копию древнего оригинала и могла относиться «к началу XVII века, а то и к XIX»¹³⁷³.

Историческая жизнь легендарного образа

Знаменитый образ изначально находился на северных хорах Софии Киевской в приделе св. Николая. Посвящение алтаря Николаю Мирликийскому, безусловно, древнее. Этот факт подтверждает челобитная Петра Могилы

¹³⁷¹ Цит. с сокращением по: Полюшко Г. В. Стародавні... С. 182.

¹³⁷² Сагайдаківський В., о[тець]. Правди не втопити... С. 246–322.

¹³⁷³ Білокінь С. І. Київська ікона... Додатки. С. 161–163.

к царю Михаилу Федоровичу (1640 г.)¹³⁷⁴, из которой можно заключить, что восемь нижних и два верхних придела существовали изначально. Николаевский алтарь входил в состав первоначальных алтарных комплексов, о чем свидетельствует, прежде всего, наличие полукружий-апсид, выполненных в технике древнерусской кладки «opus mixtum», представленной в открытых зондажах с восточной стороны Софийского собора.

Возведение таких архитектурных конструкций естественно предполагало устройство в них алтарей, древность которых демонстрируют и последние исследования полов на северных и южных хорах собора. В алтарных апсидах обнаружена вымостка из керамических поливных плиток, датируемых временем строительства храма и близких по размерам плинфе, использованной в кладке алтарных стен. Керамические плитки уложены с ориентацией на полукружия апсид¹³⁷⁵. Кроме того, Н. Никитенко обратила наше внимание на то, что в Николаевском алтаре сохранились фрески первоначальной росписи: в световом барабане высокого малого купола — ростовые изображения не атрибутированных святых, а на северной стене — фрагмент фигуры архидиакона — персонажа, характерного для алтарных фресковых композиций, что подтверждает изначальное функционирование здесь литургического комплекса¹³⁷⁶. Поэтому предположение митрополита Макария и, вслед за ним, других исследователей о создании придела специально для прославившегося в конце XI в. образа¹³⁷⁷, а также мнение О. Этингоф о поздней (1089) дате написании иконы византийскими иконописцами, украшавшими Успенскую церковь Киево-Печерской лавры¹³⁷⁸, вызывают возражения. Наличие алтарных полукружий, алтарной плиточной вымостки, алтарной фресковой росписи, датируемых временем возведения собора, указывает на то, что придел изначально был богослужебным. Справедливо полагать, что посвящение алтаря св. Николаю и размещение храмовой иконы относятся ко времени освящения собора (ок. 1018), когда основные работы по оформлению интерьера подходили к концу¹³⁷⁹.

¹³⁷⁴ Челобитная Киевского митрополита Петра Могилы царю Михаилу Федоровичу о милостыне на устроение разоренных униатами церквей // АЮЗР. СПб., 1861. Т. 3: 1638–1657. № 18. С. 28; [Скворцов И.]. Описание Киево-Софийского собора по обновлении его в 1843–1853 годах. Киев, 1854. С. 55.

¹³⁷⁵ Нікітенко Михайло, Корнієнко В. Новітні дослідження підлог у Софії Київській // Софія Київська: Візантія. Русь. Україна: збірка статей на пошану д. іст. наук, проф. Н. М. Нікітенко. Київ, 2011. С. 124.

¹³⁷⁶ Выражаю искреннюю благодарность Надежде Николаевне за эту информацию.

¹³⁷⁷ Макарий (Булгаков), архиепископ Харьковский... Т. 2. С. 324; Закревский Н. Описание Киева... С. 772; Хрусталева Д. Г. Разыскания... С. 159, 161

¹³⁷⁸ Этингоф О. Е. Византийские иконы... С. 82.

¹³⁷⁹ На рубеже XVI–XVII вв. при митрополите Варлааме Ясинском (1690–1707) собор снаружи был перестроен в формах барокко и над древними внешними открытыми галереями надстроены вторые этажи, проемы галерей закрыты. В результате перестройки в северной части храма образовались новые приделы, примыкавшие к древнему Николаевскому, — Богоявленский и Рождества Богородицы [Лебединцев П. Описание... С. 10–12; Орловский П., протоиерей. Св. София Киевская, ныне Киево-Софийский кафедральный собор. Киев, 1901. С. 18–19].

Поскольку прославленная икона находилась на хорах собора, то есть достаточно далеко от входов в храм и не всегда была доступна для прихожан и богомольцев, то, думается, что ее список (списки?) был представлен в одном из нижних приделов собора.

Сведения о формах почитания чудотворного софийского образа в домонгольский период отсутствуют. Однако обычай принесения драгоценных даров церквям, монастырям и чтимым реликвиям был хорошо известен в древнем Киеве и зафиксирован, в частности, в повествованиях Киево-Печерского патерика о знатном киевском боярине Шимоне, о черноризце Эразме и др. Практику votивных подношений подтверждают и древнекиевские образцы мелкой пластики — иконки с изображением Богоматери, грудь которой украшают votивные гривны. Использовалась для исцеления болящих и чудодейственная вода с почитаемой святыни. О том, что подобная практика была хорошо известна в Киеве, сообщают литературные источники¹³⁸⁰.

Таким образом, для культуры древнего Киева была характерна общехристианская традиция «творения чести»¹³⁸¹ святым реликвиям. Нет сомнения, что прославленную чудотворную икону изначально украшал роскошный убор: драгоценный оклад, покров, подвесная пелена, молитвенные подношения в виде комплекса привесов и пр.

Подлинный древний образ Николая Мокрого бесследно исчез. Когда это случилось, неизвестно. Историческая судьба святыни непосредственно связана с судьбой самого Софийского собора, который десятки раз беспощадно грабился русскими князьями во время усобиц, ордынцами в 1240 г., крымскими и золотоордынскими татарами во время набегов, да и, собственно, митрополитами, продолжающими носить титул «Киевский и всея Руси» и лишь изредка навещающими Киев для того, чтоб вывезти уцелевшие святыни. Лишь некоторые из владык оставили по себе добрую память. Так, при митрополите Киприане Цамблаке (1375–1407) Софийский собор был отремонтирован и оснащен церковной утварью. Несмотря на активное расхищение киевских святынь, память о них жила в народе, а часть реликвий сохранялась православной общиной. Известно, что ковчег со св. мощами из Софийского собора православные мещане хранили в ратуше¹³⁸². Возможно, среди сохраняемых святынь были и списки иконы Николая Мокрого, почитавшиеся по традиции как оригинал.

Мы не располагаем сведениями о бытовании в Софии в этот период времени чудотворной иконы Николая Мокрого. Но в XV в. известны факты почитания киевского чудотворного образа в Москве. В московском Китай-городе с XV в. существовала каменная церковь Николая Мокрого, возведенная, оче-

¹³⁸⁰ Киево-Печерский патерик... С. 382; Древнейшая редакция... С. 487, 506–507.

¹³⁸¹ О «творении чести» святым иконам см. подробно: *Стерлигова И. А.* Драгоценный убор...

¹³⁸² *Левицкий О. Н.* К истории водворения в Киеве унии // ЧИОНЛ. Киев, 1891. Кн. 5. С. 137–138, 143.

видно, по традиции на месте более древней, одноименной¹³⁸³. Есть основания считать, что московская церковь получила свое название в связи с киевской святыней, поскольку и чудо, и икона здесь были хорошо известны. Церковь Николы Мокрого находилась недалеко от поселения выходцев из Киева, известном под названием Киевец, о котором мы упоминали выше. Можно полагать, что переселенцы привезли с собой, в числе киевских реликвий, список прославленной киевской святыни. Этот храм и образ святителя Николая Мирликийского были в Москве, политически и экономически обустроиваемой в качестве центра Великого княжества Московского, одними из первых, а в честь киевской святыни и была названа возведенная рядом церковь.

Кроме того, по некоторым предположениям, в первой половине XV в. был переработан и отредактирован текст новгородского чуда от иконы св. Николая, напрямую восходящего к образу Николая Мокрого и вошедшего в состав Вологодской летописи¹³⁸⁴.

Не исключено, что эти факты связаны с возобновлением на рубеже XIV–XV вв. почитания в исторической «резиденции» — Софии Киевской легендарного образа, заменившего византийский подлинник и принявшего на себя его харизматическую функцию.

После длительного молчания источников первое достоверное упоминание об образе Николы Мокрого в Киеве соотносится с культуротворческой деятельностью митрополита Петра Могилы (1632–1647), при котором Софийский собор и соседние храмы были отобраны у униатов и возвращены в собственность православной Церкви. За счет пожертвований на софийские святыни «року 1640» был выполнен золотой напрестольный крест с чеканными изображениями на лицевой стороне чудотворных икон Николая Мокрого и Купятицкой Божьей Матери (Купятицкий крест-энколпион)¹³⁸⁵. Культ святынь оказался тесно связанным: чудеса возле богородичной иконы в купятицком монастыре произошли в праздник Перенесения мощей Николая Мирликийского. На копиях Купятицкого энколпиона, не всегда соответствующего оригиналу, изображалась икона святителя Николая (иконографический тип Николая Мокрого). По сообщению источников, святыня была перенесена в Софийский собор в 1655 или в 1657 гг. По нашему мнению, образ появился в Софийском соборе несколько ранее — уже во времена Петра Могилы, о чем красноречиво свидетельствует вышеупомянутый драгоценный напрестольный крест. Поскольку изображение чудотворных реликвий украшало литургическую утварь митрополичьей кафедры, то логично предположить, что образцом послужили списки прославленных икон, входивших в число софийских святынь. Владыка был известен целенаправленной деятельностью по собиранию священных реликвий. Полагаем, что

¹³⁸³ Святыни древней Москвы... С. 46.

¹³⁸⁴ Назаренко А. В. Древняя Русь на международных путях. Междисциплинарные очерки культурных, торговых, политических связей IX–XII веков. М., 2001. С. 612.

¹³⁸⁵ Оглоблин Н. Древности... С. 407.

он приложил много усилий, чтобы получить образ, принадлежавший купятицкой обители¹³⁸⁶. Таким образом, не позднее 1640 г. обе чудотворные святыни находились в соборе.

В дальнейшем икона Николая Мокрого была предметом особой заботы киевских владык. Митрополит Гedeон Четвертинский (1686–1690) завещал на украшение иконы «*португал*¹³⁸⁷ в сто червонных, по шесть золотых в каждом»¹³⁸⁸. Португал прикреплялся к образу в виде подвески¹³⁸⁹.

По заказу митрополита Арсения Могилянського (1758–1770) в 1761 г. для образа была выполнена серебряная позолоченная риза и в 1763 г. обновлен Николаевский придел: «*Начал иконопистством украшаться <...> и окно в нем для светлости большое пробрано*». Этот придел по традиции именовался храмом или церковью святителя: «*В Киево-Софийской кафедральной церкви храм святителя Николая начал возобновляться*»¹³⁹⁰. В 1765 г. зафиксированы «новые чудеса» (чудеса исцеления) от иконы. Слуцким купцом Петром Сухозанетом в благодарность за исцеление от тяжелого недуга для иконы был пожертвован новый киот¹³⁹¹: «*Киот новый искусной снесарской работы малярским золотом выложенный, в коим явленной образ Николая Мокрого*»¹³⁹².

В 1768 г. образ в новом киоте был перенесен на площадку хор «для большего удобства прикладывающихся к св. иконе и для большего простора при служении молебнов и акафистов». О правилах поведения перед святыней сообщали немудреные стихи, помещенные на деревянном тязбле:

*Святая та икона, понеже есть мала,
Где нередко то весьма безчинно бывает,
Егда за теснотою друг друга толкает,
Ради поклонения к иконе идущи;
И для того пастырь zde на престоле сущий
Арсений благословил поставить на месте
Старом изображенье, и zde образ истый,
До которого всяк со страхом приступаю,
Целовал, так как должно почитать святая,
А не толяся все вдруг по-прежнему дерзко,
Еже в храме творить есь дело богомерзко:
С таковым бесстрашием кто здесь приступает,
Лишены в просьбах пущь, не помощи чаят.*

¹³⁸⁶ Подробные сведения о Купятицком кресте-энколпионе см. в Разделе 6.

¹³⁸⁷ Португал — название крупных по размеру португальских золотых монет, чеканящихся с 1495 г. В XVI–XVII вв. португалы достоинством в 10 дукатов (ок. 35 г золота) чеканились в Польше. Монеты были предназначены не для денежного обращения, а использовались как наградные или памятные знаки [Нумізматичний словник. Львів, 1972. С. 104].

¹³⁸⁸ Орловский П., протоиерей. Св. София... С. 46.

¹³⁸⁹ [Скворцов И.]. Описание Киево-Софийского... С. 34.

¹³⁹⁰ Кафедральный Киево-Софийский монастырь и его наместники // КЕВ. 1864. Отд. II. С. 415.

¹³⁹¹ О чудотворной иконе... С. 439.

¹³⁹² ДАМК. Ф. 3. Оп. 2. Спр. 5. Арк. 29 зв.

*Иже здесь у иконы чудовной молились
И з верою, в болезнях вскоре исцелились,
Те в знамение своих больных исцелений
Телес к иконе з серебра приносили члены*¹³⁹³.

Каждый четверг перед образом после ранней литургии совершался молебен с акафистом св. Николаю.

Широкое почитание чудотворной иконы в XVIII в. подтверждается документами, хранящимися в архиве НКПИКЗ и свидетельствующими о многочисленных votivных подношениях украинских козаков образу Николая Мокрого¹³⁹⁴. Среди вотумов — крест «с подножием»: *«Крест кипарисный резной, оправленный в серебро, имеющий внизу на подножии следующую надпись: «Дан сей крест в Киево-Софийский монастырь до Мокрого Николая с куреня Величковского атаманом Даниилом Кучером <...> 1768 г. мая 20 дня»*¹³⁹⁵. Судя по денежным пожертвованиям, сведения о которых почерпнуты из архивов, в 60-х гг. XVIII в. образ Николая Мокрого был наиболее почитаемым среди софийских святынь¹³⁹⁶. По имущественной описи 1789 года при иконе насчитывалось 296 золотых и серебряных подвесок, среди которых преобладали модели частей тела, исцеленных святителем¹³⁹⁷.

В 1789 г. икону украшала серебряная позолоченная корона, что обычно связывают с влиянием западной традиции коронации икон¹³⁹⁸. Однако напомним, что обычай «венчания» иконы восходит к древней киевской практике. В житии Феодосия Печерского содержится рассказ о киевском боярине, который, отправляясь на брань, дал обет оковать венцом икону святой Богородицы, если останется здоровым. Возвратившись, он даже не вспомнил о своем обещании. Но после чудесного явления ему самой иконы *«веныць святыя Богородиця на иконе окова»*¹³⁹⁹.

В 1840 г. «усердием московского купечества» на образ Николая Мокрого был пожертвован новый серебряный вызолоченный оклад¹⁴⁰⁰. При замене ризы прежнюю перенесли на копию чудотворной иконы¹⁴⁰¹. В киевских храмах того времени было известно несколько списков иконы. Так, в XVIII в. для Николаевской церкви Никольско-Больничного монастыря лавры был выполнен список чудотворного образа. Икона размещалась в отдельно стоящем киоте, на пьедестале которого была изображена сцена обретения

¹³⁹³ О чудотворной иконе... С. 442–444.

¹³⁹⁴ См.: Полюшко Г. В. Стародавні... С. 179.

¹³⁹⁵ Орловский П., протоиерей. Св. София... С. 56.

¹³⁹⁶ Прокоп'юк О. Б. Шанування святынь Софії Київської крізь призму прибутково-витратних книг монастиря або про «можливості» ще одного джерела // СЧ. 2010. Вип. 5. С. 327–329.

¹³⁹⁷ ДАМК. Ф. 3. Оп. 2. Спр. 2. Арк. 29–32; Сінкевич Н. Реліквії... С. 49.

¹³⁹⁸ Сінкевич Н. Реліквії... С. 49.

¹³⁹⁹ Житие преподобного отца нашего Феодосия... С. 400.

¹⁴⁰⁰ О чудотворной иконе... С. 444; Лебединцев П. Описание... С. 19; Захарченко М. М. Киев... С. 186; Орловский П., протоиерей. Св. София... С. 46.

¹⁴⁰¹ Лебединцев П. Описание... С. 18; Захарченко М. М. Киев... С. 186.

младенца¹⁴⁰². Но вряд ли старинная риза покинула пределы софийского монастырского комплекса. Скорее всего, оклад был перенесен на копию святыни, находившуюся в церкви Рождества Христова (Теплая или Малая София, построенная как монастырская Трапезная церковь в 1722–1730 гг.). Высказанное в литературе предположение, что риза была перенесена на копию иконы, находившуюся под колокольной¹⁴⁰³, противоречит фактам. Под колокольной при входе на территорию монастыря находился не список иконы, а картина (предположительно XVIII в.), написанная маслом на холсте. В левой части был изображен широкий разлив Днепра с неясными очертаниями Вышгорода; в центре — лодка с супругами, в отчаянии поднявшими руки над упавшим в воду ребенком; справа — сцена обретения младенца на хорах Софии Киевской: по обеим сторонам киота с чудотворной иконой — иноки в мантиях, перед киотом — спеленутый младенец, к которому приближаются изумленные родители. Кроме того, картина была значительно больших размеров, чем сам образ Николы Мокрого (2 $\frac{1}{4}$ арш. х 1 $\frac{3}{4}$ арш. или 160,02 х 124,46 см)¹⁴⁰⁴. Рядом с картиной были помещены стихи, посвященные давним событиям:

*За князя Всеволода и митрополита
Ефрема, бывшего здесь на престоле в лето,
В тысяща девяносто второго года. Святитель
Чудотворец Николай в Софийскую обитель
Призрев свыше, где его икона святая
Возлюбил место сие, и в дар себе вдавая
С верою приходящих начал здесь оттоле
Различные чудеса творити по воле
Бога всеблагого, меж теми чудесами
В первых есть знаменито се, что перед очами
Пловущим с Вышгорода Киевлянам, мало
Дитя, внегда мать вздремася, из рук в Днепр впало,
И абие утопе, но как в дом прибыли
И к сему Святителю горько возопили,
Услышал их, нощию взял из воды их сына,
Внес в церковь пред свой образ жива. Се причина,
Что сего Чудотворца Мокрым называют.
При сей иконе и днесь цельбы многи получают.
Зделано 1768 году, генваря 30 дня¹⁴⁰⁵.*

В 1845 г. при обновлении собора киот убрали, что создало прежние неудобства для паломников, а образ вновь поместили в иконостас, где он занял место у самого края парапета хор и был хорошо виден снизу от амвона цен-

¹⁴⁰² ЦДІАУК. Фонд 128. Оп. 23. Общ. Д. 525. Л 8.

¹⁴⁰³ Хрусталева Д. Г. Разыскания... С. 159–160.

¹⁴⁰⁴ О. Л. Старинная картина не на своем месте // КС. 1903. Т. 81. Май. С. 88–90.

¹⁴⁰⁵ [Скворцов И.]. Описание... С. 61–62; Закревский Н. Описание Киева... С. 824; О чудотворной иконе... С. 440; О. Л. Старинная картина... С. 88–90.

трального нефа. На стене Николаевского придела рядом с иконостасом, где находилась чудотворная икона, был изображен сюжет чуда.

Возле софийских чудотворных реликвий традиционно устанавливались кружки для пожертвований. Вот некоторые данные по кружечному сбору за март 1878 г. Он составил: от мощей священномученика Макария — 25 руб. 25 коп.; чудотворной иконы св. Николая — 14 руб. 72 коп.; иконы Спасителя — 5 руб. 56 коп.; Купятицкой иконы Богоматери — 1 руб. 47 коп.¹⁴⁰⁶.

В документе, составленном в июне 1919 г., зафиксировано, что чудотворный образ св. Николая «Мокрого» старого письма в серебряном позолоченном окладе и в большом дубовом киоте находился в северном приделе во имя св. Николая «Мокрого». Возле него было 17 лампад¹⁴⁰⁷.

В 20-е годы прошлого века после реставрации образ разместили на первом этаже в приделе прп. Антония и Феодосия. Н. Макаренко писал: «*В дуже зле освітленому місці стоїть ікона Миколи, чудовий мистецький твір*»¹⁴⁰⁸. Позже икону вновь перенесли в верхний северный придел святителя Николая.

Как мы отмечали выше, документы свидетельствуют, что в 1934 г. икона была передана в Лаврский заповедник. В последующие годы в документации НКПИКЗ данные о святине отсутствуют. Возможно, в связи с неоднократным реформированием Лаврского заповедника, образ был передан в один из киевских музеев. Так, среди экспонатов, утраченных в период немецкой оккупации Музеем украинского искусства (ныне НХМК), числится икона Николая Мокрого XIV–XV в. (дерево, темпера, р-р 117 x 91,5 см)¹⁴⁰⁹. Однако по информации директора Софийского заповедника А. Повстенко, икона после реставрации все время находилась в Софийском соборе: «*З ікон давнішого місцевого письма в катедрі зберігалась до 1943 р. (до відходу німецьких окупантів з Києва) ікона св. Миколи (Мокрого). <...> За кілька років перед другою світовою війною ікона св. Миколая була очищена реставраційною майстернею Всеукраїнського музейного Городка від пізніших перемальовок*»¹⁴¹⁰. Существуют и другие сведения. Архиепископ УАПЦ Никанор (Абрамович), проживавший в оккупационный период на подворье Софийского монастыря, в своем письме к митрополиту Поликарпу (Сикорскому) от 21 апреля 1942 г. писал, что имеет у себя благодатный образ Николая Мокрого (еще один список образа? — Н. В.), перед которым очень любит молиться¹⁴¹¹.

Подводя некоторые итоги, перечислим списки (копии) икон Николая Мокрого, упомянутые в литературе и источниках XIX–XX вв. Судьба памятников неизвестна.

¹⁴⁰⁶ Преловська І. М. До проблеми вивчення київської реліквії — ікони Миколи Мокрого // МЧ. 2011. Київ, 2012. С. 100.

¹⁴⁰⁷ Преловська І. М. До проблеми... С. 100–101.

¹⁴⁰⁸ Ернст Ф. Київ... С. 309.

¹⁴⁰⁹ Полюшко Г. В. Стародавні... С. 182.

¹⁴¹⁰ Повстенко О. Катедра св. Софії... С. 212.

¹⁴¹¹ Преловська І. М. До проблеми... С. 101.

— Образ Николая Мокрого, находившийся до 1943 г. в Софийском соборе.
— Образ Николая Мокрого, находившийся в период оккупации на территории Софийского монастыря и принадлежавший (?) архиепископу Никанору.

— Икона Николая Мокрого, переданная в 1934 г. из Софийского собора во Всеукраинский музейный городок¹⁴¹².

— Икона Николая Мокрого XIV–XV вв., находившаяся среди экспонатов Музея украинского искусства и утраченная в период немецкой оккупации¹⁴¹³.

— Копия иконы Николая Мокрого, выполненная А. Праховым в 1880 г. «в величину оригинала». Образ был написан масляными красками «с передачей всех подробностей не только изображения, но и порчи»¹⁴¹⁴. Работа была представлена на выставке памятников искусства, проходившей в Киеве в 1880–1882 гг.¹⁴¹⁵.

— Копия иконы Николая Мокрого, находившаяся на территории Софийского монастыря, на которую в 1840 г. был перенесен серебряный оклад, выполненный в 1761 г.

— Список софийского образа Николы Мокрого, выполненный в XVIII в. «в равную чудотворному меру» и находившийся в Никольско-Больничном монастыре Киево-Печерской лавры¹⁴¹⁶.

О дальнейшей судьбе софийской святыни, вывезенной из Киева осенью 1943 г., известно из материалов, опубликованных в послевоенные годы за рубежом¹⁴¹⁷. Из Киева образ был доставлен в Варшаву, откуда вывезен в США архиепископом Палладием (Ведибида-Руденко). Затем икона оказалась в Канаде. По распоряжению Палладия в 1954 г. икона передана «заведующему украинской православной парафии» в Торонто протоиерею В. Сагайдаковскому¹⁴¹⁸. Для иконы был выполнен дорогостоящий киот и декоративное электрическое освещение. Оригинал был спрятан, а в киоте помещена копия, написанная украинским художником из Нью-Йорка Антоном Романюком¹⁴¹⁹.

¹⁴¹² Полюшко Г. В. Стародавні... С. 182.

¹⁴¹³ Полюшко Г. В. Стародавні... С. 182.

¹⁴¹⁴ Пучков А. «Кирилловские черновики... С. 186–187.

¹⁴¹⁵ Каталог выставки копий... С. 21–22.

¹⁴¹⁶ ЦДІАУК. Фонд 128. Оп. 23. Общ. Д. 525. Л 8.

¹⁴¹⁷ См. обзор материалов: Білокінь С. І. Київська ікона... С. 144–166.

¹⁴¹⁸ Владыка Палладий Ведибида-Руденко и протоиерей Виталий Сагайдаковский принадлежали к Украинской Автокефальной Православной Церкви в эмиграции, опирающейся на Патриарший Томос 1924 г. и состоявшей в каноническом единстве с Константинопольским Престолом [Білокінь С. І. Київська ікона... С. 152].

¹⁴¹⁹ Сагайдаківський В., о[тець]. Правди не втопити... С. 246–322.

Дальнейшая судьба святыни на Американском континенте стала предметом развернутой дискуссии в СМИ, отразившей идеологические и культурно-религиозные противоречия в среде украинской эмиграции. С одной стороны, ее представляли православные, с другой, — католики и евангелисты. Точка зрения православных была озвучена В. Сагайдаковским: «*Не забудьмо, що св. Миколай після Бога і Богородиці є вся наша надія!*». Им же было инициировано создание строительного комитета по сооружению «специального храма-подземелья» для сохранения святыни. Ответом была резкая критика со стороны украинцев-протестантов, ут-

По имеющимся сведениям, последние десятилетия чудотворный образ находится в Нью-Йорке в церкви св. Троицы (Бруклин) *Ил. 39*, принадлежащей Украинской Православной Церкви в США. В Торонто хранится копия иконы. В 2010 г. Национальный заповедник «София Киевская» обратился в Кабинет Министров и Администрацию Президента Украины с просьбой инициировать процедуру возвращения иконы Николая Мокрого в Украину. Однако в настоящий момент «дело не сдвинулось с места»¹⁴²⁰.

Нельзя не обратить внимание на ряд расхождений в описаниях чудотворного образа, выполненных в разное время (размеры иконы; вид древесины, из которой выполнена основа, отсутствие нимбов в описании М. Битинского и др.), а также различные места нахождения образа в одновременных упоминаниях о нем. Все это позволяет предположить, что речь может идти о нескольких списках. Является ли икона, находящаяся в Нью-Йорке, подлинным софийским образом — неизвестно.

«Николай Мокрый» в восточнославянской культуре

Популярность киевского чуда св. Николая о детище и чудотворного образа Николая Мокрого отразилась в храмостроительстве, засвидетельствована многочисленными произведениями живописи, поэзии, фольклора.

На протяжении столетий чудотворная икона Николая Мокрого занимала значительное место в восточнославянской культуре, воплотившись в «бесчисленном множестве позднейших списков» и став наиболее обычным, распространенным, типичным образом святителя¹⁴²¹. Иконографическая схема киевской святыни зафиксирована многочисленными произведениями мелкой пластики XI–XIII вв.¹⁴²².

верждающих, что украинским католикам и евангелистам «*ані не снитися покладати надії на ікону Миколи Мокрого та очікувати істину від мертвого ідола*». Один из авторов писал: «*Щож вона (ікона. — Н. В.) робила дотепер цілих 900 років в Україні? <...> Теж нічого не може допомогти нам мертва ікона в справі нашого спасіння. <...> Вже вистачить того, що наші діди та прадіди надіялися на подібних святих, і діждалися <...> неволі, заслання, штучного голоду, скитальщини*». Однако, признавая художественную и историческую ценность памятника и принимая во внимание, что «*навіть поліно, яке пролежало 900 років, шанувати треба*», оппоненты предлагали отдать икону в один из американских музеев.

Подытоживая эту дискуссию, на наш взгляд, следует привести слова В. Сагайдаковского: «*Св. образа доручено мені Високопреосвященнішим Архієпископом Палладієм <...> на те, щоб урочисто виставити його у храмі Божому для всенародного почитання як найдорожчу і найлюбішу святыню цілої нації та щоб, по звільненні нашої Батьківщини від богоборного комуно-більшевизма, завезти його до українського Сіону-Києва й поставити на тому місці в Софійському соборі, де він стояв віками*» [Сагайдаківський В., *о[тець]*. Правди не втопити... С. 246–322].

¹⁴²⁰ Куковальська Н., Марголіна І., Нікітенко Н. Нове дослідження поховання з саркофага Ярослава Мудрого в Софії Київській // *Софія Київська: Візантія. Русь. Україна: збірка статей на пошану д. іст. наук, проф. Н. М. Нікітенко*. Київ, 2011. С. 81–84.

¹⁴²¹ Петров Н. Альбом... С. 18, 26.

¹⁴²² См., напр., в собрании Ханенко каменные иконки-образки «южнорусской группы» [Николаева Т. В. Древнерусская... Табл. 2:2, 4:4, 4:6, 12:6, 12:8].

Нет сомнения, что популярность иконографического извода Николая Мокрого находилась в прямой связи с общерусским почитанием киевской святыни. Как показывают исследования, «в почитании икон в мире византийской культуры всегда была велика роль иконографического архетипа, его истории, явления, реплик и их перемещения»¹⁴²³. Вероятно, именно такое восприятие святыни обусловило мнение, что «до Батые на Руси был один образ Николы — Никола Мокрый, изображенный в зеленой ризе»¹⁴²⁴.

В трудах отечественных историков Церкви отмечены более двух десятков чудотворных, особо почитаемых в домонгольский период икон, среди которых пять являются образами святителя Николая Мирликийского¹⁴²⁵.

Первая в этом ряду икона Николая Мокрого¹⁴²⁶.

Иконография еще трех чудотворных икон повторяет иконографический тип прославленной киевской святыни:

- Николай Дворищенский¹⁴²⁷;
- Николай Жидичинский¹⁴²⁸;
- Николай Добрый¹⁴²⁹.

Кроме перечисленных поясных иконных изображений святителя к числу чудотворных икон отнесен образ Николая Зарайского, о котором речь шла выше.

Икона *Николая Дворищенского* непосредственным образом связана с почитаемой киевской святыней, о чем повествует древняя легенда о чуде, произошедшем с Мстиславом-Харальдом Владимировичем (Великим) (ок. 1076–1132), князем новгородским (1088–1117) и князем киевским (1125–1132) во время его княжения в Новгороде¹⁴³⁰. Согласно преданию, тяжело заболевшему Мстиславу явился во сне св. Николай и пообещал выздоровление за молитвы и почитание его чудотворного образа, находящегося в Софии Киевской и прославившегося чудом о детище. При этом святитель описал икону (почему-то круглой формы) и ее «меру». Князь снарядил посольство в Киев, однако святыня была найдена послами недалеко от Новгорода в водах озера Ильмень вблизи острова Липно. После торжественного крестного хода, водосвятного молебна и окропления водой с чудотворной иконы Мстислав получил исцеление.

¹⁴²³ Смирнова Э. С. Культ икон... С. 40.

¹⁴²⁴ Ремизов А. Образ Николая Чудотворца. Париж, 1931. С. 51.

¹⁴²⁵ Макарий (Булгаков), архиепископ Харьковский... Т. 2. С. 223–224; Голубинский Е. Е. История русской церкви... 1904... С. 412–416; Петров Н. Альбом... С. 19.

¹⁴²⁶ Макарий (Булгаков), архиепископ Харьковский... Т. 2. С. 223; Голубинский Е. Е. История русской церкви... 1904... С. 412.

¹⁴²⁷ Макарий (Булгаков), архиеп. Харьковский... Т. 2. С. 224; Голубинский Е. Е. История русской церкви... 1904... С. 415; Петров Н. Альбом... С. 19.

¹⁴²⁸ Голубинский Е. Е. История русской церкви... 1904... С. 416.

¹⁴²⁹ Петров Н. Альбом... С. 19.

¹⁴³⁰ Чудо иже во святых отца нашего Мир Ликийских чудотворца и архиепископа, сотворившееся в великом Новограде, и что ради церковь святого Николая соборная, иже на торговой стороне на Ярославле дворище, именуется, и что ради в той церкви местный образ Николая чудотворца, круглая доска. Н. К. Никольский. Материалы для истории древнерусской духовной письменности // СОРЯС. СПб., 1907. Т. 82. С. 58.

Из текста следует, что чудо случилось на 30-м году жизни князя Мстислава при новгородском епископе Никите († 1109), т. е. обретение иконы произошло в 1106—1108 гг.¹⁴³¹. К 1113 г. Мстислав возвел на княжьем дворе собор в честь святителя и поместил там круглую чудотворную икону, получившую название Николая Дворищенского¹⁴³².

С момента появления в водах озера чудотворного образа завершается процесс становления новгородского культа Николая Мирликийского. Неслучайно один из иностранных авторов сообщает, что св. Николай, «патрон Российской империи», согласно древнему преданию, «прибыл в Новгород водой»¹⁴³³. Безусловно, чудесное перенесение иконы из Киева в Новгород является также свидетельством общегосударственного культа святителя.

Текст сказания исследователи определяли как «древний»¹⁴³⁴. М. Мурьянов относил предание «к самому моменту событий, даже если оно сохранялось несколько столетий лишь в устной форме»¹⁴³⁵. А. Назаренко не отрицает раннего происхождения памятника, «судя по его достаточно архаичному языку», но «осторожно предполагает», что текст чуда, зафиксированный в Вологодской летописи и опубликованный Н. Никольским в 1907 г., является поздним и создан в первой половине XV в.¹⁴³⁶

Подчеркнем, что Мстислав-Харальд является знаковой фигурой в контексте общерусского почитания святителя Николая. Он представлен как действующий персонаж в двух чудесах св. Николая: новгородском чуде и чуде на ловах в Киеве; с его именем связаны две чудотворные иконы святителя, одна из которых почиталась в Новгороде, другая — в Киеве, и два храма, посвященные святителю — в Киеве и Новгороде. Высказано предположение о его причастности к записи или редакции киевского чуда о детище¹⁴³⁷.

Исследователи обычно отмечают, что по происхождению Мстислав принадлежал к двум виднейшим аристократическим родам средневековой Европы. По линии отца, князя Владимира Всеволодовича Мономаха, он являлся потомком византийских императоров, по матери, принцессе Гиде, был внуком последнего англосаксонского короля Гаральда Смелого (Харальда II)¹⁴³⁸, погибшего в битве при Гастингсе в 1066 г. В честь своего деда по матери

¹⁴³¹ Макарий [Миролюбов], архимандрит. Археологическое... Ч. 1. С. 259—251; Тихомиров П. Сказание о новгородской чудотворной св. иконе Знамения Божией Матери с приложением исторических сведений <...> о древних святых иконах, прославленных чудотворениями. Новгород, 1860. С. 133; Вознесенский А., Гусев Ф. Житие... С. 241;

¹⁴³² Чудо иже во святых отца нашего... С. 58—61; Новгородская первая летопись старшего извода (Синодальный список) // Новгородская первая летопись старшего и младшего изводов / под ред. А. Н. Насонова. М.; Л., 1950. С. 20; ПСРЛ. Т. 2... Стб. 276.

¹⁴³³ О почитании... С. 53.

¹⁴³⁴ Подскальски Г. Христианство... С. 223.

¹⁴³⁵ Мурьянов М. Ф. Русско-византийские... С. 220.

¹⁴³⁶ Назаренко А. В. Древняя Русь... С. 612.

¹⁴³⁷ Хрусталева Д. Г. Разыскания... С. 163.

¹⁴³⁸ Мурьянов М. Ф. Русско-византийские...; Назаренко А. В. Неизвестный эпизод из жизни Мстислава Великого // Отечественная история. 1993. № 2. С. 78.

Мстислав помимо княжеского имени носил имя Харальд. Но при этом упускается из виду самый важный факт, на который хотелось бы обратить внимание, — по происхождению, воспитанию и социальному статусу Мстислав был русским князем, принадлежавшим к известной в Европе династии киевского князя Владимира Святославича, христианизатора Руси¹⁴³⁹.

Культурная политика князя была обусловлена киевскими реалиями. Детство Мстислава прошло в зоне киевской культуры: в Чернигове при дворе его отца, Владимира Всеволодовича Мономаха князя черниговского в 1078—1093 гг., и в Киеве при дворе его деда, Всеволода Ярославича, князя киевского в 1078—1093 гг. В 1088 г. в возрасте 12—13 лет Мстислав был направлен в Новгород на княжение, которое продолжалось с небольшим перерывом (1093—1095) до 1117 г. Понятно, что у Мстислава сохранялись тесные контакты с отцом и дедом, и он был прекрасно осведомлен о событиях, происходивших в Киеве: чуде св. Николая в Софии Киевской, где он бывал еще ребенком, и установлении праздника 9 мая. Именно в княжение его деда, Всеволода Ярославича, культ святителя из собственно киевского патронального вырастает до уровня государственного. Мстислав и сам, как член княжеской семьи, вполне мог принимать участие в каких-либо акциях, связанных с этими киевскими событиями. Для князя почитание святителя Николая было естественным с детства.

Сохранившиеся фрагменты росписи Николо-Дворищенского собора, возведенного Мстиславом в связи с новгородским чудом от иконы, дают возможность утверждать, что *«княжеский двор был ориентирован на блестящее искусство Киева»*¹⁴⁴⁰. Князь основал придворную живописную мастерскую, в становлении которой решающую роль сыграли киевские художники — *«силы, призванные с юга»*¹⁴⁴¹.

В Николо-Дворищенском соборе престольная служба совершалась 9 мая¹⁴⁴², то есть в день праздника, установленного киевской Церковью. Вряд ли можно утверждать, что князь Мстислав подчеркивал тем самым «примат латинского торжества»¹⁴⁴³. Нет сомнения, что престольный праздник был установлен в соответствии с киевской традицией почитания святителя.

Поэтому никак нельзя согласиться с мнением М. Мурьянова о том, что особое отношение Мстислава к культу св. Николая в период новгородского княжения объясняется влиянием его матери, англосаксонской принцессы, на родине которой «прочная традиция» почитания святителя длилась уже столетие¹⁴⁴⁴.

¹⁴³⁹ Интересный факт: в пергаменных списках прологов начала XIV—XV в. под 15 апреля содержится память Мстиславу Владимировичу (т. е. поминание его как святого) [см.: Голубинский Е. Е. История канонизации... С. 58], хотя впоследствии он в этом статусе не почитался [Милютенко Н. И. Святой... С. 168—169].

¹⁴⁴⁰ Лазарев В. Н. Древнерусские мозаики... С. 42.

¹⁴⁴¹ Лазарев В. Н. Новгородская иконопись. М., 1981. С. 7.

¹⁴⁴² Макарий [Миролюбов], архимандрит. Археологическое... Ч. 1. С. 255. Прим. 49—50; Мурьянов М. Ф. Русско-византийские... С. 222.

¹⁴⁴³ Мурьянов М. Ф. Русско-византийские... С. 222.

¹⁴⁴⁴ Мурьянов М. Ф. Русско-византийские... С. 221—224.

Что же касается чудотворной новгородской иконы, то понятно желание князя иметь у себя в Новгороде образ, с одной стороны, связанный традицией с прославленной киевской реликвией, а с другой — оригинальную святыню. Е. Голубинский отмечал: «Вероятно, Мстислав Владимирович желал иметь храмовой иконой построенного им в 1113 г. Дворищенского собора копию с иконы Киевского Николы Мокрого, вследствие того, что последняя начала прославляться чудотворениями»¹⁴⁴⁵. Видимо, желание князя иметь свою оригинальную реликвию выразилось в том, что новгородская икона, повторяя иконографический тип киевской, была круглой формы.

Новгородская святыня была перевезена в Москву в 1502 г. великим князем московским Иваном III (1462—1505), где находилась в церкви Рождества Богородицы в Кремле и погибла во время пожара 1627 г. В Новгороде осталась копия реликвии, также исполненная на круглой доске¹⁴⁴⁶.

Необычная форма иконы вызывает удивление. Однако образы типа «*imagines clipeatae*», т. е. вписанные в круглое обрамление, имитирующее форму щита, восходят к античной традиции. В странах византийского культурного влияния иконы круглой формы с образом святого были популярны в раннехристианский период. В эпоху иконоборчества они выступали символами иконопочитания. Позже образы в круглых медальонах широко использовались в живописной декорации храма. Видимо, новгородская святыня «*воспроизводила форму эмалевых, мраморных с мозаикой, керамических и т. д. византийских икон*»¹⁴⁴⁷. Иконы такой формы Мстислав мог видеть в домах своего отца и деда. Они могли прибыть в Киев в приданом бабки Мстислава, дочери византийского императора Константина IX Мономаха. Мстислав и сам мог обладать подобной семейной реликвией. Кроме того, круглая форма была характерна для многих драгоценных церковных изделий константинопольского импорта, бытовавших в среде киевской элиты. В качестве примера назовем массивное серебряное блюдо с образом святителя Николая (ок. 1100 г.) изклада, обнаруженного в 1985 г. на территории княжеского двора в Чернигове (Государственный Черниговский музей-заповедник)¹⁴⁴⁸.

Нательные иконки круглой формы известны среди археологических находок в Херсонесе¹⁴⁴⁹. Произведения круглой формы: эмеевики, каменные и металлические образки широко представлены в древнекиевской мелкой пластике. В Киеве хорошо была известна и круглая форма иконописных образов, что демонстрируют многочисленные фрески Софийского собора и Кирилловской церкви, возведенной на 30 лет позже описываемых событий

¹⁴⁴⁵ Голубинский Е. Е. История русской церкви... 1904... С. 415.

¹⁴⁴⁶ Макарий [Миролюбов], архимандрит. Археологическое... Ч. 2. С. 55—57; Царевская Т. Ю. Никольский собор... С. 8.

¹⁴⁴⁷ Смирнова Э. С. Культ икон св. Николая Мирликийского (соперничество Москвы и Новгорода) // Русское искусство позднего средневековья. XVI в. М., 2000. С. 37.

¹⁴⁴⁸ Стерлигова И. Драгоценные иконы... С. 384, 389. Ил. 14.

¹⁴⁴⁹ Жишкович В. Давньоукраїнська рельєфна ікона XI — початку XIV століть // ЗНТШ. Львів, 1998. Т. 236. С. 13.

(ок. 1146). Здесь фигурируют изображения святых в круглых медальонах, связанных между собой петлями-кольцами и напоминающих ряд подвешенных за петли круглых икон¹⁴⁵⁰. По одной из версий, необычная круглая форма чудотворной новгородской святыни объясняется тем, что первоначально она принадлежала эпистиллю алтарной преграды киевского храма (Софийского собора? — Н. В.)¹⁴⁵¹.

В этой связи интересно отметить, что в Николаевском храме села Блаженники на Волини почитается как «древний чудотворный» образ Николая Мирликийского круглой формы, покрытый деревянной золоченой ризой¹⁴⁵². Мы не располагаем какими-либо сведениями относительно этой иконы, но все же не исключено, что это поздний список, повторяющий форму древнего. И, возможно, он указывает на бытование в юго-западной Руси икон святителя указанной формы и на связь этой традиции с киевской и новгородской.

С иконами Николая Мокрого и Николая Дворищенского в культурно-историческом контексте связан образ *Николая Липного*, получивший свое название по острову Липно, недалеко от Новгорода, где была обретена плавающей в озере чудотворная икона¹⁴⁵³. Этот образ В. Антонова, опираясь на предание, ошибочно считала «древнейшей копией» Николы Мокрого¹⁴⁵⁴. Однако храмовая икона Липенского монастыря, написанная в 1294 г. мастером Алексой Петровым, представляя собой поясной иконографический извод святителя, не является списком киевской святыни.

Николай Жидичинский. Название иконы объясняется названием местечка Жидичин, находящегося на Волини недалеко от Луцка. По одной из версий, происхождение этнонима Жидичин связано с поселением еврейских купцов в этой местности. Древнее предание сообщает, что некоему благочестивому христианину во сне было указано место, где он должен найти икону св. Николая, которая станет оберегом для жидичинцев. На месте явления иконы и был основан Свято-Николаевский монастырь¹⁴⁵⁵. Жители Луцка были уверены, что святителю Николаю и св. Иоанну Богослову, которому был посвящен кафедральный собор города, они обязаны освобождением от татар в 1257 г.

В Ипатьевской летописи содержится интересный эпизод, демонстрирующий степень почитания чудотворного образа. Под 1227 г. сообщается о паломничестве к нему галицкого князя: «*Еха Даниль въ Жидичинъ кланяться и молитися святому Николе*». В это же время Данило Романович был приглашен в гости луцким князем Ярославом. Бояре Данилы стали уговаривать его напасть на Луцк и взять в плен Ярослава, но Данило отказался, поскольку

¹⁴⁵⁰ Марголіна І., Ульяновський В. Київська обитель... С. 99–101.

¹⁴⁵¹ Луцко В. Святий Микола у давньокиївському мистецтві // МЧ. 2003. Київ, 2004. С. 314.

¹⁴⁵² Рожко В. Чудотворні... С. 52.

¹⁴⁵³ Макарий [Миролюбов], архимандрит. Археологическое... Ч. 2. С. 55–57; Царевская Т. Ю. Никольский собор... С. 8.

¹⁴⁵⁴ Антонова В. И. Московская икона... С. 381.

¹⁴⁵⁵ Алипий (Светличный), игумен, Юревич Д. Г. Чудотворные и местночтимые иконы Святой Руси, на земле Украинской просиявшие: в 3 ч. Ч. 2. Киев, 2005. С. 95.

приехал «молитву створити святому Николе»¹⁴⁵⁶. Известно, что князь особо почитал святителя. Под 1235 г. летопись отмечает: «Данилове же молящегося богу и святому архиерею Николе», под 1255 г.: «А саме помолився святому Николе и рече поем своим»¹⁴⁵⁷.

О широкой известности образа жидичинского чудотворца свидетельствует «Запись о новых чудесах св. Николая Мирликийского, случившихся в Лукомле, в Литовской земле, при князе Витовте (1392–1430)», в которой повествуется о явлении некоему жителю города святителя Николая, назвавшегося «Жилицынским» и приказавшего поставить храм в его честь. Когда его повеление было выполнено, святитель совершил множество исцелений «на пренесение мощей»¹⁴⁵⁸. Из текста следует, что храм был освящен 9 мая. Знаменательно, что и первый православный храм в столице Литвы Вильно, поставленный при князе Гедимине (1316–1341), был посвящен именно этому празднику¹⁴⁵⁹.

Жидичинский монастырь св. Николая был сожжен татарами в 1496 г. Древний образ, которому поклонялся Данило Галицкий, не сохранился¹⁴⁶⁰.

Николай Добрый — уже упоминаемая нами знаменитая киевская святыня, выступающая действующим персонажем в чуде о половчине. Последний список, представленный в церкви Николы Доброго, краеведы конца XIX в. датировали рубежом XVI–XVII вв. Размеры: 2 арш. х 1 арш. 12 верш. или 142,2 х 124,52 (см). Доска иконы сверху полукруглая¹⁴⁶¹, фон — узорчатый, вызолоченный. Образ размещался в отдельно стоящем киоте. Его украшал серебряный вызолоченный оклад, выполненный в 1886 г. на средства прихожан¹⁴⁶².

¹⁴⁵⁶ ПСРЛ Т. 2... Стб. 751.

¹⁴⁵⁷ ПСРЛ Т. 2... Стб. 751.

¹⁴⁵⁸ Запись о новых чудесах св. Николая Мирликийского, случившихся в Лукомле, в Литовской земле, при князе Витовте Кейстуовиче (1392–1430) и Новгородском владыке Иоанне (1389–1415). Н. К. Никольский. Материалы для истории древнерусской духовной письменности // СОРЯС. СПб., 1907. Т. 82. № 4. С. 145–146.

¹⁴⁵⁹ Вознесенский А., Гусев Ф. Житие... С. 450;

¹⁴⁶⁰ Алипий (Светличный), игумен, Юревич Д. Г. Чудотворные... С. 96.

¹⁴⁶¹ Свойственная романскому художественному стилю манера обрамления иконы и изображенных на ней фигур полуциркульными арками достаточно широко представлена в древнекиевской мелкой пластике. В форме закругленных киотов выполнялись створки золотых диадем с перегородчатой эмалью и створки иконок-складней [Жишкович В. Давньоукраїнська... С. 16]. Полукруглый верх и, как правило, вызолоченный узорчатый фон, характерен и для киевских икон XVI–XVIII вв. Некоторые примеры:

– Икона св. Николая, нач. XVII в. из церкви Николы Набережного [Пляшко Л. Икона... С. 492–495].

– Иконы Николы Доброго и Богородицы Одигитрии из церкви Николы Доброго, которые краеведы конца XIX в. датировали XVI — нач. XVII в. [Георгиевский А. Историко-археологический... С. 67–69].

– Икона св. Николая из Пустынно-Николаевского монастыря на Десне [Картины... С. 36–37].

¹⁴⁶² Георгиевский А. Историко-археологический... С. 17–18, 21, 68; Вознесенский А., Гусев Ф. Житие... С. 255.

Как мы уже упоминали, после разрушения храма в 1936 г. чудотворная икона находилась в семье священника А. Глаголева, а в 1988 г. передана в Аннозачатьевскую церковь Киево-Печерской лавры¹⁴⁶³.

Известна еще одна икона, находившаяся в мужском Свято-Духовом монастыре Тульской губернии и считавшаяся тем самым чудотворным образом Николы Доброго, перед которым когда-то клялся половец. Об этом сообщала надпись на самой иконе. Размеры: 1 арш. 6 верш. х 1 арш. или 97,82 х 71,12 (см). По одной из версий, икона была вывезена из Киева женой Андрея Боголюбского¹⁴⁶⁴.

К киевской художественной традиции, видимо, восходят и два древних чудотворных образа с поясным изображением Николая Мирликийского в среднике и святыми на полях, среди которых образы святых князей Бориса и Глеба. Это иконы из Новодевичьего монастыря в Москве (ГТГ) и Свято-Духова монастыря в Новгороде (ГРМ). Полагают, что на иконе из Новодевичьего монастыря образ святителя выполнен киевским мастером в XII в., а изображения на полях — новгородским в XIII в.¹⁴⁶⁵. Д. Степовик атрибутирует икону как произведение Киевской школы XII–XIII вв.¹⁴⁶⁶.

Икона из Свято-Духова монастыря — памятник середины XIII в. Надпись на образе неизвестного времени, удаленная при реставрации, сообщала, что он привезен в 1500 г. «из Диких полей», т. е. южнорусских степей. По мнению Э. Смирновой, «эта легенда свидетельствует о прославленности памятника»¹⁴⁶⁷. Но, возможно, образ был наделен «легендой», не соответствующей его реальной истории¹⁴⁶⁸.

С XIII в. поясное изображение святителя с Евангелием, восходящее к киевскому образцу, становится характерным для икон крестных ходов русского Севера¹⁴⁶⁹.

Обращает на себя внимание не совсем традиционная иконографическая деталь образа Николая Мокрого, ставшая характерной для этого иконографического извода — *неприкрытая* платом кисть левой руки, которой святитель поддерживает кодекс Евангелия, опирающийся на переброшенный через руку омофор. Для иконописной традиции показательно изображение апостолов и архиереев, держащих Евангелие в *покровенной* левой руке, что являлось знаком глубочайшего почитания сакральности Новозаветного кодекса. Однако неприкрытая кисть встречается уже в древних изображениях апо-

¹⁴⁶³ Макаров А. Малая энциклопедия... С. 140.

¹⁴⁶⁴ Георгиевский А. Историко-археологический... С. 17–21; Петров Н. И. Историко-топографические... С. 37–38. Фотоснимки икон см.: Георгиевский А. Историко-археологический...

¹⁴⁶⁵ Антонова В. И., Мнева И. В. Каталог... С. 70–71; Государственная Третьяковская галерея / сост. Л. И. Иовлева... С. 20.

¹⁴⁶⁶ Степовик Д. Історія української ікони Х–ХХ століть. Київ, 2008. С. 165.

¹⁴⁶⁷ Смирнова Э. С. Культ икон... С. 38.

¹⁴⁶⁸ Шалина И. А. Икона «Святой Николай»... С. 373. Прим. 2.

¹⁴⁶⁹ Романов Г. А. Крестные ходы... С. 254.

столов и епископов. Быть может, для Церкви, контролирующей изображения сакральных персонажей с помощью освященных традицией «иконописных подлинников», такая деталь принципиального значения не имела. Вот некоторые примеры непокровенной кисти руки святителя, держащего Евангелие:

Ростовые образы:

— Святители Николай и Иоанн Златоуст. Створка триптиха VII–VIII вв. Синай, монастырь Святой Екатерины¹⁴⁷⁰.

— Святитель Николай. Миниатюра «Библии Льва». Ок. 940 г. Ватиканская библиотека¹⁴⁷¹.

— Святитель Николай с житием. Икона. Ок. 1300 г. Какопетрия. Кипр¹⁴⁷².

Поясные образы:

— Святитель Николай. Камея. IX–X вв. Константинополь¹⁴⁷³.

— Святитель Николай со святыми в медальонах. Икона. X в. Синай, монастырь Святой Екатерины¹⁴⁷⁴.

В восточнославянской живописи изображение непокровенной руки святителя, держащего Евангелие, встречаем уже в монументальной иконописи Софии Киевской — ростовой образ Григория Нисского, представленный в южной половине мозаичного алтарного святительского чина. На фреске Михайловского Златоверхого собора (заложен в 1108 г.) — ростовое изображение святителя Николая с поднятыми к груди руками. Правой рукой Николай именословно благославляет, неприкрытой кистью левой руки поддерживает кодекс Евангелия. *Ил. 33.*

Эта особенность софийской иконы Николая Мокрого, как первого прославившегося чудотворениями образа святителя, нашла воплощение, прежде всего, в киевской художественной традиции. Среди чудотворных образов домонгольского периода, представленных в поздних списках, — киевская икона Николая Жидичинского и оба образа Николая Доброго. Известны и другие поясные образы святителя, опубликованные в киевских изданиях, начиная с конца XIX в., где Николай Мирликийский поддерживает Евангелие неприкрытой кистью руки¹⁴⁷⁵.

Киевская традиция была воспринята и в других русских землях. Иконописных примеров достаточно много. Вот некоторые из них — икона Николы Липненского (1294 г., Новгород)¹⁴⁷⁶, житийная икона Николая Зарайского (XIV в., погост Озеро близ Новгорода)¹⁴⁷⁷, житийная икона Николы

¹⁴⁷⁰ Паттерсон-Шевченко Н. Святой Николай... С. 283. Ил. 1.

¹⁴⁷¹ Паттерсон-Шевченко Н. Святой Николай... С. 288. Ил. 8.

¹⁴⁷² Паттерсон-Шевченко Н. Святой Николай... С. 293. Ил. 14.

¹⁴⁷³ Стерлигова И. Драгоценные иконы... С. 388. Ил. 12.

¹⁴⁷⁴ Паттерсон-Шевченко Н. Святой Николай... С. 306. Ил. 17.

¹⁴⁷⁵ См.: Картины... С. 37; Полюшко Г. В. Стародавні... С. 179. Ил. 1.

¹⁴⁷⁶ Смирнова Э. С. Изображения мирликийского архиепископа Николая с избранными святыми. Своеобразие русских иконографических вариантов // Добрый кормчий. Почитание святителя Николая в христианском мире / сост. А. В. Бугаевский. М., 2011. С. 368. Ил. 4.

¹⁴⁷⁷ Шалина И. А. Типология... С. 558. Ил. 4.

(конец XIV в., Николо-Угрешский монастырь)¹⁴⁷⁸, ростовой образ святого Николая (XIV в., Ростовская земля)¹⁴⁷⁹, житийные изводы св. Николая Великорецкого (XVI в., Вологда)¹⁴⁸⁰, житийная икона св. Николая (XVII в., Поволжье)¹⁴⁸¹ и др. Особенно свойственно это каменным резным иконкам XIII — нач. XIV в.¹⁴⁸².

В украинской живописи наиболее ранние из известных нам примеров — житийная икона св. Николая (кон. XIV — нач. XV в., Любачев, ныне Польская Республика), житийная икона св. Николая (XV в., с. Горлица, ныне Польская Республика)¹⁴⁸³.

Культ чудотворного софийского образа отразился в названиях храмов, возведенных на восточнославянских землях. Вот некоторые примеры. В Москве, в Китай-городе с XV в. существовала каменная церковь Николая Мокрого, поставленная, очевидно, по традиции на месте одноименной, более древней, и снесенная в 1932 г. С 1967 по 2006 гг. на этом месте находилась гостиница «Россия». Название храма объясняют тем, что он стоял на болоте¹⁴⁸⁴. Однако, как мы уже отмечали выше, есть все основания считать, что московская церковь получила свое название в связи с киевской святыней, поскольку и чудо, и икона здесь были хорошо известны.

В Ярославле в 1673 г. на месте более древней деревянной церкви был поставлен каменный храм Николы Мокрого. В обширном Никольском цикле фресковой росписи представлено и чудо о некоем детище¹⁴⁸⁵ и чудо с половчином¹⁴⁸⁶.

*«Во Владимире за Золотыми воротами и теперь существует построенная в 1734 г. на месте деревянной церковь Николы, стоящая на склоне к Клязьме и сохранившая древнее название “Николы Галейского” или “Николы Мокрого в галейх”, т. е. у речной пристани галер-“галей”»*¹⁴⁸⁷.

Видимо, со временем название храмов «Никола Мокрый» начало ассоциироваться с топографической локализацией, т. е. с болотистой местностью или водой. Была известна и соответствующая иконография. «Культ Николы,

¹⁴⁷⁸ Государственная Третьяковская галерея. Каталог собрания... Кат. 59. С. 136–138.

¹⁴⁷⁹ Преображенский А. С. Иконы святителя Николая... С. 485. Ил. 1.

¹⁴⁸⁰ Маханько М. А. «Вологодский извод» иконы «Никола Великорецкий». О разных редакциях житийного варианта чудотворного образа // Добрый кормчий. Почитание святителя Николая в христианском мире / сост. А. В. Бугаевский. М., 2011. С. 465. Ил. 1. С. 466. Ил. 2.

¹⁴⁸¹ Задорожный Н. В., Шалина И. А. Иконы святителя Николая в частном музее русской иконы // Добрый кормчий. Почитание святителя Николая в христианском мире / сост. А. В. Бугаевский. М., 2011. С. 538. Ил. 11.

¹⁴⁸² См., напр.: Рындина А. В. Об одной группе каменных икон... С. 229, 231.

¹⁴⁸³ См.: Свенціцька В. І., Сидор О. Ф. Спадщина віків. Українське малярство XIV–XVIII століть у музейних колекціях Львова. Львів, 1990. Іл. 7, 17.

¹⁴⁸⁴ Святыни древней Москвы... С. 46.

¹⁴⁸⁵ Брюсова В. Г. Фрески Ярославля XVII — начала XVIII века. М., 1983. С. 66.

¹⁴⁸⁶ Мясникова В. В. Иконографические... С. 157–159.

¹⁴⁸⁷ Воронин Н. Н. Из истории русско-византийской церковной борьбы XII в. // ВВ. 1965. Т. 26. С. 197.

*изображаемого с мокрыми волосами, был распространен среди путешественников, в особенности у моряков»*¹⁴⁸⁸.

Реминисценции киевского культа Николая Мокрого зафиксированы в представлениях украинских моряков-черноморцев, различающих в св. Николае две ипостаси: «Мыколу Морського» и «Мыколу Мокрого»: первый патронует суда и сушу, второй — воду¹⁴⁸⁹. Эти представления отразились в российском и белорусском фольклоре. В стихе про «Николу Мокрушу», записанном в XIX в. во Владимирской губернии, говорится, что Никола «обмочился в синем море, где корабль людей тонул»¹⁴⁹⁰. В белорусской народной песне рассказывается о св. Николае, идущем с поля: «Уросийся, умочийся мокрешенек»¹⁴⁹¹.

ПАТРОНАЛЬНЫЙ КУЛЬТ ПРЕСВЯТОЙ БОГОРОДИЦЫ, СВЯТИТЕЛЕЙ КЛИМЕНТА И НИКОЛАЯ

Исторические предпосылки распространения христианства на Руси, включая и особенности ее геополитического и георелигиозного положения, обеспечили, с самого начала христианизации общества, его ориентационную двухвекторность. Безоговорочным подтверждением этого факта стала имплантация в религиозную ткань новообращенного государства культов свв. Климента и Николая, олицетворявших духовные ценности и органическую взаимосвязь христианских феноменов Рима и Византии.

Литературные памятники климентовского и николаевского циклов созданы в русле религиозной и общественно-политической мысли древнего Киева. Подчеркнем, что демократизм религиозного мышления и открытость киевской Церкви западным и восточным христианским центрам, зафиксированные в богослужебных текстах, посвященных святителю Николаю, были обусловлены в первую очередь утверждением кирилло-мефодиевской традиции, связанной с почитанием Климента Римского. Культ покровителя новообращенных славян — священномученика Климента по степени, характеру почитания и функциям напрямую соотносился с культом архиепископа Мир Ликийских Николая как покровителя новообращенных народов. В киеворусской литургической традиции и массовом религиозном сознании культы святителей Климента папы римского и Николая архиепископа Мирликийского воспринимались как единый патрональный культ.

Следует отметить версию И. Франко, согласно которой с начала XII в. культ св. Климента вытесняется культом св. Николая Мирликийского, что, по мнению ученого, явилось свидетельством антагонизма между «*кліром*

¹⁴⁸⁸ Тихомиров М. Древняя Москва XII–XV вв. М., 1999. С. 193.

¹⁴⁸⁹ Данилевська Н., Ткач М. Ішов Миколай. Київ, 1996. С. 40.

¹⁴⁹⁰ Назаревский А. Из истории... С. 70.

¹⁴⁹¹ Плотников И. Микула Селянинович и святой Николай. Пособие при изучении русского народного творчества. Курск, 1919. С. 39.

нової метрополії Софії і старої zdegradованої Десятинної церкви»¹⁴⁹². При этом И. Франко апеллировал к единственному аргументу — усиливающемуся с конца XI в. софийскому культу Николая Мокрого. На этот ошибочный тезис И. Франко ссылаются многие из тех, кто обращается к теме свв. Климента и Николая¹⁴⁹³. Однако, как показывают наши исследования, киевские культы святителей развивались параллельно, приобретая общегосударственное патрональное звучание и дополняя универсальный патрональный культ Пресвятой Богородицы. На исходе XI в. свв. Климент и Николай почитались как апостолы и небесные покровители Русской земли, что отражало сакральную самодостаточность киевской Церкви.

Очевидная взаимосвязь, одновременность и определенная тождественность в формировании и развитии киеворусского почитания святителей Климента папы римского и Николая архиепископа Мирликийского подтверждается следующим:

— Инициатором культов Климента и Николая выступил христианизатор Руси князь Владимир.

— Оба киевских культа имели четко выраженное корсунское происхождение.

— Историческим центром формирования совместного культа святителей стала Десятинная церковь с освященными в их честь алтарями, чтимыми иконами и реликвиями. Храм Пресвятой Богородицы именовался в народе церковью св. Климента и Десятинным Николаем.

— Патрональная функция святителей воплотилась, по нашему мнению, в патрональной иконе Десятинного мемориала, иконографическую основу которой составил чтимый образ — тронная Богородица Никопея, фланкируемая с двух сторон ангелами *Ил. 16а-б*. Как отмечал Н. Кондаков, в византийской иконографии на смену образам ангелов, фланкирующих торжественное изображение Богородицы, пришли образы предстоящих святителей и чудотворцев¹⁴⁹⁴. В чтимой иконе Десятинной церкви ангелов заменили образы святителей Климента Римского и Николая Мирликийского — небесных покровителей новообращенного Киева, которым были посвящены боковые приделы собора. Таким образом, молитвенным предстоянием святителей, почитаемых в статусе национальных патронов, высшее благословение освящало всю Русскую землю. В Печерском монастыре иконографическая композиция получила переосмысление и место Климента и Николая заняли преподобные основатели печерского монашества — Антоний и Феодосий.

¹⁴⁹² Франко И. Святый Климент... С. 307–308.

¹⁴⁹³ Бегунов Ю. К. Русское Слово... С. 40; Кузьмин А. Г. Западные традиции... С. 33, 50; Ричка В. М. Культ св. Миколи-Михайла у Києві // Святый князь Михайло Чернігівський та його доба. Чернігів, 1996. С. 22–23; Лидов А. М. Священное пространство... С. 6; Толстая Т. В., Уханова Е. В. «Корсунские» реликвии... С. 151; Хрусталев Д. Г. Разыскания... С. 162; Этингоф О. Е. Византийские иконы... С. 83.

¹⁴⁹⁴ Кондаков Н. П. Изображение русской княжеской семьи в миниатюрах XI века. СПб., 1906. С. 32–33.

— Глорификация свв. Климента и Николая нашла продолжение в иеротопическом поле Софии Киевской, где их образы представлены в святительском чине главного алтаря и других иконописных композициях, а реликвии вложены в стены собора;

— В киевских текстах тема святителей Николая и Климента приобретает для Руси апостольское звучание: «*Духомъ на небесахъ пребываюши, святителю Николаю, съ апостолы, яко апостоль*»¹⁴⁹⁵; «*Апостольский подобниче Клименте*»¹⁴⁹⁶.

— Общая грань почитания свв. Климента и Николая отражена в «водном», «морском» характере культов; иконографическим атрибутом обоих святителей, появившимся еще на западноевропейской почве, был якорь.

— Почитание святителей объединяло популярное в народе чудо спасения утонувшего ребенка. Очевидна тематическая и композиционная преемственность киевского чуда св. Николая по отношению к чуду об отрочати св. Климента, что свидетельствует об изначальной взаимосвязи культов этих святителей на древнекиевской почве.

— Одними из первых реликвий, приобретших статус общегосударственных святынь, стали мощи св. Климента и чудотворная икона Николая Мокрого.

Исследователями показано, что патрональными культами властной элиты (а значит и государства) северных европейских стран на ранних этапах христианизации были культы святителей Климента и Николая. Установлено, что культ Климента был принесен из Киева¹⁴⁹⁷. Кажется, есть все основания полагать, что из Киева было воспринято и патрональное наполнение сопряженного с климентовским николаевского культа.

Хронология распространения почитания святителей Климента и Николая, как небесных патронов христианизированной Руси, в северном и северо-восточном направлениях отражает динамику более общего процесса христианизации государства. В контексте исследования киевских истоков общегосударственного почитания святителей важно проследить соответствующую идейно-художественную традицию в культурном пространстве восточнославянского мира. Уникальный материал для этого дают два редчайших памятника станковой живописи северной Руси, известные под названием «Богоматерь на престоле с предстоящими Николаем и Климентом».

Первый из них *Ил. 17* происходит из Новгородской области и датирован последней четвертью XIII в. Икона представляет собой торжественную композицию с фронтальным изображением Богоматери, сидящей на троне и держащей перед собой на коленях младенца Христа, который благословляет обеими распростертыми руками. По сторонам трона — два предстоящих святителя. По левую — св. Николай Чудотворец в святительском одеянии (фелонь и омофор), по правую — св. Климент Римский в апостольском одеянии

¹⁴⁹⁵ Служба (стихира и канон) 9-го мая... С. 64, 66.

¹⁴⁹⁶ Мучение святого священномученика... С. 110.

¹⁴⁹⁷ Crawford B. The cult of St Clement of Rome in North Europe...

(хитон и гиматий). Над их головами в круглых медальонах поясные образы архангелов Михаила и Гавриила. На полях иконы — избранные святые¹⁴⁹⁸. Т. Царевская связывает икону с церковью св. Николы на Липне, основанную Климентом Новгородским в 1292 г. и, вероятно, изначально имевшую придел св. Климента. Возможно, образ был заказан фундатором храма¹⁴⁹⁹.

Вторая икона **Ил. 18** происходит из г. Вологды и датирована XIV в. Почти вся высота изобразительного поля иконы отведена монументальной фигуре Богородицы, сидящей на троне с младенцем на коленях, к которому она задумчиво-нежно наклонила голову. Левой рукой Богоматерь поддерживает Христа, десница обращена к нему в жесте моления. Возле подножия престола, едва достигая его сидения, изображены молитвенно обращенные к Богоматери святители Николай архиепископ Мир Ликийских (по левую сторону) и Климент папа римский (по правую). На святителях — фелонь-полиставрион, омофор с черными крестами на белом фоне, епитрахиль и подризник. В верхней части композиции в круглых клеймах размещены полуфигуры архангелов Михаила и Гавриила, почтительно склонивших головы перед Богоматерью¹⁵⁰⁰.

Вполне очевидна аналогичность главного мотива иконографической схемы рассматриваемых памятников — сцена адоративного предстояния свв. Климента и Николая Богородице Никопее — тронной Богородице с младенцем.

Исследователь вологодской иконы А. Рыбаков отмечает интересную иконографическую особенность памятника: линия позома по сторонам изображения Богородицы поднимается вверх, образуя дугообразный прогиб. Появление этой уникальной детали может быть объяснено тем, что образцом для художника в данном случае служила роспись в конхе алтарной апсиды какого-либо храма, точнее, рисунок, сделанный с нее. Ученый усматривает такой образец в росписи новгородской церкви Николая на Липне (кон. XIII в.), где алтарная композиция состояла из полуфигуры Богоматери типа «Знамение» с предстоящими архангелами и святителями, среди которых могли быть изображены Климент и Николай как соименные донаторам храма патроны. По мнению А. Рыбакова, такие алтарные композиции стали известны в Новгороде благодаря *«активным торговым связям и неизбежно связанным с ними культурным контактам со странами Западной Европы»*. При этом исследователь исключает возможность влияния киевской художественной традиции, ведь в *«XI–XII вв. в киевских храмах конхи алтарных апсид украшал традиционный образ Оранты»*. Как отмечает автор, в древнерусской монументальной живописи этот сюжет представлен в росписи церкви Успения на Волотовом

¹⁴⁹⁸ *Ананьева Т. А.* Икона... С. 138–140.

¹⁴⁹⁹ *Царевская Т. Ю.* Новые данные... С. 413–430.

¹⁵⁰⁰ *Рыбаков А. А.* Икона «Богоматерь на престоле с предстоящими Николой и Климентом» XIV в. из Вологодского музея // Литература и искусство в системе культуры / ред. Б. Пиотровский. М., 1988. С. 288–289.

поле в Новгороде (вторая половина XIV в.), где Богоматерь с младенцем на престоле написана дважды: в алтарной апсиде — с предстоящими ангелами и на южной стене — с предстоящими заказчиками храма¹⁵⁰¹.

Напомним, что иконография тронной Никопеи с предстоящими была хорошо известна в Киеве со времен Владимира и Анны. По мнению ряда исследователей, в алтарном своде Успенского собора лавры изначально была выполнена композиция тронной Богоматери с младенцем и архангелами, а икона Печерской Богородицы была репликой этой мозаики¹⁵⁰². Не повторяет ли алтарная композиция церкви Успения на Волотовом поле раннюю мозаичную алтарную композицию Успенского собора Печерского монастыря?

Полагаем, что именно киевский прототип лег в основу новгородской и вологодской икон «Богоматерь на престоле с предстоящими Николаем и Климентом». Не рассматривая сугубо искусствоведческих особенностей памятников, расположения и моделирования отдельных деталей, художественной трактовки образов, стилистики и манеры выполнения и др., отметим очевидную связь рассмотренных памятников с древней художественно-культурной традицией Киева:

— Древность композиционной основы, идентичность сюжета, близость иконографии, типологическая общность памятников указывают на наличие единого прототипа — Богоматери Свенской (Печерской) с предстоящими. Так, на новгородском памятнике *«изображение Богоматери с укороченным торсом и крупной головой поражает сходством с известной иконой «Печерской» («Свенской») конца XIII в.»*, что подтверждает *«очень древнюю»* композиционную основу иконы¹⁵⁰³. Показательно, что в настоящее время новгородская икона атрибутируется как «Богоматерь Печерская со святыми Николаем Мирликийским и Климентом папой римским»¹⁵⁰⁴.

— Аналогичное расположение на обоих памятниках фигур Климента и Николая (Климент по правую сторону, Николай — по левую) свидетельствует о существовании единого образца и устойчивой традиции такого изображения.

— Апостольское одеяние Климента на новгородской иконе подтверждает влияние киевской традиции на осмысление образа Климента как апостола Киевской Руси.

— Изображение тронной Богоматери с младенцем (Никопеи) и ангелами, как уже нами указывалось, представлено на древних киевских энколпионах XII в.¹⁵⁰⁵.

¹⁵⁰¹ Рыбаков А. А. Икона... С. 294–295, 301. Прим. 11.

¹⁵⁰² Петров Н. И. Историко-топографические... С. 77; Кондаков Н. П. Изображение... С. 32–33; Карабинов И. Наместная... С. 108; Анисимов А. И. Домонгольский... С. 152; Ананьева Т. А. Икона... С. 136.

¹⁵⁰³ Ананьева Т. А. Икона... С. 138.

¹⁵⁰⁴ Смирнова Э. С. Изображения Мирликийского архиепископа... С. 371.

¹⁵⁰⁵ Собрание Б. И. и В. Н. Ханенко... Вып. 1. Табл. 6. № 71. Табл. 8. № 99.

— Иконографическая особенность вологодского памятника — линия позема, которая поднимается вверх, — может указывать на Киево-Печерскую генеалогию сюжета.

— В вологодском памятнике кресты на омофоре Климента представлены в виде тетрафолия с закругленными концами. Кресты-тетрафолии, известные в византийской иконографии, впервые в древнерусском искусстве встречаются именно в росписи Софийского собора и Кирилловской церкви Киева на омофорах некоторых архиереев. Характер омофора (его форма и обрамление) является главным атрибутом святителей и одним из наиболее устойчивых признаков их иконографии. В омофоре с крестами подобного типа изображены Климент Римский и Григорий Чудотворец в святительском чине Софии Киевской¹⁵⁰⁶, что прямо указывает на киевское происхождение иконографии вологодского памятника.

Чудотворные киевские иконы быстро приобретали известность на Руси. Пути их распространения были многочисленны. Представители знати, паломники, купцы, переселенцы не отправлялись из Киева без местных реликвий. Столичным монастырям принадлежали подворья в различных регионах, где местное население знакомилось с киевскими легендами и святынями. Эти духовно-культурные процессы объективно были обусловлены официальной политикой киевских правящих кругов, заинтересованных в утверждении во всех русских землях христианских культов, адаптированных в Киеве, и в популяризации киевских святынь. Важным фактором была деятельность миссионеров и священнослужителей. В течение XI—XII вв. почти 50 печерских иноков были поставлены епископами в различные русские земли¹⁵⁰⁷. По древней христианской традиции, навсегда оставляя родную обитель, они получали благословение архимандрита и монастырские реликвии, в первую очередь, следует полагать, списки чудотворных лаврских святынь.

Особая роль в утверждении киевской святокультовой традиции в Новгороде, как уже отмечалось, принадлежит князю Мстиславу Владимировичу, воспитанному в ареале киево-черниговской культуры и хорошо знавшему местные святыни. Развитие в Новгороде киевской традиции отчетливо прослеживается и в деятельности новгородского архиепископа Нифонта, воспитанника Киево-Печерского монастыря. Не последнее значение имели политические амбиции Великого Новгорода в его противостоянии Киеву и старании ни в чем не уступать южной столице.

Киевскую генеалогию выявляет и вологодский культ святителей, связанный с миссионерской деятельностью киево-печерского постриженика Герасима, позже прославившегося под именем св. Герасима Вологодского († 1178). В юности Герасим был послушником в Гнилецкой пустыни Киево-Печерского монастыря недалеко от Киева, где *«проводил в пещере Феодосия ночи в молитвенных подвигах»*, а в зрелом возрасте отправился на север про-

¹⁵⁰⁶ Рыбаков А. А. Икона... С. 298.

¹⁵⁰⁷ Киево-Печерский патерик... С. 360.

поведовать Слово Божье. В 1147 г. он основал на берегу реки Вологды, «еще до зачала града Вологды», монастырь в честь св. Троицы, в котором до конца своих дней совершал миссионерский подвиг¹⁵⁰⁸. Известно, что он принес из Киева «особенно чтимые иконы»¹⁵⁰⁹. Герасимом были заложены местные традиции почитания киевских святых. Издавна в Вологде известны церкви в честь Климента, Николая, Ильи, Бориса и Глеба. Чтимый список иконы Печерской Богоматери находился в вологодской Ильинской церкви, где посвященная ей служба совершалась 3 мая, как и в Киево-Печерском монастыре¹⁵¹⁰. Неудивительно, что сакральная топонимика древней Вологды очевидно перекликается с киевской.

Кроме прямых киевских истоков, вологодский культ испытал влияние киевской традиции и через Новгород: до XV в. Вологда была северо-восточной территорией новгородской земли.

Исходя из данных иконописных и литературных источников, полагаем, что рассматриваемый иконографический сюжет пришел в Новгород значительно ранее XIII в., причем кратчайшим путем — из Киева.

Патрональный характер культа святителей на северорусских землях воссоздает местная иконопись. Парные изображения Климента и Николая находим в таких памятниках древнего искусства, как «Спас на престоле», XIII в., Новгородская обл. (ГТГ), оборот «Богоматери Знамения», XII в., Новгород (Новгородский историко-архитектурный музей), «Рождество Христово с избранными святыми», XV в., Псковская обл. (ГРМ) и др.

Как известно, исторические обстоятельства не содействовали сохранению древних киевских памятников. После ордынского уничтожения киевской субцивилизации в 1240 г. деятельность местных иконописных мастерских была прекращена. Но киевские культурно-исторические реалии, получив новое звучание, возродились в сакральном творчестве других древнерусских регионов. Традиция парного изображения свв. Климента и Николая как небесных предстоятелей земли русской, зародившаяся в Киеве, сохранилась и развилась в северной Руси.

* * *

Систематизация и обобщение данных источников и научных исследований, посвященных святителю Николаю и патрональным культам Пресвятой Богородицы святителей Климента и Николая, позволяют сделать следующие выводы. Киеворусское почитание святителя Николая Мирликийского инициировано христианизатором Руси князем Владимиром, одним из крестильных имен которого было Николай. Николаевский культ, имея византийско-корсунскую генеалогию, изначально носил в Киеве княжеский аристократический характер. В Киеве были устроены первые алтари в честь

¹⁵⁰⁸ Минеи-Четьи. М., 1984. Март. Ч. 1. С. 137.

¹⁵⁰⁹ Васильев П. Варвара // ХЭС. М., 1993. Т. 1. С. 329.

¹⁵¹⁰ Рыбаков А. А. Икона... С. 300. Прим. 6.

святителя, историческими центрами становления его культа были киевские первохрамы, возведенные как мемориалы крещения Руси, — Десятинная церковь и Софийский собор. В Киеве произошло первое на Руси чудо св. Николая, известное как «Чудо о детище», в связи с чем установлен киевский праздник 9 мая, посвященный перенесению мощей чудотворца из Мир Ликийских в г. Бари. Установление праздника сопровождалось составлением богослужебных текстов, возведением многочисленных храмов, разработкой иконографического житийного цикла, появлением почитаемых икон св. Николая, созданием ковчега с реликвиями святителя, составлением цикла чудес св. Николая, совершенных им в Киеве. На местной почве был создан иконографический извод Николая Зарайского, распространение которого обусловило появление общерусского культа иконы. Общегосударственный культ архиепископа Мирликийского формировался в рамках древнекиевской духовной традиции и приобрел патрональное значение для Киева, а позже и для всех восточнославянских земель.

Исследование показало несостоятельность утверждения, перешедшего в научной литературе в некое «общее место», что почитание Николая Мирликийского на украинских землях никогда не было таким сильным, как в России, и даже в XIX в. уступало, например, почитанию великомученика Георгия¹⁵¹¹. Один из вариантов этой концепции: культ святителя Николая в основном «был известен на севере восточнославянской территории, на юге ему соответствовал культ св. Георгия»¹⁵¹².

Образ Николая Мокрого стал первой иконой святого, прославившейся на землях Киевской Руси. Чудотворная киевская икона не только занимает одно из центральных мест в становлении и развитии культа святителя Николая на восточнославянских землях, но и приобретает значение древнейшей национальной святыни, которая на протяжении столетий была объектом всенародного благочестивого почитания и одним из центров иеротопического пространства Софии Киевской. Иконография Николая Мокрого оказала концептуальное влияние на формирование иконографической традиции изображения св. Николая в восточнославянской живописи. Киевские истоки обнаруживают все чудотворные иконы св. Николая домонгольского периода.

На киевской почве универсальный патрональный культ Богородицы был дополнен патрональными культами святителей Климента и Николая, что нашло воплощение в патрональной иконе Десятинного мемориала. В свою очередь, эта икона стала протографом для наместной иконы Печерской обители — тронной Богородицы с предстоящими основателями монастыря Антонием и Феодосием.

¹⁵¹¹ Tshižewskij D. Der Hl. Nikolaus. Verlag Aurel Bongers, 1957. S 9.

¹⁵¹² Макеева И. И. Чудеса Николы Мирликийского. Комментарии // БЛДР. СПб., 1999. Т. 2: XI—XII века. С. 530.

Для сравнения укажем, что, по имеющимся данным, в Киеве в XIX в. св. Николаю было посвящено более десятка храмов, в то время как вкм. Георгию — три.

Раздел 3

КНЯЖЕСКИЕ ПАТРОНАЛЬНЫЕ КУЛЬТЫ ВИЗАНТИЙСКОГО ПРОИСХОЖДЕНИЯ

Глава седьмая

КИЕВСКАЯ РЕЦЕПЦИЯ ИМПЕРАТОРСКИХ КУЛЬТОВ

АРХИСТРАТИГ МИХАИЛ — «КНЯЗЬ АНГЕЛОВ»¹⁵¹³

Тело его — как топаз, лицо его — как вид молнии, очи его — как горящие светильники, руки его и ноги его — как блестящая медь, и голос речей его — как голос множества людей.

(Дан. 10:6)

Небесный воевода в ветхозаветной и христианской традициях

В иудаистической, христианской и мусульманской религиях одно из важнейших мест принадлежит культу ангелов, бесплотных существ, назначение которых — служить единому Богу, воюя с его врагами, неся его волю стихиям и людям. В христианской традиции ангелы — слуги Христа и его Церкви. Ангелы возвещают и славят рождение Христа, его воскресение и вознесение, являются апостолам, участвуют в апокалиптических сюжетах¹⁵¹⁴. Классификация ангельских чинов разработана византийским богословом Псевдо-Дионисием Ареопагитом (V — нач. VI в.). Ангелы «преимущественно и многообразно открывают божественные тайны. Вот причина, почему они исключительно пред всеми удостоены наименования ангелов: они первые получают Божественное озарение и чрез них уже даются нам откровения»¹⁵¹⁵.

В системе ангельской иерархии чинов архангелы из девяти чинов занимают восьмое место, близкое к миру и человеку. Михаил — великий ангел, один

¹⁵¹³ ПСРЛ. Т. 2... Стб. 270.

¹⁵¹⁴ Аверинцев С. С. Ангелы // Мифы народов мира.: энциклопедия. М., 1991. Т. 1. С. 76.

¹⁵¹⁵ Дионисий Ареопагит. О небесной иерархии. СПб., 1995. С. 19–20.

из архангелов (греч. «ангелоначальник»). В Ветхом завете он выступает как «князь» еврейского народа — один из семи архангелов Господа, ангел-хранитель Израиля: «*Князь великий, стоящий за сынов народа*», «*один из первых князей*» (Дан. 10:13, 12:1). В семитской этимологии имя Михаил осмысливается как «Кто как Бог», то есть равный Богу.

Михаил — небесный архистратиг (греч. «верховный военачальник»), полководец верных Богу ангелов и людей в эсхатологической битве против сил зла, победоносный антагонист дьявола (Откр. 12:7–10), покровитель «народа Божьего» (в Ветхом завете — Израиля, в Новом завете — «воинствующей Церкви», т. е. совокупности всех истинных христиан). Вместе с архангелом Гавриилом, стоя перед тронном Бога, Михаил выполняет обязанности ангела-писца и вносит в Книгу имена праведников. Он же сопровождает души праведников до врат Небесного Иерусалима, открывая их¹⁵¹⁶. Звук трубы архистратига возвестит о дне Страшного суда и, пребывая рядом с Христом-Судией, Михаил будет на весах взвешивать людские деяния.

В христианской традиции архистратиг рассматривался как помощник в борьбе с неверными. Апокрифические рассказы о низвержении Сатаны Михаилом в преисподнюю топографически связали его культ с горами и возвышенностями. На Востоке самое известное святилище находилось в прославленных Колоссах-Хонах. На Западе видными центрами почитания архангела были гора Гаргано в Италии и гора Сен-Мишель в Нормандии, где, согласно местным легендам, когда-то произошли чудесные явления архангела¹⁵¹⁷.

Соответственно ветхозаветной традиции, культ архистратига Михаила в христианстве носил, прежде всего, элитарный, аристократический характер. Он почитался как небесный покровитель венценосных особ. На средневековом Западе архангел — патрон Карла Великого и Оттона III, в Византийской империи — личный патрон василевсов и столицы государства — Константинополя. Церковь же почитает его как невидимого заместителя Христа на земле. В Византии архистратигу Михаилу было посвящено множество храмов. В Константинополе и его окрестностях в разное время насчитывалось до сорока церквей в его честь, а в самой столице — более пятнадцати¹⁵¹⁸. В отличие от других святилищ в храмах архистратига не было его подлинных реликвий, поскольку, живя в вечности и не имея земного бытия, «он не оставляет материальных следов»¹⁵¹⁹.

Многие церкви возводились на холмистом побережье. Так, один из трех храмов, поставленных византийским императором Юстинианом в честь архангела, «*поразительный по своей красоте, первый по величине, по ценности до-*

¹⁵¹⁶ Аверинцев С. С. Архангелы // Мифы народов мира: энциклопедия. М., 1991. Т. 1. С. 110.

¹⁵¹⁷ Добиаш-Рождественская О. А. Западные паломничества... С. 30–33.

¹⁵¹⁸ Вздорнов Г. И. ΣΥΝΑΞΙΣ ΤΩΝ ΑΡΧΑΓΓΕΛΩΝ // ВВ. 1971. Т. 32. С. 158.

¹⁵¹⁹ Добиаш-Рождественская О. А. Западные паломничества... С. 30–33.

стойный того, чтобы быть посвященным Михаилу-архангелу», находился вблизи моря на высоком, насыпном берегу¹⁵²⁰.

По одной из легенд, в царствование Юстиниана при возведении собора св. Софии в Константинополе к некоему юноше, работавшему в храме, явился архангел Михаил. Он сообщил, что, выполняя волю Господа, дает имя собору и пообещал быть его стражем¹⁵²¹. В память об этом событии южный притвор Софии Константинопольской, где, по преданию, явился архангел, был посвящен архистратигу Михаилу. Известно, что в пронаосе Софии Константинопольской в XII в. находилась мозаичная икона архангела, держащего поднятый меч в правой руке. Неслучайно образ Михаила присутствует и в декорации императорского входа в Софию Константинопольскую, где образ тронного Христа фланкируют медальоны с изображением Богородицы и архангела Михаила — небесных патронов византийских императоров-воинов. Культ небесного воеводы приобрел особую популярность в правление Македонской династии. Именно тогда было возведено наибольшее количество храмов, ему посвященных. Основатель династии Василий I Македонянин построил четыре новых храма и восстановил древнюю церковь в честь архангела Михаила¹⁵²². В этом контексте представляет интерес известная выходная миниатюра Псалтири (1004 г.) Василия II Болгаробойцы. На золотом фоне представлен в воинском облачении сам император-триумфатор, попирающий врагов. В верхней части композиции архангел Михаил вручает царю-победителю копье¹⁵²³.

Культ архангела Михаила в Киеве

Первое летописное упоминание об архангеле Михаиле относится к 986 г. где представлена так называемая Речь философа, в которой кратко излагается концепция сотворения мира и история падших ангелов: *«Увидел все это первый из ангелов — старейшина чина ангельского и решил: “Сойду на землю, и овладею ею, и поставлю престол свой на облаках северных, и буду подобен Богу”. И тотчас же был свергнут с небес и вслед за ним пали те, кто находился под его началом — десятый ангельский чин. Было имя врагу — Сатанаил, а на его место Бог поставил старейшину Михаила»*¹⁵²⁴.

Истоки культа архангела Михаила в Киеве большинство исследователей связывают с возведением Михайловских церквей в конце XI — начале XII в. Однако есть все основания полагать, что почитание архистратига восходит к событиям крещения Руси и, более того, возможно, связано с княжением Аскольда, если согласиться с неоднократно высказанным

¹⁵²⁰ Прокопий Кесарийский... О постройках... С. 158, 169, 171.

¹⁵²¹ Леонид, архимандрит. Сказание о Св. Софии цареградской. СПб., 1889. С. 10–13.

¹⁵²² Кондаков Н. П. Византийские церкви... С. 31, 58, 105.

¹⁵²³ Василий II Болгаробойца // ПЭ. 2009. Т. 7. С. 102–105.

¹⁵²⁴ Повесть временных лет... С. 135.

учеными мнением, что киевский митрополит Михаил Сирин был его современником. Для первоначальной истории киевского христианства имя «Михаил» является знаковым, поскольку устойчивое церковное предание называет Михаилом первого русского митрополита, и до середины XIX в. этот факт не вызывал сомнений. Основной вопрос, на который пытаются найти ответ исследователи на протяжении последних десятилетий состоит в том, о каком собственно митрополите Михаиле идет речь, в какую эпоху ему довелось возглавлять киевскую епархию — при Аскольде или при Владимире Святославиче?¹⁵²⁵

Видимо, общегосударственное почитание архангела Михаила, которое начало формироваться в Киеве после Аскольдова крещения, было прервано языческой реакцией. Но, как и другие княжеские культы, культ Михаила, «князя ангелов», становится патрональным государственным в правление Владимира Святославича. Нижние боковые алтари Софии Киевской посвящены архангелу Михаилу и великомученику Георгию, небесным покровителям князя и его войска. Как и центральный алтарь, эти приделы имели собственные престолы, а, значит, играли самостоятельную богослужебную роль. На сводах Михайловского алтаря размещен фресковый цикл архангельских деяний, что служит аллюзией на деяния князя Владимира. Роспись придела концептуально соотносится с темой крещения Руси и свидетельствует о государственном культе Михаила как патрона венценосцев¹⁵²⁶. Представляется, что немалую роль в этом сыграла инициатива княгини Анны, представительницы Македонской династии, в правление которой в Византии культ архистратига приобрел особую силу.

В христианской теологии южная сторона храмов ассоциировалась с грядущим воскресением и почитанием архистратига, одной из основных функций которого было сопровождение душ в загробном царстве. В приделах, расположенных в южном крыле соборов и посвященных традиционно архангелу Михаилу, погребали представителей знати¹⁵²⁷. О каких-либо захоронениях раннего периода в Михайловском притворе киевского Софийского собора точных сведений нет. Однако Эрих Лясота в конце XVI в. видел там погребение княгини. В 1844 г. под полом возле правого клироса Михайловского алтаря было обнаружено углубление, имевшее форму гробницы, в котором нашли волосяной головной убор и заплетенную косу. Это дает возможность предположить практику погребения в приделе знатных женщин¹⁵²⁸. В 1936 г. М. Каргером при раскопках Михайловского алтаря были обнаружены шиферные плиты и кости, что, по мнению археолога, было «остатками какого-

¹⁵²⁵ Обширную библиографию проблемы см.: Кюс В., *протоіерей*. Рукописна праця ієромонаха Євсевія (Ільїнського) про першого митрополита Київського Михайла (за матеріалами фонду № 304 Інституту рукопису НБУВ) // ТКДА. 2012. № 9. С. 27–28.

¹⁵²⁶ Никитенко Н., Корниенко В. Собор святых... С. 49, 193.

¹⁵²⁷ Смирнова Э. С. Иконы XI в... С. 279–280.

¹⁵²⁸ Нікітенко Н. Під покровом Софії: некрополь Софійського собору в Києві. Київ, 2000. С. 20–21.

то разрушенного погребения»¹⁵²⁹. Очевидно, Михайловский придел выполнял функцию княжеской усыпальницы.

В киевском культурном ареале в XI–XII вв. архангелу Михаилу было посвящено значительное количество святилищ. В свете новейших исследований можно полагать, что первая деревянная Свято-Михайловская церковь была поставлена в конце X в. на горе, позже получившей название Михайловской. Возможно, именно в ней и был погребен архипастырь Михаил, мощи которого со временем перенесли в Десятинную церковь¹⁵³⁰. В 1070–1088 гг. на высокой днепровской круче князем Всеволодом Ярославичем был возведен Михайловский собор Выдубицкого монастыря, посвященный Чуду архангела Михаила в Хонах¹⁵³¹; в 1108–1113 гг. Святополком Изяславичем на месте древней деревянной церкви был построен Михайловский Златоверхий собор¹⁵³². Исследователи отмечают, что, в соответствии с укоренившейся практикой, Михайловские церкви возводились на киевских кручах¹⁵³³. Это справедливо по отношению к двум упомянутым древнейшим киевским храмам, а также к церкви св. Михаила на княжьем дворе в Чернигове (1174–1186). Заметим, что, учитывая древнюю топографию Киева и Чернигова — городов, расположенных на высоких холмах, естественным был выбор места для возведения церквей именно на возвышенностях. Однако кафедральный собор архангела Михаила в Переяславле (1089), Михайловская божница в Остерском Городке (1098), Михайловская церковь в Киеве на Подоле (новгородская божница), упоминаемая в летописи под 1147 г., топографически не совсем вписываются в сложившуюся в Европе традицию.

Показательно, что древняя легенда, зафиксированная в одной из летописей, адресует князю Владимиру возведение первой Михайловской церкви: *«Володимер же рад бысть и заложи город на броне том, и нарече Переяславль, и заложи в нем церковь зборную святого Михаила»*¹⁵³⁴. Это древнее предание указывает на непосредственную связь культа архистратига с деятельностью христианизатора государства. Исследователями замечено, что освящение Михайловских храмов на Выдубичах и в Переяславле (1088–1089) было приурочено к юбилею крещения Руси князем Владимиром: Михайловской бож-

¹⁵²⁹ Чукова Т. А. Алтарь древнерусского храма конца X — первой трети XIII в. Основные архитектурные элементы по археологическим данным. СПб., 2004. С. 46–47.

¹⁵³⁰ Димитрій (Рудюк), митрополит, Віталій Клос, протоієрей. Києво-Михайлівський Золотоверхий монастир. Київ, 2013. С. 24–25.

¹⁵³¹ Ульяновский В. Выдубицкий Чуда архангела Михаила монастырь. История в лицах, памятниках архитектуры и церковного искусства. Киев, 2009. С. 16–50.

¹⁵³² Подробно о храмах и монастырях Михайловской горы см.: Димитрій (Рудюк), митрополит, Віталій Клос, протоієрей. Києво-Михайлівський...

¹⁵³³ Сычев Н. П. На заре бытия Киево-Печерской обители // Сборник статей в честь академика А. И. Соболевского. Л., 1928. С. 289–294; Пуцко В. Церковная топография древнего Киева (храмы и реликвии) // СЧ. 2004. № 2. С. 243.

¹⁵³⁴ ПСРЛ. Т. 26: Вологодско-Пермская летопись. М.; Л., 1959. С. 31.

ницы в Остре (1098) — к 110-й годовщине, а Михайловского Златоверхого собора (1108) — к 120-й годовщине знаменательного события¹⁵³⁵.

О широкой популярности архангельского цикла деяний свидетельствует и древнекиевская литература¹⁵³⁶. В киеворусской литературной традиции имя Михаил известно как Михайло, Михайлик. Именно в такой редакции оно сохранилось в украинском языке, что очевидно указывает на киевскую генеалогию культа архангела на Руси. Былинный эпос повествует о богатыре Михайлике, совершавшем свои подвиги во времена князя Владимира. Вполне вероятно, что уже тогда икона архистратига украшала главные ворота города, что нашло отражение в былинном сюжете об охране крепостных стен и Золотых ворот Киева богатырем Михайликом¹⁵³⁷.

В XI–XIII вв. крылатая фигура архангела присутствовала на энколпионах, гривнах, печатях киевских князей и митрополитов, амулетах, воинских шлемах. Охранительная функция архистратига иллюстрируется его изображением на бронзовой путевой иконке XI в., где представлена одна из сцен деяний Михаила: перенесение им пророка Аввакума по воздуху. Иконка, как полагают, имеет киевское происхождение. Здесь имя архангела подано в форме «Михаль». Этот вариант имени и его разновидности хорошо известны по южнорусским памятникам раннего времени¹⁵³⁸. Так, в ПВЛ под 858 г. упоминается цесарь Михайль, под 1074 г. говорится о монахе по имени Михаль¹⁵³⁹. В Софийском соборе Киева в молитвенной надписи-граффити, датируемой второй четвертью XI — началом XIII в., имя Михаил представлено в варианте Михаль, а в памятной надписи, датируемой концом XI — концом XIII в. в форме Михаил¹⁵⁴⁰.

Михаил, победитель сатанинского войска, в массовом религиозном сознании воспринимался как защитник от всякой нечисти. Согласно народным представлениям, черти — бессмертные существа, они живут вечно. Только несколько избранных святых наделены силой, способной их уничтожить. Это архангел Михаил, свв. Илья и Георгий¹⁵⁴¹. В древних магических заговорах архистратиг призывается против болезней и всяких несчастий. В той же роли он представлен на наузах-амулетах, являвшихся, по существу, контами-нацией языческих и христианских верований.

¹⁵³⁵ Нікітенко Мар'яна. Святі гори... С. 102.

¹⁵³⁶ Повесть временных лет... С. 302–307.

¹⁵³⁷ Легенди та перекази. Київ, 1985. С. 176–177; Былины. М., 1986. С. 136–137.

¹⁵³⁸ Луцко В. Г. Русская путевая икона XI в. // ПКНО. 1981. Л., 1983. С. 199–205.

¹⁵³⁹ Повесть временных лет... С. 74, 228.

¹⁵⁴⁰ Корнієнко В. В. Корпус графіті Софії Київської (XI — початок XVIII ст.). Київ, 2014. Ч. IV: Приділ свв. Іоакима та Анни (північна сторона). С. 50–51. № 24. С. 181. № 2786.

¹⁵⁴¹ Гларіон (Огієнко), митрополит. Дохристиянські вірування українського народу. Київ, 1992. С. 144.

Образ архистратига в искусстве Византии и древнего Киева

Как покровитель светской и церковной власти архистратиг изображается и в воинском, и в парадном царском одеянии. Обычно он представлен в полный рост фронтально или в легком трехчетвертном повороте. Атрибуты крылатого воина — меч и щит. Позже появилось копье, которым он поражает змея. На кнemiдах и плечах архистратига — апотропические изображения: медуза Горгона или другие мифические существа.

В качестве патрона верховной власти архангел изображается в торжественной позе и парадных одеждах византийских цесарей: узорчатом далматике, поверх которого может быть надет плащ с застежкой. Одеяния препоясаны по груди и плечам широким лором (лентой), украшенным драгоценными камнями и переброшенным через руку. Чаще всего «лоратные» архангелы в качестве небесной свиты сопровождают Христа и Богородицу, фигуры которых помещались в росписях на самых видных местах¹⁵⁴².

Во многих композициях в руках Михаила символы его власти — лабарум (знамя) или жезл (посох) и прозрачная сфера (зерцало) с лигатурой Христа, монограмматическим крестом или изображением Эммануила. Зерцало — символ небесной сферы, предначертания, предвидения, переданного архангелу Богом, в котором Михаил созерцает Божественные тайны. Длинный, тонкий посох — знак силы. Голову архистратига украшают тороки (слухи) — лента, проходящая над лбом и развевающаяся концами у висков. Через тороки ангелы получают повеления от Бога: *«Ангелы имут над ушима тороцы, еже есть покоище того духа, иже и действо имут. А иже над челом белость, то есть слухи. Егда приидет повеление от господа, тогда слух вострепещет у архангела и абие зрит в зеркало, иже имать в руке, и обретает повеление ему от господа в зеркале написано, яко же кто пишет на воде перстом»*¹⁵⁴³.

В связи с победой иконопочитания в Византии вводится праздник в честь Собора архангела Михаила, основу иконографии которого составила композиция, представленная двумя лоратными архангелами, несущими диск (медальон) с полуфигурой Христа Эммануила¹⁵⁴⁴, служившего символом победы над иконоборцами. По выражению Евсефия Памфила, сам Эммануил является *«архистратигом и великим архиереем, пророком отца, ангелом великого совета»*¹⁵⁴⁵. Е. Редин полагал, что эта композиция призвана прославлять Спаса Эммануила как архангела, стоящего выше всех ангелов¹⁵⁴⁶. А. Грабар уточнял, что в иконографии Собора выражена идея служения архангелов Христу

¹⁵⁴² Вздорнов Г. И. ΣΥΝΑΞΙΣ... С. 163. Прим. 32.

¹⁵⁴³ Хронографы Чудова монастыря // ЧОИДР. 1889. Кн. 3. С. 50.

¹⁵⁴⁴ Вздорнов Г. И. ΣΥΝΑΞΙΣ... С. 162.

¹⁵⁴⁵ Евсевий Памфил. Сочинения. СПб., 1849. Т. 2. С. 356.

¹⁵⁴⁶ Редин Е. Рукописи с византийскими миниатюрами в библиотеках Венеции, Милана и Флоренции // ЖМП. 1891. Декабрь. С. 314.

как архангелу великого совета Бога¹⁵⁴⁷. В этот день Михаил прославляется не единолично, а совместно с другими небесными силами.

Праздник был особо значим в кирилло-мефодиевском духовном движении. Известны похвальные слова, написанные на 8 ноября Константином Философом¹⁵⁴⁸, Климентом Охридским¹⁵⁴⁹ и Константином Преславским¹⁵⁵⁰.

Величественная фигура лоратного архангела в голубом одеянии с диадемой и тороками на голове сохранилась в мозаике главного купола Софии Киевской. *Ил. 45*. В руках Михаил держит зеркало с изображением Голгофского креста и лабарум с греческой надписью «свят, свят, свят». В конхе апсиды Михайловского придела собора — погрудное изображение лоратного архистратига с символами власти в руках — зеркалом и посохом. *Ил. 44*. Киев, несомненно, воспринял от Константинополя осмысление образа архистратига как стража Святой Софии, а потому и древнерусская столица пребывает под неусыпным патронатом архангела Михаила¹⁵⁵¹. Близкое к софийскому изображение архистратига представлено на древнекиевском серебряном quadri-foлийном медальоне, входящем в состав барм, обнаруженных во время археологических исследований фундаментов Десятинной церкви экспедицией под управлением М. Каргера в 1939 г. В правой руке Михаил держит длинный посох, завершающийся крестом, в левой — сферу с изображением креста¹⁵⁵². Видимо, для древнекиевского периода подобная иконография архистратига была наиболее характерной, что подтверждает осмысление его образа как небесного патрона христианизированного Киева.

На киевской диадеме XII в. Михаил и Гавриил изображены в образе лоратных архангелов. В одной руке — сфера с крестом, другая — прижата к груди, на голове — диадема. На металлических образках архангелы представлены либо самостоятельно, либо во главе сонма ангелов. На киевских энколпионах они изображались, как правило, на концах креста в медальонах¹⁵⁵³.

Таким образом, в иерофаническом пространстве раннехристианского Киева культ архистратига занимал одно из важнейших мест, приобретая многофункциональный характер. Прежде всего, небесный воевода почитался как патрон светской и церковной власти, княжеской дружины и самого Киева, а также как покровитель душ умерших и защитник от всякого зла. Полисемантность его культа нашла воплощение в посвящении храмов, усыпальниц, отразилась в литературе, былинном эпосе, иконописных сюжетах, изделиях культовой пластики и нашла продолжение в других землях Руси.

¹⁵⁴⁷ Grabar A. L'iconoclasme byzantin. Dossier archéologique. Paris, 1957. P. 252.

¹⁵⁴⁸ Вздорнов Г. И. ΣΥΝΑΞΙΣ... С. 160.

¹⁵⁴⁹ Климент Охридски. Събрани... С. 238–286.

¹⁵⁵⁰ Куев К. Константин Преславски... С. 268.

¹⁵⁵¹ Никитенко Н. Святая София Киевская... С. 197.

¹⁵⁵² Романовська Т. Унікальна пам'ятка давньоруського мистецтва з колекції Музею історичних коштовностей України // Opus mixtum. Київ, 2016. № 4. С. 179–181.

¹⁵⁵³ Петров Н. Альбом... С. 9–11.

СВЯТОЙ ВЕЛИКОМУЧЕНИК ПАНТЕЛЕЙМОН¹⁵⁵⁴ —
«ДОБЛЕСТНЫЙ ВОИН ЦАРЯ ЦАРЕЙ»¹⁵⁵⁵

*Всякое естество удивися, Пантелеимоне,
сиянию в тебе благодати
и богатству добродетелей:
ангелоподобней чистоте твоей,
великому мужеству в лютых страданиях,
крепкой любви ко Христу
и многому состраданию к людям,
в них же твориши преславная,
во еже пети: Аллилуиа*¹⁵⁵⁶.

Византийская и славянская традиции почитания великомученика

Общехристианское почитание святого великомученика-анаргира (бессребренника) Пантелеймона (?–305) восходит ко временам утверждения христианства на землях Римской империи. Согласно агиографическим сведениям, Пантелеймон родился в Никомидии в семье знатного язычника и матери-христианки и был назван Пантолеоном (греч. — «лев во всем»). Отец отдал мальчика сначала в школу, а потом на обучение к известному в то время врачу Евфросину, практиковавшему при дворе императора Максимиана. В юном возрасте Пантолеон принял крещение от пресвитера Ермолая и посвятил свою жизнь безвозмездному лечению больных. Получив большое наследство, раздал его обездоленным, помогал нищим, сиротам, вдовам. Вскоре он достиг вершин врачебного искусства. Узнав, что молодой врач — христианин, завистливые коллеги донесли на него императору. Тот велел подвергнуть Пантолеона пыткам. Его жгли огнем, бросали в кипящее олово, разрывали тело железными когтями, но юноша оставался невредимым и никакие истязания не заставили его отречься от Христа. По указанию императора мученика приговорили к смертной казни. Пантолеона привязали к оливковому дереву и, когда он читал последнюю молитву, воин ударил его мечом. Однако меч прогнулся как воск, не причинив святому вреда. Как только молитва была завершена, раздался глас Божий, который нарек юношу именем Пантелеимон, что значит «Всемиловитый», и даровал ему благодать после смерти исцелять всех, кто будет обращаться за помощью. Затем по велению самого святого была совершена казнь. Когда мученику отсекли голову, из раны потекло молоко¹⁵⁵⁷, а маслина покрылась плодами¹⁵⁵⁸.

¹⁵⁵⁴ Церковь именует святого Пантелеимоном, в народе он известен под именем Пантелеймон.

¹⁵⁵⁵ Акафист <...> Пантелеймону.. С. 13.

¹⁵⁵⁶ Акафист <...> Пантелеймону.. С. 12.

¹⁵⁵⁷ Молоко в раннехристианской традиции давалось окрещенным как символ искренней веры [Апостолос-Каппадона Д. Словарь христианского искусства. Челябинск, 2000. С. 146].

¹⁵⁵⁸ Плодоносная маслина является персонификацией самого Пантелеймона, именуемого Церковью «деревом, украшенным плодами благодатных даров» [Всемирный целитель душ и те-

Источники свидетельствуют об императорском характере почитания св. Пантелеймона в Византии. Первые храмы в честь святого анаргира появились в IV в. в Константинополе и Севастии армянской. Византийский церковный историк Феодорит Блаженный, живший в V в., сообщает о торжественном праздновании памяти святого¹⁵⁵⁹. В царствование Юстиниана I в столице Византии на высоком берегу Босфора, где до бракосочетания жила Феодора — жена императора, возводится «необычайно великолепный храм». Он был построен на месте древней часовни Пантелеймона-Мученика¹⁵⁶⁰. При Юстиниане известным византийским полководцем Нарсесом, близким к императору, на форуме Константина поставлен еще один большой храм в честь св. Пантелеймона¹⁵⁶¹. VI в. датируется церковь, посвященная Пантелеймону и киликийским мученикам Пролу, Тороху и Андронику¹⁵⁶².

Великомученик принадлежал к кругу избранных византийских святых. По нашему мнению, это было обусловлено несколькими причинами. Во-первых, амбициям правителей, возглавлявших строго иерархическую имперскую систему, импонировало его благородное происхождение. Во-вторых, имя святого, полученное им при рождении, — Пантолеон («лев во всем»), мужество, с которым он принял мученический венец, дали основания для церковного прославления его как *«мужественного победителя, не убоявшегося огня, зверей, колеса», «твердого адаманте Церкви», «доблестного воина Царя Царей»*¹⁵⁶³. Благодаря этому святой почитался воинской элитой, во главе с императорами-воинами, как ее личный покровитель.

В-третьих, важным фактором формирования императорского культа Пантелеймона стала его целительная функция. Церковь обращается к святому в молитве за немощных и неспящих, при освящении воды и, что особенно важно, во время таинства елеосвящения (соборования). Таинство совершается над христианином на смертном одре, когда в особую молитвенную помощь призываются Богородица и семь поименно названных святых чудотворцев и целителей, среди которых и святой Пантелеймон. Это таинство рассматривается как духовное целительство, поскольку оно *«есть тайна, в которой больной получает отпущение грехов, освящение души, и если Богу угодно, и здравие тела»*¹⁵⁶⁴. Христианские венценосцы не могли быть безразличны к тому, какие именно святые будут сопровождать последние мгновения их земного существования.

лес святой великомученик Пантелеимон. Житие, чудеса, акафист, канон и молитвы. М., 2002. С. 82].

¹⁵⁵⁹ *Сергий [Спаский], архиепископ*. Полный месяцеслов... Т. II. С. 287.

¹⁵⁶⁰ *Кондаков Н. П.* Византийские церкви... С. 43; *Ласкин Гавр.* Словарь... С. 143; *Проконий Кесарийский*.... О постройках... С. 170.

¹⁵⁶¹ *Иоанн, иеромонах*. Обрядник... С. 22; Описание святынь... С. 450.

¹⁵⁶² *Кондаков Н. П.* Византийские церкви... С. 46.

¹⁵⁶³ Акафист святому великомученику... С. 5, 13, 14.

¹⁵⁶⁴ *Фенцик Е.* Литургика... С. 274.

Кульτ великомученика и его реликвий достиг расцвета в эпоху Македонской династии. В Минуологии Василия II говорится, что в столице чествовались как святыни кровь и молоко великомученика. В XI в. мощи святого почитались в нескольких церквях и монастырях Константинополя: в храме, построенном Нарсесом, в монастыре св. Марии Триаконтафиллос и в монастыре св. Марии Богородицы в Большом императорском дворце. А в так называемом «латинском» монастыре св. Марии находилась рука святого, из кости которой вытекала чудотворная вода¹⁵⁶⁵. Особо почиталась мироточивая голова святого. Известно, что в X — первой половине XI в. она хранилась в храме, поставленном Нарсесом в VI в., где торжественно, с участием императора, праздновалась память великомученика. Во время церемонии император дважды «лобызал» святыню и брал из нее миро¹⁵⁶⁶. В конце XI в. европейский паломник видел реликвии Пантелеймона (кровь и молоко) в св. Софии. Они были помещены в покрытый золотом хрустальный сосуд и находились в жидком состоянии, не смешиваясь. В день памяти святого происходило чудо: в один год кровь поднималась вверх и молоко опускалось вниз, а на следующий год — наоборот.

Реликвии св. Пантелеймона как высокочитимая святыня входили в сакральную часть приданого царственных невест. В 972 г. Феофано, племянница императора Иоанна Цимисхия, представителя Македонской династии, сочеталась браком с наследником престола, будущим императором Священной Римской империи Оттоном II (973—983). В роскошном приданом, которое она получила от венценосного родственника, были богатые подарки для папы римского, императора, знатных сановников. Особого внимания удостоились мощи Пантелеймона. Сам Цимисхий торжественно вручил их архиепископу кельнскому Бруно, который возглавлял немецкое посольство, прибывшее в Константинополь для встречи и дальнейшего сопровождения невесты¹⁵⁶⁷. Дар императора не был случайным. Архиепископ Бруно был представителем правящего дома, младшим братом императора Оттона I. Незадолго до этой встречи, в 955—965 гг., он основал в Кельне монастырь с храмом св. Пантелеймона¹⁵⁶⁸. Понятно, что нововозведенный монастырь остро нуждался в святых реликвиях, и мощи великомученика были лучшим даром архиепископу. По инициативе Бруно с западной стороны храма был пристроен мартириум-усыпальница. Однако вскоре он был перестроен в вестверк — зал для придворных церемоний, украшенный скульптурами великомученика и других святых бессребреников, но функция мартириума за храмом сохранялась. Здесь были погребены и архиепископ Бруно, и император Оттон II, и императрица Феофано. В начале XI в. обитель перешла в собственность ирландско-бенедиктинской монашеской общины из кельнского аббатства св. Мартина, возглавляемого настоятелем Или-

¹⁵⁶⁵ Описание святынь... С. 440, 450, 452, 454.

¹⁵⁶⁶ *Иоанн, иеромонах*. Обрядник... С. 155.

¹⁵⁶⁷ Ремизов М. Н. Византия... С. 53.

¹⁵⁶⁸ Назаренко А. В. Древняя Русь... С. 594—596.

ей († 1042)¹⁵⁶⁹. На протяжении столетий монастырь был самым значительным центром почитания св. Пантелеймона в Западной Европе.

После разорения византийской столицы крестоносцами в 1204 г. часть реликвий святого была перенесена в другие храмы Константинополя, а часть рассеялась по многим монастырям и церквям Европы. По некоторым наблюдениям, в христианском мире известно более 175 частиц мощей св. Пантелеймона¹⁵⁷⁰.

Почитание великомученика славянами, являющееся важной составляющей кирилло-мефодиевского наследия, было инициировано солунскими братьями. Уже около 680 г. выходцами из Фессалоник, родного города Константина и Мефодия, на Святой Горе был основан монастырь в честь св. Пантелеймона, известный под названием «Обитель Фессалоникийца»¹⁵⁷¹. В самой Солуни, втором по значению городе империи, храм в честь святого упоминается с XI в.¹⁵⁷², однако, учитывая устойчивость иеротопической традиции и основание фессалоникийцами пантелеймоновского монастыря на Афоне, можно предположить, что он был поставлен на месте более древнего одноименного, который был хорошо известен с детства славянским апостолам. Возможно, с почитанием великомученика связана и столичная часть жизни Кирилла-Константина.

Покровительствующий ученикам славянских апостолов правитель Первого Болгарского царства Борис (852–889), возвел в честь святого монастырь в Преславе. Климент Охридский еще до епископской хиротонии основал монастырь св. Пантелеймона в Охриде, культурном центре своей будущей епархии. С преславским и охридским пантелеймоновскими храмами связана просветительская деятельность кирилло-мефодиевского кружка¹⁵⁷³.

Киевский генезис культа св. Пантелеймона и его реликвий на Руси

Исследователи обычно видят истоки почитания великомученика на Руси в деятельности великого киевского князя Изяслава Мстиславича (1146–1149, 1150, 1151–1154), крещенного с именем Пантелеймон в память о чудесном исцелении его отца, или в получении русской Церковью одноименного монастыря на Афоне (1164)¹⁵⁷⁴ и связывают формирование культа святого со второй половиной XII в.

На самом деле, миссия св. Пантелеймона на Руси относится к концу X — началу XI в. и связана с ее христианизацией и культуротворческой деятельно-

¹⁵⁶⁹ Ломакин Н. А., Зайцев Д. В. Илия // ПЭ. М., 2009. Т. 21. С. 279–280.

¹⁵⁷⁰ Иванов С. А. Благочестивое расчленение: парадокс почитания мощей в византийской агиографии // ВХР / ред.-сост. А. М. Лидов. М., 2003. С. 123.

¹⁵⁷¹ Акты Русского на святом Афоне монастыря св. великомученика и целителя Пантелеимона. Киев, 1873. С. 70–81, 84; Порфирий (Успенский), епископ. История Афона. М., 2007. Т. 1. С. 646.

¹⁵⁷² Кондаков Н. П. Македония. Археологическое путешествие. СПб., 1909. С. 118.

¹⁵⁷³ Милтенова А. Седмочисленици... С. 445–446.

¹⁵⁷⁴ Зайцев Б. Афон... С. 42–43; Назаренко А. В. Неизвестный эпизод... С. 68.

стью княжеской четы — Владимира и Анны. Как полагалось при заключении династических браков, порфирородная принцесса привезла в дар молодой киевской Церкви драгоценные дары, в том числе реликвии чтимых святых. Поскольку ритуал поклонения и «лобызания» главы великомученика в Константинополе зафиксирован в царствование Василии II, брата принцессы Анны, нет сомнений, что, учитывая четкую регламентированность константинопольского придворного этикета, в сакральном приданом порфирородной невесты находились и мощи, и чудотворное миро от главы Пантелеймона.

Древнерусские письменные источники ничего не сообщают о том, чьи именно мощи были положены в киевские первохрамы — Десятинную церковь и собор святой Софии. Однако в 1940 г. во время археологических исследований алтарной части Софийского собора группой специалистов во главе с М. Каргером под древним престолом был найден медный ковчежец с мощами св. Пантелеймона, о чем извещала выполненная на коробочке надпись¹⁵⁷⁵. Это наиболее раннее свидетельство культа Пантелеймона на Руси. Факт положения мощей великомученика наглядно демонстрирует уровень его почитания ктиторм собора — Владимиром Святославичем.

Значение находки невозможно переоценить, ведь реликвии, положенные в «святая святых» — алтарной части митрополичьего храма Руси, — призваны были вечно освящать все новообращенное государство. Мощи св. Пантелеймона стали важнейшей святыней Руси и семейной реликвией княжеской семьи, приобретя государственно-элитарный характер культа. Это подтверждает еще одна историческая находка. В 1966–1969 гг. во время проведения ремонтно-реставрационных работ в центральной апсиде черниговского Спасо-Преображенского собора были обнаружены остатки древнего престола и ларец-мощевик с надписями-именами: Пантелеймон, Акакий, Маккавей¹⁵⁷⁶. **Ил. 42–43.** Каким же образом мощи Пантелеймона оказались в черниговском соборе? Храм был основан около 1030 г. черниговским князем Мстиславом Владимировичем (1026–1036), сыном Владимира Великого. Как сообщают источники, став христианином, Владимир крестил своих сыновей¹⁵⁷⁷, а, значит, Мстислав получил «на благословение себе» от отца христианские святыни, в том числе частицы семейных реликвий. Со временем мощи великомученика были положены князем в основанный им в Чернигове Спасский собор — одно из величайших сооружений обращенного в новую веру государства.

Реликвии великомученика, как святыня высочайшего ранга, очевидно хранились в ковчегах-мощевиках Десятинной церкви и Софийского собора и

¹⁵⁷⁵ Науковий архів Національного заповідника «Софія Київська». НА924 «Полевая опись предметов, найденных при раскопках Софийского собора в 1940 г.». Артефакт не сохранился.

¹⁵⁷⁶ *Холостенко Н. В.* Мощеница Спаса Черниговского // *Культура средневековой Руси*. Л., 1974. С. 189–202.

¹⁵⁷⁷ *Память и похвала... С. 68; Повесть временных лет... С. 164.* Наше мнение о поступлении в Киев реликвий великомученика в княжение Владимира Святославича поддержано В. Сарбабяновым [*Сарбабянов В. Д.* Образ святителя Николая... С. 457].

наряду с мощами Климента Римского принимали участие в государственных и церковных церемониях.

В новообращенную Русь св. Пантелеймон приходит, персонифицируя в своем лице три ипостаси: великомученика, покровителя воинов, милостивого целителя. Две последние в богословском толковании *«соединяются в понимании аскетического пути христианина как целительного для души и воинственного против врага рода человеческого»*¹⁵⁷⁸.

В свете исследований, проведенных Н. Никитенко, обнаруживается родовая традиция именования потомков Ярослава в честь св. Пантелеймона. Не исключено, что она начата самим Ярославом (Пантелеймоном?) как основателем собственной династии. В соответствии с обычаем, Ярослав, названный крестильным именем Георгий, мог получить молитвенное имя Пантелеймон, известное лишь его ближайшему окружению. В этой связи определенный смысл приобретают надписи на изображении св. Пантелеймона в центральном нефе о вокняжении Ярослава в Киеве (1019) и его погребении (1054)¹⁵⁷⁹. Неслучайно дальнейшее развитие пантелеймоновского культа связано с деятельностью внука Ярослава, сына Владимира Мономаха князя Мстислава-Харальда Владимировича (ок. 1076—1132) и его сына Изяслава Мстиславича, в крещении Пантелеймона.

Сохранился ряд княжеских печатей с изображением великомученика, удостоверяющих факт крещения членов рода Мстиславичей в его честь. В. Янин атрибутирует Изяславу Мстиславичу-Федоровичу те из них, на которых изображен св. Пантелеймон или св. Федор¹⁵⁸⁰. По данным сфрагистики, в честь св. Пантелеймона были крещены и другие представители рода Мстиславичей, но определить, кому из князей принадлежали соответствующие печати, на сегодняшний день не представляется возможным¹⁵⁸¹.

Мы уже отмечали, что с именем князя Мстислава-Харальда связано развитие культа святителя Николая на Руси. С его же именем связано и развитие культа великомученика Пантелеймона, что было определено как патрональной родовой традицией, так и драматическими событиями его жизни, о чем свидетельствует немецкое сказание «Чудо св. Пантелеймона о “русском короле Гаральде”», датируемое кон. XI — нач. XII в.

Текст сохранился в двух списках в составе двух различных сборников, происходящих из кельнского монастыря св. Пантелеймона. Видимо, все произошедшее было записано со слов матери князя Мстислава, принцессы Гиды, щедрой дарительницы обители, до конца своих дней поддерживающей с ней тесные контакты. В монастырском синодике даже отмечен день смерти «ко-

¹⁵⁷⁸ Святой Пантелеимон великомученик и целитель. М., 1991. С. 32.

¹⁵⁷⁹ Никитенко Н., Корниенко В. Древнейшие... С. 133—136; Никитенко Н., Корниенко В. Собор святых... С. 307—308.

¹⁵⁸⁰ Янин В. Л. Актовые печати... С. 103—104, 196, № 149—151.

¹⁵⁸¹ Янин В. Л., Гайдуков Н. Е. Актовые печати Древней Руси X—XII вв. М., 1998. Т. 3. С. 53—54.

ролевы Гиды». В повествовании речь идет о смертельном ранении, полученном Мстиславом на охоте в результате нападения медведя. Несколько дней князь пролежал без сознания, и окружающие в горе ожидали его кончины. Однако случилось чудо: тяжело раненому князю в видении явился св. Пантелеймон, пообещавший исцелить его, и Мстислав действительно выздоровел. Родившегося позже сына Изяслава князь нарек в крещении Пантелеймоном. Видимо, драма на охоте и чудесное исцеление Мстислава, а также рождение его сына произошли именно в Новгороде¹⁵⁸². По мнению В. Кучкина, подробно исследовавшего все аспекты этого события, произошедшее чудо следует датировать самым концом 80-х гг. — началом 90-х гг., когда Мстиславу было 13–16 лет. В этом возрасте княжичи уже участвовали в «ловах» и в этом возрасте организм мог выдержать тяжелую болезнь¹⁵⁸³.

А. Назаренко указывает на очевидное «сюжетное сходство» двух чудес об исцелении Мстислава Владимировича — св. Пантелеймоном и св. Николаем: смертельная болезнь князя, явление святого в видении с обещанием исцелить больного, участие княгини (в немецком сказании — матери, в русском — бабки князя) и, наконец, чудесное выздоровление Мстислава. При этом исследователь справедливо отмечает, что *«превращение “пантелеймоновской” легенды в “никольскую” облегчалось известной семантической близостью образов обоих святых как “скорых помощников”»*. По мнению А. Назаренко, имело значение и то, что в Софии Киевской образы святых Николая и Пантелеймона представлены напротив друг друга¹⁵⁸⁴.

Добавим к этому основное — особое почитание свв. Пантелеймона и Николая князем Мстиславом объясняется киевской традицией, поскольку с княжеско-элитарным характером этих культов князь был хорошо знаком с детства.

Сын Мстислава Изяслав-Пантелеймон Мстиславич, никогда не княживший в Новгороде, в 1134 г. основал на берегу Волхова, напротив княжеской резиденции на Рюриковом городище, Пантелеймонов монастырь в честь своего небесного покровителя¹⁵⁸⁵ (по другой версии, монастырь был основан самим Мстиславом¹⁵⁸⁶). В период киевского княжения (1146–1154) в день памяти великомученика 27 июля 1147 г. Изяслав осуществил один из самых важных актов своего правления — поставление Клим Смолятича на киевскую митрополичью кафедру. Летопись сообщает и о боевом шлеме Изяслава, спасшем жизнь князю во время битвы в 1151 г., на котором золотом был «написан» св. Пантелеймон¹⁵⁸⁷.

¹⁵⁸² Назаренко А. В. Неизвестный эпизод... С. 68, 73; Назаренко А. В. Древняя Русь... С. 594–596; Святой Пантелеймон... С. 32.

¹⁵⁸³ Кучкин В. А. Чудо св. Пантелеймона и семейные дела Владимира Мономаха // Россия в средние века и новое время. М., 1999. С. 73–74.

¹⁵⁸⁴ Назаренко А. В. Неизвестный эпизод... С. 69–73.

¹⁵⁸⁵ Царевская Т. Ю. Никольский собор... С. 10.

¹⁵⁸⁶ Кучкин В. А. Чудо... С. 55.

¹⁵⁸⁷ ПСРЛ. Т. 2... Стб. 439.

Нет сомнений, что Мстиславичи владели реликвиями великомученика, ставшими их родовыми святынями. В 1135–1141 гг. Изяслав был Владимиро-Волынским князем, а в 1149 г. княжил в Луцке. В 1199 г. внук Изяслава волынский князь Роман-Борис¹⁵⁸⁸ Мстиславич († 1205) во второй раз занимает галицкий стол. Роман объединил волынско-галицкие земли, создал Галицко-Волынское государство и основал галицкую княжескую династию Романовичей (Изяславичей). Однако, поскольку в самом Галиче ему противостояла местная боярская оппозиция, князь вначале разместил свою резиденцию на Днестре вблизи старого двора первой княжеской династии Ростиславичей (ныне с. Шевченково). В центре замковой территории он возвел родовой храм-усыпальницу в честь св. Пантелеймона (сохранился до наших дней), где, как полагают, и был погребен¹⁵⁸⁹. Логично предположить, что престол был освящен на мощах великомученика. Запись на стене южного фасада храма свидетельствует, что он был освящен в честь деда Романа Изяслава-Пантелеймона¹⁵⁹⁰, т. е. фактически в честь династического патронального святого.

В Дубнах на Волыни в резиденции князей Острожских (династия XIV–XVII вв.) находился остров, издавна известный под названием «Пантелеймон и Климент». Свое историческое название он сохранял по храму, некогда там стоявшему¹⁵⁹¹. О каком Клименте идет речь? По всей видимости, о Клименте Римском. Традиция совместного почитания святых Климента папы римского и великомученика Пантелеймона восходит к деятельности князя Изяслава, выступившего инициатором хиротонии Клим Смолятича. Последний был хиротонисан главой своего небесного патрона Климента Римского в день памяти св. Пантелеймона 27 июля. Кроме того, в этот день отмечается и память Климента Охридского, еще одного тезоименита Клим Смолятича. Для средневековой культуры тема антропонимической взаимосвязи святых была особенно характерна. Возведение храма в честь Климента и Пантелеймона логично соотносить со временем правления на Волыни династии Изяславичей.

На Руси реликвии Пантелеймона были почитаемыми и достаточно распространенными святынями. Так, в знаменитом золотом воздвижальном кресте-ковчеге княгини-инокини Евфросинии Полоцкой (1102–1173) среди драгоценных святынь были представлены и его мощи, а изображение святого украшало оборотную сторону креста.

¹⁵⁸⁸ Войтович Л. Княжа доба... С. 470.

¹⁵⁸⁹ Томенчук Б. П., Мельничук О. Л. Резиденції Романа Мстиславовича та латинських архієпископів біля церкви св. Пантелеймона (св. Станіслава) в Галичі (за археологічними даними) // МЧ. 2007. Київ, 2008. С. 444–449; Головка О. Б. Останній похід князя Романа Мстиславича у джерелах та історичні думці // УІЖ. 2009. № 4. С. 38–41.

¹⁵⁹⁰ Головка О. Б. Останній похід... С. 38–41.

¹⁵⁹¹ Мицько І. До проблеми... С. 26.

*Почитание св. великомученика в контексте
погребально-поминальной практики*

Незримое участие святого анаргира в таинстве елеосвящения определило его связь с погребально-поминальным культом. Возведение храмов, посвященных святому, демонстрирует тесную связь двух основных аспектов пантелеймоновского культа — аристократического и «поминального».

Пример этого в западной Церкви — королевский мартириум в кельнском монастырском храме св. Пантелеймона (см. выше), в восточной — церкви-часовни и погребальные храмовые притворы-параклесисы, посвященные св. великомученику.

Первое документальное свидетельство встречаем в памятнике кирилло-мефодиевского круга — пространном житии Климента Охридского (более ранние примеры нам неизвестны). В охридском храме, посвященном великомученику Пантелеймону, Климент «соорудил своими руками» усыпальницу-параклесис (параклис), где и был погребен в 916 г.¹⁵⁹²

Следующим документом, зафиксировавшим существование этой древней традиции, является уже упомянутый типикон константинопольского патриарха Алексия Студита (1025–1043), которым предусматривалось устройство в притворе монастырского храма ктиторийской усыпальницы — параклесиса в честь св. Пантелеймона, предназначенного для проведения заупокойных служб.

Важно отметить, что, начиная с XII в., в изобразительные храмовые сюжеты, связанные с погребально-поминальным культом, вводятся образы святых гимнографов со свитками в руках, тексты которых иллюстрируют представленные в живописи сцены. По наблюдению исследователей, первый такой пример — роспись (XII в.) верхнего этажа Костницы (церкви-гробницы) Бачковского монастыря в Болгарии (1083). Здесь изображены наиболее почитаемые в византийском мире гимнографы — свв. Иоанн Дамаскин и Косма Маюмский со свитками в руках, фланкирующие сцену «Успение Богоматери». С тех пор аналогичные композиции появляются в памятниках монументальной живописи всего православного мира¹⁵⁹³.

В ряду архитектурных памятников, напрямую связанных с погребально-поминальным культом, и в этой связи с почитанием св. Пантелеймона, — небольшой храм, возведенный в X в. в болгарском селе Бояны (ныне пригород Софии) и освященный в честь святителя Николая Мирликийского и св. Пантелеймона. Поскольку архиепископ Мир Ликийских Николай, как и великомученик Пантелеймон, призывается в таинстве соборования, кажется очевидной основная храмовая функция — совершение отпеваний, панихид

¹⁵⁹² Туницкий Н. Л. Материалы... С. 135; Пространное житие Климента Охридского... С. 199, 208.

¹⁵⁹³ Бакалова Э. Литургия и искусство в XII в. (по материалам памятников живописи на территории Болгарии) // ДРИ. Русь и страны византийского мира. XII век. СПб., 2002. С. 58.

и поминание душ усопших. В 1259 г. по заказу севастократора Калояна над нартексом маленького храма был сооружен поминальный придел. Для ученых остается открытым вопрос, были ли донаторы Иван Калоян и его жена Десислава погребены в усыпальнице, находящейся в нижнем ярусе притвора¹⁵⁹⁴ или храм носил исключительно поминальный характер. В южной части свода западной арки наоса расположен ростовой образ св. Иоанна Дамаскина с огромным развернутым свитком в руке. Визави — фигура другого святого гимнографа, гипотетически идентифицированного как св. Косма Маюмский. На западной стене наоса между образами песнотворцев в живописном слое XII в. был размещен сюжет «Распятие». Смысл композиции раскрывает текст Воскресенского канона, часть которого написана на свитке Дамаскина, считающегося автором этого произведения. В Воскресном каноне акцентируются не столько страдания Христа, сколько тайна вечной жизни, идея искупления. Канон поется на заутрене в каждое воскресенье, т. е. в день, посвященный Воскресению Христа¹⁵⁹⁵. На мемориальный характер храма указывает и композиция «Сошествие во ад». На северной стене притвора частично сохранилась фресковая композиция с образом св. Пантелеймона и предстоящим ктиторм храма с моделью притвора-параклесиса в руках¹⁵⁹⁶.

В 1164 г. по заказу Алексея Комнина-Ангела, родственника правящего императора Мануила I Комнина, в Нерези близ Скопье в Македонии, являвшейся тогда частью Византийской империи, была возведена церковь св. Пантелеймона. Храм, входивший в состав монастырского комплекса, расписывали столичные мастера¹⁵⁹⁷. В росписи центрального пространства представлены образы шестнадцати святых иноков, среди которых группа известных гимнографов со свитками в руках. На свитке Космы Маюмского — слова из канона на Великий четверг, день, предшествующий Страстной пятнице¹⁵⁹⁸, что символически соотносит замысел храма, посвященного анаргиру Пантелеймону, с поминальной тематикой.

Попробуем проследить рассматриваемую традицию в древнерусской погребально-поминальной практике, опираясь на собранную нами базу данных. В Десятинном мемориале изначально не было погребальных притворов, саркофаги крестителей Руси стояли «посреди храма»¹⁵⁹⁹. Система последующих княжеских погребений в соборе не определена.

Первая княжеская усыпальница появилась в Софии Киевской. Как показала Н. Никитенко, князь Ярослав Владимирович (Мудрый) в самом начале своего киевского княжения (1019) построил в собор усыпальницу, представлявшую собой ритуально-погребальный комплекс, состоявший из несколь-

¹⁵⁹⁴ Пенкова Б. Болгарские церкви-гробницы... С. 143–149.

¹⁵⁹⁵ Бакалова Э. Литургия и искусство... С. 58–59.

¹⁵⁹⁶ Пенкова Б. Болгарские церкви-гробницы... С. 146–148.

¹⁵⁹⁷ Лазарев В. Н. История... Кн. 1. С. 95–96, 100.

¹⁵⁹⁸ Овчарова О. В. Образы монахов и гимнографов во фресках церкви св. Пантелеймона в Нерези (1164) // ВВ. 2004. Т. 63. С. 232–233

¹⁵⁹⁹ Хроника Титмара Мерзебургского... С. 67.

ких функциональных частей. В связи с обустройством усыпальницы арочные проемы северных внешней и внутренней галерей были перекрыты, а гробница Ярослава поставлена в восточном торце (каплице) внутренней галереи, где находится и ныне (Владимирский алтарь). Смежная с ней восточная часть внешней галереи, соединенная с каплицей дверями, была предназначена для проведения панихид и заупокойных служб, т. е. функционально являлась храмом-параклесисом. Западная часть параклиса, представляла собой большой прямоугольный зал, в котором собиралась знать для отпевания и проводов усопшего в последний путь. Над гробницей Ярослава Мудрого расположено написанное темперой изображение св. Пантелеймона. Образ является здесь вторичным, но возник вскоре после выполнения первоначальной стенописи, что указывает на посвящение усыпального комплекса именно святому целителю¹⁶⁰⁰.

Поэтому неправомерной является выдвинутая в науке версия, что впервые в древнерусском зодчестве княжеская усыпальница появилась в Спасо-Преображенском соборе Чернигова (1036 г.)¹⁶⁰¹. Очевидно, это была вторая княжеская усыпальница на Руси. Раскопки показали наличие трех небольших погребальных приделов, пристроенных к основному ядру храма¹⁶⁰². Ученые полагают, что капелла, встроенная с северной стороны собора, предназначалась для погребения его fundатора Мстислава Владимировича¹⁶⁰³. Учитывая, что мощи св. Пантелеймона были вложены Мстиславом под престол храма, а основная функция великомученика связана с погребальным культом, вряд ли можно сомневаться в том, что черниговский притвор-усыпальница был посвящен великомученику-анаргиру св. Пантелеймону.

В эту традицию адекватно вписывается и посвящение св. анаргиру Пантелеймону родового храма-усыпальницы галицким князем Романом Мстиславичем (см. выше).

Как показывают археологические исследования, в XI–XII вв. княжеские захоронения совершались как в погребальных приделах, примыкавших к основному объему храма (Спасо-Преображенский собор в Чернигове, церковь св. Ирины в Киеве, середина XI в., Михайловский собор Выдубицкого монастыря в Киеве, последняя четверть XI в.), так и внутри храмового пространства. В последнем случае они производились в нишах-аркосолиях,

¹⁶⁰⁰ Никитенко Н. Святые целители... С. 270–273; Нікітенко Н. Під покровом... С. 3, 32–33, 73; Никитенко Н. Святая София... С. 352–357; Никитенко Н., Корниенко В. Древнейшие... С. 131–134.

¹⁶⁰¹ Черненко О. Є., Іоаннісія О. М., Новик Т. Г. Чернігівський Спасо-Преображенський собор у світлі останніх археологічних досліджень // Слов'яни і Русь: Археологія та історія: зб. праць на пошану П. П. Толочка з нагоди його 75-річчя. Київ, 2013. С. 325.

¹⁶⁰² Седов Вл. В. Погребения «святых князей»... С. 463–464.

¹⁶⁰³ Черненко О. Є., Іоаннісія О. М., Новик Т. Г. Чернігівський... С. 325; Бережков М. Н. К истории Черниговского Спасского собора // Труды XIV археологического съезда в Чернигове. 1908. М., 1911. Т. 2. С. 4–5.

устроенных в стенах нартекса (собор Дмитриевского монастыря в Киеве, вторая половина XI в.; церковь Спаса на Берестове в Киеве, начало XII в.; храм Кирилловского монастыря в Киеве и Успенский собор Елецкого монастыря в Чернигове — оба середины XII в.), а также южного или северного нефов¹⁶⁰⁴, ввиду чего эти мартириумы, видимо, специального посвящения не имели.

Особую группу составляют храмы с погребальными галереями, часто снабженными архитектурно выделенными приделами-капеллами, предназначенными для проведения заупокойных служб. К этому типу, в частности, принадлежат кафедральные Успенские соборы в Галиче (1140-е гг.) и Владимире (1158–1160 гг.), Благовещенская церковь в Чернигове (1186 г.)¹⁶⁰⁵. В конце XII в. в Успенском соборе Владимира было несколько княжеских захоронений. При ремонте и перестройке храма, осуществленных князем Всеволодом Георгиевичем в 1185–1189 гг., собор с трех сторон был окружен галереями, в которых совершались княжеские и архиерейские погребения, а гробницы более раннего периода были в них перенесены и установлены в нишах-арко-солиях¹⁶⁰⁶. Видимо, при епископе Кирилле (1250–1280) появляется в юго-западном углу галерей придел Пантелеймона-целителя¹⁶⁰⁷, имевший отдельный вход через юго-западный портал¹⁶⁰⁸. Летописный текст 1305 г. сообщает о погребении в этом приделе киевского митрополита Максима¹⁶⁰⁹, перенесшего в 1299 г. митрополичью кафедру из Киева во Владимир. Очевидно, изначально придел предназначался для проведения поминальных служб и функционировал как параклис, что указывает на сохранившуюся традицию посвящения святому Пантелеймону храмовых приделов-параклисов.

Культовый святого целителя в русских монастырях Афона

Древнейшее документальное свидетельство о существовании русской общины на Афоне датируется февралем 1016 г.: на Акте Великой Лавры среди подписей настоятелей афонских монастырей стоит автограф, который в переводе с греческого гласит: «*Герасим монах, милостию Божией пресвитер и игумен обители Роса*»¹⁶¹⁰. Понятно, что основание и обустройство монастыря на-

¹⁶⁰⁴ Седов Вл. В. Погребения «святых князей»... С. 456–461. Там же см. примеры.

¹⁶⁰⁵ Седов Вл. В. Погребения «святых князей»... С. 465–466.

¹⁶⁰⁶ Виноградов А. И. История кафедрального Успенского собора в губ. гор. Владимире. Владимир, 1891. С. 25–26. Прим. 1.

¹⁶⁰⁷ Тимофеева Т. П. Придел Пантелеймона в Успенском соборе г. Владимира // Материалы областной краеведческой конференции 2006 г. Владимир, 2007. С. 19–29.

¹⁶⁰⁸ Воронин Н. Н. Зодчество... С. 355–356.

¹⁶⁰⁹ ПСРЛ. Т. 20: Львовская летопись. СПб., 1910. С. 173.

¹⁶¹⁰ Rouillard G. Collomp P. Actes de Lavra. Paris, 1937. P. 52; Дуйчев И. Центры византийско-славянского общения и сотрудничества // ТОДРЛ. 1967. Т. 19. С. 123; Уханова Е. В. К вопросу... С. 237; Зубов Д. В. Появление русских на Афоне 989–1204 гг. // Русский Афон XIX–XX веков. Т. 4: История Русского Свято-Пантелеимонова монастыря на Афоне с древнейших времен до 1735 года. Святая Гора Афон, 2015. С. 71; Тахиаос А.-Э. Н. Присутствие... С. 15–16.

чалось за несколько лет до первого сообщения о нем в афонских документах. Ряд исследователей справедливо датируют основание обители концом X — началом XI в. Да и афонская традиция прочно связывает устройство первого русского монастыря с именем князя Владимира. У историков нет сомнения, что упомянутый русский монастырь был обителью Богородицы Ксилургу¹⁶¹¹. Официальные сведения об обители зафиксированы актом 1030 г. Под документом стоит подпись «*игумена Горы*» Герасима¹⁶¹². Среди имен афонских монахов имя Герасим практически не встречается. Можно предположить, что в силу определенных обстоятельств и благодаря своим собственным качествам, игумен русского монастыря стал через четырнадцать лет «игуменом Горы».

Основание монастыря на Афоне было возможным только по разрешению византийских императоров, уделявших особое внимание организации духовной и хозяйственной жизни насельников Святой Горы. К македонскому периоду относятся древнейшие нормативно-правовые документы — Устав императора Василия I Македонянина (867–886), сохранившийся в более поздних версиях, и так называемый Первый Устав (971 г.), известный как Типикон императора Иоанна Цимисхия (969–976). Этот правовой документ действовал без особых изменений на протяжении всей византийской эпохи¹⁶¹³.

Важную роль в истории Афона играли византийские императрицы и знатные дамы, выступая донаторами афонских монастырей. По подсчетам специалистов, 43 % опубликованных греческих грамот отражают женские donations или продажи владений в пользу обителей Святой Горы. Основным мотивом таких вложений было литургическое поминовение вкладчиц¹⁶¹⁴.

Логично полагать, что именно княгиня Анна, принадлежащая к Македонской династии, инициировала создание русской общины на Афоне и «испросила» у своих братьев-императоров один из заброшенных афонских монастырей, ктиторами которого выступила княжеская чета крестителей Руси¹⁶¹⁵.

¹⁶¹¹ *Ундольский В.* Краткая историческая записка о монастыре русском святого великомученика Пантелеймона, находящемся на святой Афонской горе // ЧОИДР. М., 1846. Кн. 4. Отд. 4. С. 11–12; *Письма Святогорца к друзьям своим о Святой горе Афонской.* СПб., 1850. Ч. 1. С. 45; *Макарий (Булгаков), архиепископ Харьковский...* С. 229; *Григоревич В.* Очерк... С. 79; *Сергий [Спаский], архиепископ.* Полный месяцеслов... Т. 2. С. 44; *Мошин В. А.* Русские на Афоне и русско-византийские отношения в XI–XII вв. // Из истории русской культуры. М., 2002. Т. II, кн. 1 (Киевская и Московская Русь). С. 315–316; *Власто А. П.* Запrowадження... С. 353; *Тахиаос А.-Э. Н.* Присутствие русских монахов на Афоне XI–XX вв. Фессалоники, 2015. С. 15–16; *Зубов Д. В.* Появление русских на Афоне... С. 76; *Алексий (Корсак), иеромонах.* Русь и Афон: Преподобный Антоний Киево-печерский — основатель афонского подвижничества на Руси // Афон и славянский мир. Сб. 3. Святая Гора Афон, 2016. С. 34–36.

¹⁶¹² *Акты Русского...* С. 3–10.

¹⁶¹³ *Зубов Д. В.* Дороссиконовский период... С. 41, 88.

¹⁶¹⁴ *Talbot A.-M.* Women and Mt Athos // Mount Athos and Byzantine Monasticism / A. Bryer, M. Cunningham. Ashgate, 1996. P. 67–81; *Белякова Т. А.* Поминовение как основной мотив женской ктиторийской деятельности на Афоне // Афонское наследие: научный альманах. Киев; Чернигов, 2015. Вып. 1–2. С. 56–65.

¹⁶¹⁵ Ср.: *Русский монастырь...* С. 4–6. *Власто А. П.* Запrowадження... С. 353; *Зубов Д. В.* Появление русских на Афоне... С. 77.

Отправляясь на Афон, киевские иноки несли с собой чтимые на родине святыни, прибывшие в начальный период христианизации страны. Среди них, без сомнения, были реликвии и особо почитаемого в Киеве святого великомученика Пантелеймона. В 1169 г. инокам был передан монастырь св. Пантелеймона, основанный в XI в. выходцами из Солуни и известный на Афоне как «Обитель Фессалоникийца». Почему же русская община получила именно этот монастырь? Ведь среди многочисленных афонских обителей и в XI и в XII веках были такие, которые, в силу различных обстоятельств, могли стать собственностью русской общины. Однако выбор иноческой братией своего небесного покровителя никогда не был спонтанным, а носил сакральный характер. Особо значимо это было для афонских монахов, поскольку святогорские монастыри в христианской ойкумене приобретали статус национальных святынь, а в их учреждении и содержании видное место принадлежало христианским правителям. Источники сообщают, что вопрос передачи Пантелеймонова монастыря был решен Протатом *«по долгом рассмотрении и общем рассуждении»*¹⁶¹⁶. Братии Ксилургу была передана опустевшая обитель, чтобы *«она восстановлена была ими, обстроена наподобие крепости, возблестела и украсилась, и населилась немалым количеством людей, работающих Богу»*. При этом за русской общиной сохранялся и прежний монастырь Ксилургу¹⁶¹⁷. «Долгое рассмотрение» данного вопроса Протатом указывает на два важных аспекта: во-первых, это настойчивая целенаправленная политика киевской церковной и княжеской власти и, во-вторых, активная позиция русской монашеской общины на Афоне, владеющей реликвиями великомученика. Возможно, инициатива приобретения обители св. Пантелеймона первоначально принадлежала Изяславу-Пантелеймону Мстиславичу, последний период правления которого в Киеве пришелся на 1151–1154 гг.

С 1347 г. в русском афонском Свято-Пантелеймоновом монастыре почитается как патрональная святыня глава св. Пантелеймона. Реликвия была передана обители как «драгоценный дар» сербским королем Стефаном Душаном (1331–1355). Но каким образом высокочтимая святыня стала собственностью сербской королевской семьи и почему она была передана русскому монастырю?

Случилось так, что многовековая история русской обители оказалась тесно связанной с Сербией и сербскими «крялями». В этом монастыре сербский царевич Растко (1169–1237), сын великого жупана Рашки Стефана Немани (1179–1196), основателя Сербского государства и династии Неманичей, тайно принял монашество. Позднее Растко прославился в христианском мире как святой Савва, епископ сербский, а сербский правящий дом покровительствовал русскому афонскому монастырю, называемому «обителью царскою»¹⁶¹⁸. Сам Стефан Неманя сразу после признания Византией незави-

¹⁶¹⁶ Акты Русского... С. 71.

¹⁶¹⁷ Акты Русского... С. 71–75.

¹⁶¹⁸ Русский монастырь... С. 33.

симости Сербии в 1190 г. возобновил, а точнее заново возвел храм св. Пантелеймона в г. Нише на месте ранневизантийской базилики, посвященной великомученику. Почитание св. Пантелеймона Неманичами имело родовую традицию, характерную для балканских властных династий и связанную, по нашему мнению, с кирилло-мефодиевским наследием. Показателен тот факт, что в заупокойной литии, звучавшей на Афоне в феврале 1199 г. над гробом хиландарского инок Симеона (при жизни бывшего великим сербским жупаном Стефаном Неманей), по очереди участвовали греческая, иверская, русская, болгарская и сербская братии, что совершенно соответствовало духу кирилло-мефодиевской традиции¹⁶¹⁹. Уместно вспомнить, что при погребении Мефодия ученики, *«воздав ему достойную честь, отслужили службу церковную по-латыни, по-гречески и по-славянски»*¹⁶²⁰.

После разорения Константинополя крестоносцами в 1204 г. многочисленные христианские реликвии оказались рассеянными по всей Европе. В результате активного собирания святынь сербскими монархами в кафедральной церкви в Жича, создаваемой правителями по образцу константинопольского храма Богородицы Фаросской, там оказались реликвии самого высокого статуса. Очевидно, тогда же, благодаря инициативе сербской властной элиты, в Жича появилась и глава великомученика, поскольку после перенесения в собор в 1228–1230 гг. мощей Стефана Первовенчанного программа собирания святынь была завершена¹⁶²¹. Реликвия хранилась в роду Неманичей на протяжении столетий. В сербских минеях сохранилась древнейшая служба св. Пантелеймону, датируемая серединой XIII в.¹⁶²².

В 1345 г. король Стефан Душан принял на себя попечение об афонских монастырях, согласившихся признать его «царем сербов и греков»¹⁶²³. О передаче царской семейной реликвии Пантелеймонову монастырю (возможно, по прошению самой обители) сообщает дарственная грамота 1347 г. В документе речь идет о «многоцелебной» главе великомученика, которая *«имеет на себе плоть <...> и засвидетельствована не только от отца моего и царя, но и от прежде его бывших царей, также от патриархов и других достойных синклитиков»*¹⁶²⁴.

Тем не менее исторические сведения о святыне разнятся. Поэтому попробуем проследить загадочную судьбу мироточивой главы великомученика, которая, как и многие другие реликвии такого статуса, давно обросла леген-

¹⁶¹⁹ Польшанский Д. И. Афон... С. 68.

¹⁶²⁰ Житие Мефодия... С. 195.

¹⁶²¹ Popović D. Relics... С. 176; Майоров А. В. Восточнохристианские... С. 18–19; Жича // ПЭ. 2013. Т. 19. С. 359.

¹⁶²² Суботин-Голубович Т. Служба великомученику Пантелеиму по сербским рукописям XIII и XIV веков // Афон и славянский мир. Сб. 1: Материалы международной научной конференции, посвященной 1000-летию присутствия русских на Святой Горе. Белград. 16–18 мая 2013 г. Святая Гора Афон, 2014. С. 179–180.

¹⁶²³ Соловьев А. В. История русского монашества на Афоне. Белград, 1932. С. 149.

¹⁶²⁴ Акты Русского... С. 26.

дами. По некоторым данным, святыня в 802 г. была перенесена из Константинополя в Лион (Франция)¹⁶²⁵, но эта версия не вызывает доверия, поскольку известно, что в X — первой половине XI в. мироточивая святыня почиталась в храме, возведенном Нарсесом, где особенно торжественно с участием императора праздновалась память святого. Глава великомученика хранилась в св. Софии до 1204 г., что подтверждают свидетельства новгородского паломника Антония, посетившего Цареградскую Софию около 1200 г. и видевшего «в алтаре кровь и молоко св. Пантелеймона и голову его»¹⁶²⁶. Затем следы святыни теряются и только через 150 лет появляются противоречивые сведения о ней. По сообщению Стефана Новгородца, побывавшего в Константинополе около 1350 г., мощи Пантелеймона хранились во Влахернской церкви, а глава и кровь в одном из женских монастырей, расположенном вблизи храма св. Киприана¹⁶²⁷.

Однако глава св. Пантелеймона, опрaвленнaя в позолоченное серебро («*Głowa s-tego Panteleona oprawna w srebro pozlocisto*») фигурирует в описи имущества луцкого кафедрального собора св. Иоанна Богослова, составленной в августе 1609 г.¹⁶²⁸. По архивным данным 1639 г. эта святыня числится среди утраченных реликвий кафедрального собора г. Луцка¹⁶²⁹. Луцкая епископия была основана, предположительно, в конце XII в. в период правления на Восточной Волини младшей ветви Изяславичей. Вполне вероятно, что в луцком соборе почитались какие-то реликвии великомученика, вложенные в храмовый реликвиарий младшим сыном Изяслава Мстиславича. Представители знатного и влиятельного рода Изяславичей-Мстиславичей действительно могли приобрести главу Пантелеймона в Константинополе, монастыри которого уже до завоевания столицы турками-османами в 1453 г. переживали не лучшие времена.

Но реликвия великомученика в это время, видимо, уже находилась в царской сокровищнице в сербском монастыре Жича, а в Константинополе после активного перемещения святынь, в связи с трагическими событиями 1204 г., могла возникнуть определенная неразбериха относительно реликвий. Раритет, хранившийся в Луцке, а также глава, о которой свидетельствует Стефан Новгородец, вряд ли могут быть атрибутированы великомученику.

Вместе с тем, по сообщению заведующего архивом Афонского Свято-Пантелеймонова монастыря отца Ермолая, ныне в фондах обители находится еще один акт, датируемый 1347 г. и представляющий собой другую версию (редакцию) дарственной грамоты Стефана Душана. В нем о главе св. Пан-

¹⁶²⁵ Сергий [Спаский], архиепископ. Полный месяцеслов... Т. II. С. 287.

¹⁶²⁶ Путешествие... Стб. 68.

¹⁶²⁷ Хождение Стефана Новгородца... С. 255.

¹⁶²⁸ Сборник статей... С. 43.

¹⁶²⁹ Архив Югозападной России, издаваемый Временною комиссией для разбора древних актов. Киев, 1861. Т. 1, ч. 2: Постановления дворянских провинциальных сеймов в Югозападной России.

телеймона не упоминается¹⁶³⁰. По нашему мнению, наличие двух редакций может быть объяснено разными причинами и вовсе не означает фальсификацию одной из них. Полагаем, что реликвия на протяжении столетий находящаяся в монастыре и длительное время принадлежавшая семье сербских правителей, действительно является королевским даром.

О почитании святыни в XIX в. в Свято-Пантелеймоновом монастыре говорится следующее: *«В соборе находится в драгоценном сребропозлащенном ковчеге глава святого великомученика и целителя Пантелеимона, которая составляет утешение и бесценное украшение и сокровище как храма, так и всей обители. <...> Каждый воскресный день, после вечерни, совершается молебен св. Пантелеймону. Причем канон ему не читается, а поется. Перед началом молебна святая глава выносится из алтаря на средину храма, где потом братия, делая земные поклоны, благоговейно к ней прикладывается»*¹⁶³¹.

Образ святого в иконописной традиции

Иконография великомученика сложилась в искусстве стран византийского ареала в глубокой древности и представлена на иконах, мозаиках, фресках, моливдовулах, произведениях прикладного искусства. Святой изображается в виде юноши с нежным, безбородым, почти девичьим ликом, большими глазами и круглой шапкой волос. Особенностью иконографии святого является ее тождественность иконографии св. Георгия, что отмечено лицевыми подлинниками: *«Св. Пантелеимон — юн, без бороды, кудряв, подобен св. Георгию»*¹⁶³². Наглядный пример — икона «Св. Пантелеймон с житием» начала XIII в. (монастырь св. Екатерины на Синае) и икона «Св. Георгий», сер. XI — нач. XII в. (Успенский собор Московского Кремля)¹⁶³³.

В руках, прижатых к груди, святой держит атрибуты мученика или целителя: крест или пинцет, ложечку, ларец со снадобьем. На синайской иконе IX–X вв., которую Н. Кондаков считал *«лучшим иконографическим ликом великомученика»* святой изображен с «изящным крестиком» в правой руке и с «медицинским прибором», получившим при этом вид свитка¹⁶³⁴, — в левой¹⁶³⁵. На византийском моливдовуле X в. великомученик представлен в рост, правая

¹⁶³⁰ Архив Русского Свято-Пантелеимонова монастыря на Афоне. Опись 16. Дело 33. Док. № А00364. Выражаю искреннюю благодарность отцу Ермолаю за предоставленные сведения.

¹⁶³¹ Русский монастырь.... С. 75.

¹⁶³² Порфирий, епископ Чигиринский. Книга о живописном искусстве Даниила священника 1674 года (Вторая Иерусалимская рукопись). Киев, 1868. С. 34.

¹⁶³³ Смирнова Э. С. Обращение к наследию в русской иконописи XIII в. (две иконы первой четверти столетия) // ДРИ. Русь. Византия. Балканы. XIII в. СПб., 1997. С. 291.

¹⁶³⁴ Свиток с краткими текстами из Ветхого Завета или Евангелия изображается в левой руке Христа, пророков, преподобных и является символом исцеления души.

¹⁶³⁵ Кондаков Н. П. Иконы Синайской и Афонской коллекций преосвященного Порфирия. СПб., 1902. С. 16. Табл. XII.

рука прижата к груди, в левой — свиток¹⁶³⁶. Очевидно, и в этом случае вид свитка принял медицинский прибор. В Минологии византийского Евангелия XI–XII вв., принадлежавшего Свято-Пантелеймоновому монастырю на Афоне, юный мученик также изображен со свитком¹⁶³⁷. На византийской иконе X в. Пантелеймон держит в правой руке палочку-стило для растирания лекарств, а в левой — ларец со снадобьем¹⁶³⁸. Известны византийские моливдовулы, где св. анаргир изображен со скальпелем¹⁶³⁹.

Древнейшие образы св. Пантелеймона в восточнославянской живописи встречаем в Софии Киевской. В центральном нефе он размещен напротив образа св. Николая. И это неслучайно. Миссия святого анаргира как «скорого покровителя»¹⁶⁴⁰ параллельна миссии «скорого в помощи» св. Николая. Н. Никитенко отмечает, что в древнерусской литературе при характеристике крестителя Руси, кроме темы крещения, настойчиво звучит тема Владимира Милостивого, щедро одаривающего подданных и заботящегося о больных, а св. Пантелеймон Всемилоостивый как нельзя лучше воплощал в себе главную христианскую добродетель князя¹⁶⁴¹.

На фреске св. Пантелеймон изображен фронтально в полный рост. Он держит перед грудью прямоугольный ковчежец-пиксиду с лекарствами. На юном целителе богослужебная одежда церковнослужителя, не посвященного в стихарь, которую надевали поверх светской. Одевание святого указывает на его незримое участие в церковных таинствах¹⁶⁴². *Ил. 40.* В аналогичном символично-литургическом контексте святой анаргир представлен и в других памятниках восточнохристианского ареала, в том числе — на столбе триумфальной арки церкви его имени в Нерези¹⁶⁴³. Важно отметить, что на софий-

¹⁶³⁶ Лихачев Н. П. Моливдовулы греческого востока. М., 1991. С. 183.

¹⁶³⁷ Айналов Д. В. Византийские памятники Афона. СПб., 1899. С. 7, 22, 25.

¹⁶³⁸ Лихачева В. Искусство Византии IV–XV веков. Л., 1986. С. 115.

¹⁶³⁹ Шандровская В. С. Печати с изображениями анаргиров // Пилигримы. Историко-культурная роль паломничества. СПб., 2001. С. 75.

¹⁶⁴⁰ Акафист святому великомученику и целителю Пантелеймону. Киев, 2000. С. 19.

¹⁶⁴¹ Никитенко Н. Н. Русь и Византия... С. 169–170; Никитенко Н., Корниенко В. Древнейшие... С. 133–135.

В этой связи интересен следующий факт. В фондах Владимиро-Суздальского музея-заповедника представлена каменная иконка св. Пантелеймона, датируемая XIII в. и происходящая из Борисоглебской церкви села Кидекши. Запись 1869 г. в церковноприходской книге сообщает: «Из древних икон в церкви сохранились две: равноапостольного князя Владимира... и святого целителя Пантелеимона, высеченная из дикого камня в серебряном окладе в 1 вершка. Эта икона пожертвована царем Иоанном Васильевичем». Известно, что Иван Грозный посетил Суздаль после взятия Казани [Вереш С. В. Памятник мелкой пластики XIII в. // ПКНО. 1975. М., 1976. С. 145–146]. Думается, что выбор дарителя был неслучайным. Икона великомученика могла быть парной иконе князя Владимира и заменила собой некогда утерянный оригинал. Можно предположить, что именно киевская духовная традиция определила связь имен Владимира и Пантелеймона.

¹⁶⁴² Никитенко Н. Святые целители... С. 266–268. Никитенко Н., Корниенко В. Собор святых... С. 300–301.

¹⁶⁴³ Лазарев В. Н. История... Кн. 2. Табл. 303.

ской фреске обнаружены древнерусские надписи-граффити с обращением к св. Пантелеймону. Причем здесь находится одна из самых ранних записей, выявленных в соборе (граффити № 2202). Она расположена в нижнем правом углу фрески и датируется 1019 г. (на образе начертана дата — 6527)¹⁶⁴⁴. *Ил. 41.*

Еще один образ великомученика находится в древнем (Владимирском) приделе над гробницей Ярослава Мудрого. Это фронтальное поясное изображение святого целителя, который держит на платочке высокий круглый флакон с елеем, что указывает на функцию придела как параклиса, предназначенного для проведения панихид¹⁶⁴⁵.

Представляет интерес редко встречающийся атрибут святого — перо, указанное в лицевых святцах XVII в.: «*Риза киноварь, средняя синяя, испод бакан, в одной руке сосуд золотой, в другой — перо белое*»¹⁶⁴⁶. Перо символизирует Слово Божье и является атрибутом евангелистов, отцов Церкви, богословов. Однако св. Пантелеймон не принадлежит к этой когорте святых. Но его функция целителя, участвующего в чине елеосвящения, перекликается с функцией св. Варвары, также почитавшейся в качестве целительницы и изображавшейся иногда с павлиньим пером в руках. Павлин символизировал бессмертие — согласно легенде, его тело было неподвластно тлению. Можно предположить, что в связи с тождественностью культов свв. Варвары и Пантелеймона как святых целителей одним из иконографических атрибутов великомученика-анаргира стало перо.

Церковно-народное почитание св. Пантелеймона

Древнекиевская святокультовая традиция нашла свое продолжение в Войске Запорожском. Козаки отличались глубокой религиозностью, однако круг святых, чтимых на Запорожье, был достаточно ограниченным. Прежде всего, это Пресвятая Богородица, архистратиг Михаил, Николай Чудотворец. Особым почитанием на Сечи пользовался и великомученик Пантелеймон и это понятно: он — покровитель воинов и милостивый целитель. Козацкому Межигорскому Спасскому монастырю с 1615 г. принадлежало в Киеве на Подоле большое подворье с церковью святого Пантелеймона. Предназначался храм для удовлетворения духовных потребностей запорожцев. Козаки считали своим долгом дважды побывать в «Межигорском Спасе», пожертвовать деньги и драгоценную утварь. Дорога запорожцев в монастырь начиналась из Киева, с молитвы в Пантелеймоновской церкви. Особую надежду на небес-

¹⁶⁴⁴ Никитенко Н., Корниенко В. Древнейшие... С. 135–136. Рис. VI; Корниенко В. В. Корпус... Ч. IV... С. 19, 43, 269. Табл. L1, 1.

¹⁶⁴⁵ Никитенко Н. Святые целители... С. 270–273; Никитенко Н., Корниенко В. Древнейшие... С. 131–134.

¹⁶⁴⁶ Лицевые святцы XVII в. Никольского единоверческого монастыря в Москве. М., 1904. С. 33.

ного покровителя возлагали старые воины, которых вел в монастырь последний путь. Оставив позади бурную сечевую жизнь, они надевали монашескую рясу, заботясь о бессмертной душе, долечивая раны и отмаливая грехи¹⁶⁴⁷.

Однако в сакральном пространстве Украины не произошло широкой демократизации культа Пантелеймона, в отличие от других культов византийского происхождения (например, свв. Николая Мирликийского, Георгия Победоносца). Об этом свидетельствует отсутствие традиции общенародного празднования дня памяти святого великомученика. Глубокое почитание святого проявлялось своеобразно: в народном восприятии он грозный святой, поскольку день его памяти (27 июля) приходится на грозовой период лета. Частые грозы в это время стали причиной того, что в народно-религиозном сознании Пантелеймон Всемиловитый превратился в грозного «Палия», «Паликопу» и это породило поговорки-предостережения: «На Пантелеймона грех возить хлеб и сено — Пантелеймон сожжет», «Палий — пали копны», «Кто на Пантелеймона работает — у того гроза спалит хлеб», «Палий спалит двор того, кто возит копны на гумно». Поэтому не следовало браться за какую-либо работу, чтобы святой не «побил» громом.

В этой связи кажется показательным граффито, находящееся на изображении св. Пантелеймона в центральном нефе Софии Киевской: *«В лето 6560 (1052 г.) марта в 3-е разгремелось в 9 час дня, а было же то на святого мученика Евтропия»*. Связь граффито с житием св. Евтропия (память 3 марта) очевидна. Во время пытки, когда святой обратился с молитвой к Богу, грянул гром, заколебалось капище, пали идола¹⁶⁴⁸. По нашему предположению, запись нанесена на образ св. Пантелеймона именно потому, что в народно-церковном сознании он персонифицировал грозовые стихийные силы природы.

* * *

Подводя итоги, отметим следующее. Инициатором культа святого Пантелеймона на Руси стала чета христианизаторов государства, о чем свидетельствуют археологические данные и натурные исследования Софийского собора. Почитание великомученика Пантелеймона в киевской, как и в византийской Церкви, изначально носило аристократический, княжеско-дружинный характер. По инициативе князя Владимира и его супруги Анны был основан русский монастырь Ксилургу на Афоне. В Киеве мощи св. Пантелеймона обрели статус святыни государственного значения. Культ святого анаргира был тесно связан с литургической практикой елеосвящения и по-

¹⁶⁴⁷ В 1786 г. после ликвидации царским правительством Запорожской Сечи, «во исполнение высочайшего определения» Пантелеймоновское подворье было упразднено [*Берлинский М. Ф. История... С. 160–161*].

¹⁶⁴⁸ *Высоцкий С. А. Средневековые надписи Софии Киевской (По материалам граффити XI–XVII вв.). Киев, 1976. С. 216.*

минальным культом. Почитание св. Пантелеймона как целителя и покровителя воинов было воспринято запорожским козачеством. В народно-религиозном сознании великомученик персонифицировал грозные грозные силы природы.

СВЯТОЙ ВЕЛИКОМУЧЕНИК ГЕОРГИЙ — «ЦАРЕЙ ПОБОРНИЧЕ»¹⁶⁴⁹

*Днесь восхваляет
весь земной мир,
божественными чудесами
преисполняясь,
<...>
и славящие Христа люди
града Киева.
Освящением храма твоего
ты радостно возвеселяешься,
страстотерпец Георгий¹⁶⁵⁰.*

Почитание великомученика в раннехристианской и византийской традициях

Святой великомученик Георгий († 303, память 23 апр./6 мая) входит в пантеон наиболее почитаемых христианских святых. Именованье Георгия «Победоносцем» связано с его победой над змеем, отождествлявшимся в христианском мировоззрении с дьяволом, и воспринималось как символ победы христианства над язычеством. Длительное время существовали две группы жизнеописаний святого — канонические и апокрифические. К концу X в. появляется интерполированный текст. Самым известным из византийских агиографических памятников, посвященных св. Георгию, является «Мученичество», составленное Феодором Дафнопатом († после 961)¹⁶⁵¹.

Согласно доминирующей житийной версии, происходил Георгий из благородной каппадокийской¹⁶⁵² семьи и уже в юности проявил себя талантливым военачальником. При гонителе христиан Диоклетиане юноша объявил себя христианином, за что после восьмидневных мучений был обезглавлен. Во время пыток святой явил чудо в святилище Аполлона — превратил в прах силой слова и крестного знамения языческих идолов.

¹⁶⁴⁹ Тропарь. Глас IV // Бугаевский А. В., Зорин В., игумен. Житие, страдания и чудеса святого великомученика и Победоносца Георгия и святой мученицы Александры. М., 1998. С. 57.

¹⁶⁵⁰ На освящение храма святого Георгия в Киеве // Серегина Н. С. Песнопения русским святым. СПб., 1994. С. 331.

¹⁶⁵¹ Георгий // ПЭ. 2009. Т. 10 [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://www.pravenc.ru/text/162188.html>

¹⁶⁵² Каппадокия — историческая область в восточной части Малой Азии.

Ранняя редакция жития св. Георгия местом его мученичества и погребения называет г. Лидду¹⁶⁵³ (Палестина): там Георгий «пострадал и был положен»¹⁶⁵⁴. Традиция адресует возведение первой базилики в Лидде Константину Великому, которому принадлежит особая роль в оформлении культа воина-великомученика. Почитание Георгия засвидетельствовано греческой надписью 368 г. в Саккеи в Ватанеи (совр. Шакка, Сирия), где он назван святым¹⁶⁵⁵. День освящения храма в Лидде — 3 ноября — вошел праздничной датой в древнейшие греческие минеи¹⁶⁵⁶, что демонстрирует исключительное значение этого события в жизни раннехристианской Церкви. Древнейшее письменное свидетельство об этом храме — главном центре почитания великомученика — и находящейся в нем гробнице святого зафиксировано в итинерарии диакона Феодосия «О местонахождении Св. земли» (ок. 518 г.) и записках Пьяченцкого анонима (ок. 570 г.)¹⁶⁵⁷. Паломники IX в. упоминают о хранящихся в алтаре реликвиях: колесе, на котором пытали святого, и мраморной колонне, к которой он был привязан во время бичевания. По преданию, записанному в XII в., эта церковь была построена императором Юстинианом в VI в. на месте более раннего храма¹⁶⁵⁸.

В IV в. в Риме на развалинах языческого капища возводится величественная Георгиевская церковь, где хранились голова святого, его боевое копьё и знамя¹⁶⁵⁹.

Согласно Псевдо-Кодину, Константин Великий построил церковь во имя великомученика и в Константинополе в квартале Иерон. В византийской иерархии святых воинов Георгий занимал ведущее место, став патроном императоров и воинской элиты. В VI–VII вв. в Константинополе насчитывается пять крупных храмов в честь св. Георгия¹⁶⁶⁰. Одним из древнейших церковных сооружений византийской столицы, посвященных великомученику, называют монастырь Ксирокерк (упоминается ок. 518 г.). В каждом храме были свои

¹⁶⁵³ В VII в. Лидда переименована в Георгиополь. Храм в Лидде разрушен мусульманами в 1009 г. и в XII в. восстановлен крестоносцами. В XVIII в., по свидетельству святогорца Никодима, храм вновь пребывал в руинах, но возле уцелевших алтаря и гробницы великомученика правили службу христиане [*Сергий (Спасский), архиепископ. Полный месяцеслов... Т. 2, ч. 2. С. 453*]. В 1871 г. иерусалимская патриархия обратилась к российским георгиевским кавалерам с просьбой о пожертвовании на восстановление святыни. Храм был восстановлен российским правительством и освящен 3 ноября 1872 г. Уцелевшие части прежней постройки были инкорпорированы в новое сооружение, сохранившееся до наших дней.

¹⁶⁵⁴ *Веселовский А. Н.* Разыскания в области русских духовных стихов: Св. Георгий в песне, легенде, обряде // ЗАН. СПб., 1880. Т. 37, кн. 1. Приложение. С. 29.

¹⁶⁵⁵ Георгий // ПЭ...

¹⁶⁵⁶ *Сергий (Спасский), архиепископ. Полный месяцеслов... Т. 2, ч. 1. С. 343.*

¹⁶⁵⁷ Георгий // ПЭ...

¹⁶⁵⁸ Георгия великомученика церковь в Лидде // ПЭ. 2009. Т. 11 [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://www.pravenc.ru/text/164497.html>.

¹⁶⁵⁹ *Верховец Я. Д.* Подробное описание... С. 82–93.

¹⁶⁶⁰ *Сергий (Спасский), архиепископ. Полный месяцеслов... Т. 2, ч. 2. С. 23.*

святыни. Вместе с тем популярность святого и большое количество алтарей, ему посвященных в христианском мире, закономерно приводили к фальсификации его реликвий¹⁶⁶¹.

Память св. Георгия с богослужебным последованием под 23 апреля внесена в древний (V–VII вв.) иерусалимский Лекционарий. В VIII–IX вв. складываются многочисленные похвальные слова, гимны и легенды, воспевающие подвиги святого. В песнопениях на 26 ноября он именуется *«божественным и венценосным великомучеником Христовым»*¹⁶⁶².

Наибольшей известностью из чудес святого пользуется Чудо о змее (в греческой традиции считается прижизненным, в славянской — посмертным). В нем повествуется об уничтожении святым Лаодокийского дракона, спасении царевны и местных жителей, обращении их в христианство. Чудо встречается в росписи пещерных храмов Каппадокии (кон. IX — нач. XI в.). Как полагают, христианская легенда возникла на основе древних мифов о героях — победителях чудовищ и существовала в устной апокрифической традиции с VIII–IX вв. Легенда облеклась в литературную форму не позднее конца IX в.¹⁶⁶³, а древнейшая редакция датируется X в.¹⁶⁶⁴.

По нашим наблюдениям, в византийской традиции доминировали три ежегодные даты празднования памяти Георгия: 23 апреля, 3 ноября, 26 ноября. Конечно, главным был день 23 апреля — день мученической кончины святого и вхождения его в Царствие Небесное. Этот день торжественно праздновался во всем христианском мире. Особые церемонии проходили в городах, владевших реликвиями святого. Так, в Риме еще в XVI в. 23 апреля магистр города с процессией направлялся из Капитолия к Георгиевскому храму, чтобы принести св. Георгию кубок и освятить в его честь знамя римского народа.

Вторая дата — 3 ноября — праздновалась в память освящения древнейшего храма в Лидде, заложившего традицию освящения церквей в честь великомученика именно в этот день¹⁶⁶⁵.

Третья дата — 26 ноября. Очевидно, она не имела масштабов всенародного почитания, как первые две, а отмечалась на уровне местных храмовых праздников. Однако эта дата была широко известна в Византии. Так, Дмитрий Туптало упоминает древний обычай почитания памяти великомученика в Греции 26 ноября в связи с освящением «одной церкви»¹⁶⁶⁶. Архиепископ Сергий,

¹⁶⁶¹ Walter Ch. The warrior saints in Byzantine art and tradition. England: Ashgate, 2003. P. 113–115.

¹⁶⁶² Воспоминание освящения храма великомученика Георгия в Киеве // Св. Димитрий Ростовский. Жития святых. Киев, 1998. Кн. 3. Ноябрь. С. 734.

¹⁶⁶³ Лазарев В. Н. Новый памятник станковой живописи XII века и образ Георгия-воина в византийском и древнерусском искусстве // Лазарев В. Н. Русская средневековая живопись М., 1970. С. 70–75.

¹⁶⁶⁴ Рыстенко А. В. Легенды о св. Георгии и драконе в византийской и славянорусской литературе. Одесса, 1909. С. 101.

¹⁶⁶⁵ Веселовский А. Н. Разыскания... С. 48.

¹⁶⁶⁶ Воспоминание освящения храма... С. 733. Прим. 5.

ссылаясь на греческие источники, указывает на освящение 26 ноября храма в Кипариссии¹⁶⁶⁷. Как «память об освящении храма в Кипариссии» отмечен этот день в минеях¹⁶⁶⁸. В месяцеслове глаголического Асеманиева Евангелия (кон. X — нач. XI в.) под 26 ноября упоминается об освящении какого-то необычно важного Георгиевского храма¹⁶⁶⁹.

Особое почитание великомученика-воина характерно для эпохи императоров-полководцев Македонской династии. Поясной образ Георгия Победоносца представлен в сонме святых воинов, окружающих фигуру Василия II Болгаробойцы на миниатюре в Псалтири императора.

Киевский культ святого Георгия

На Руси, как и в Византии, св. Георгий почитался прежде всего как «царей поборниче»¹⁶⁷⁰. Его культ изначально носил элитарно-княжеский характер, о чем свидетельствует посвящение в Софии Киевской северного алтаря, смежного с центральным и симметричного алтарю архангела Михаила. Житийный цикл Георгия, победителя змея-дьявола на земле, зеркально симметричен циклу деяний Михаила, победителя апокалиптического змея. Алтарь имел свой престол, а значит день св. Георгия, как и дни св. Софии Премудрости Божьей и архистратига Михаила, был престольным праздником митрополичьего собора Руси¹⁶⁷¹.

В новообращенном Киеве были известны все три георгиевских праздника византийской Церкви. День 23 апреля не нуждался в особом внедрении. Он, по древней христианской традиции, отмечался в ряду церковных дат. По нашему мнению, празднование двух других дней памяти св. Георгия — 3 и 26 ноября — было введено христианизатором Руси Владимиром Святославичем. Однако сложившаяся историографическая и церковная традиции связывают праздник 26 ноября исключительно с деятельностью Ярослава-Георгия Владимировича¹⁶⁷².

Источники сообщают, что «*блаженный и приснопамятный князь земли Русской Ярослав <...> захотел создать храм в честь великомученика Георгия, то есть во имя своего Ангела*»¹⁶⁷³. Чтобы строительство шло быстрее, князь распорядился платить каждому работнику в день по ногате¹⁶⁷⁴. Храм был поставлен в центральной части Верхнего города недалеко от Золотых ворот «перед вратами святыя Софии» и освящен митрополитом Иларионом 26 ноября. Предположительно это произошло в 1051–1054 гг. День освящения храма Ярослав

¹⁶⁶⁷ *Сергий (Спасский), архиепископ.* Полный месяцеслов... Т. 2. Ч. 1. С. 367.

¹⁶⁶⁸ Минеи Четьи. М., 1981. Ноябрь. Ч. 2. С. 543.

¹⁶⁶⁹ *Мурьянов М. Ф.* Гимнография... С. 40.

¹⁶⁷⁰ Тропарь. Глас IV.. С. 57.

¹⁶⁷¹ *Никитенко Н. Н.* Русь и Византия... С. 136–138.

¹⁶⁷² См., напр.: Георгий // ПЭ...

¹⁶⁷³ Воспоминание освящения храма... С. 733.

¹⁶⁷⁴ Ногата — денежная единица древней Руси. В XI в. составляла 1/20 гривны.

«завещал праздновать по всей Руси ежегодно в честь св. Георгия»¹⁶⁷⁵. В храме проводились хиротонии русских епископов.

Однако Ярослав стал основателем второй Георгиевской церкви в Киеве. Заслуга основания первого храма принадлежит его отцу Владимиру Великому, поставившему каменный храм в честь св. Георгия сразу после крещения киевлян и освятившего его именно 26 ноября, о чем сообщают ряд летописей XV–XVI вв. Так, в Тверской летописи под 989 годом значится: «постави князь великий Володимерь первую церковь камену святаго Георгия и повеле празднувати ему ноябрь 26»¹⁶⁷⁶. Аналогичные сведения встречаем в Типографской летописи¹⁶⁷⁷, в летописи Авраамки¹⁶⁷⁸ и др. И хотя это источники поздние, их авторы черпали свои сведения из более ранних и вряд ли могли перепутать князя Владимира с Ярославом. В науке высказано предположение, что посвящение одного из первых каменных храмов Киева св. Георгию связано с корсунской победой Владимира, которая была одержана, вероятно, близко к 23 апреля¹⁶⁷⁹. Но почему же церковь освятили 26 ноября, а не (в честь победы) 23 апреля? Введение весеннего праздника не требовало усилий, ведь он отмечался во всем христианском мире. Введение же осеннего (зимнего) празднования памяти св. Георгия обусловлено, по нашему мнению, рядом факторов.

Как уже отмечалось, в своей деятельности по христианизации Руси Владимир Святославич наследовал Константина Великого. Именно поэтому древнерусская литературная традиция именует Владимира «Новым Константином». В этом же статусе Владимир прославляется в Софии Киевской. В посвящении первого храма Руси св. Георгию и освящении его в ноябре Владимир унаследовал одно из деяний Константина — освящение храма в Лидде. Как и римский император, Владимир для закрепления культа св. Георгия ввел зеркально симметричное весеннему осеннее празднование в честь Георгия Змееборца. Однако в отличие от Константина Великого, киевский князь выбирает не 3, а уже известное в греческих месяцесловах, 26 ноября. Эта дата очень подходила для новообращенной Руси, ведь 25 ноября отмечалась память ее небесного крестителя, священномученика Климента папы римского. Имена Климента и Георгия связала уже древняя херсонесская традиция¹⁶⁸⁰. По агнографическим данным, в результате миссионерской проповеди сосланного в Херсонес св. Климента ежедневно принимали крещение сотни человек, а в городе и пригородах было построено 75 церквей¹⁶⁸¹. Одной из первых среди

¹⁶⁷⁵ Воспоминание освящения храма... С. 733.

¹⁶⁷⁶ ПСРЛ. Т. 15: Рогожский летописец. Тверской сборник. М., 1965. С. 113. Местонахождение и судьба этого храма неизвестны.

¹⁶⁷⁷ ПСРЛ. Т. 24: Типографская летопись. Пг., 1921. С. 39.

¹⁶⁷⁸ ПСРЛ. Т. 16: Летописный сборник, именуемый летописью Авраамки. СПб., 1889. С. 319.

¹⁶⁷⁹ Рапов О. М. Русская церковь... С. 238; Никитенко Н. Н. Русь и Византия... С. 137.

¹⁶⁸⁰ Верещагіна Н. Володимир Великий та кївська рецепція загальнохристиянського культу св. Георгія Побідоносця // Медієвістика: збірник наук. статей. Одеса, 2000. Вип. 2. С. 192–207.

¹⁶⁸¹ Житие и страдание святого священномученика Климента, папы Римского // Св. Димитрий Ростовский. Жития святых. Киев, 1998. Кн. 3. Ноябрь. С. 711–712.

них предание называет пещерную церковь св. Георгия на мысе Партениум, с которого верные, плача, наблюдали мученическую кончину св. Климента. В 861 г. Константин Философ, находясь в Херсонесе в связи с хазарской миссией, обрел мощи Климента на одном из островов «в 5 верстах» от Георгиевской церкви.

В конце IX в. в этих местах, освященных мученическим подвигом и чудесами св. Климента, явил чудо св. Георгий. Произошло это так. Однажды греческие купцы-мореходы, находясь вблизи Херсонеса, были захвачены страшной бурей. Они обратились с молитвой к св. Георгию и вдруг увидели его самого на огромном камне (скале) рядом с берегом. Буря утихла, корабль прибило к скале, где греки нашли икону великомученика и, выйдя на сушу, основали на мысе рядом с пещерной церковью Георгиевский монастырь¹⁶⁸².

А через сто лет после чуда св. Георгия близ Херсонеса под стенами древней обители стояли русские суда флотилии князя Владимира. Из побежденного Херсонеса Владимир вывез мощи Климента, ставшие важнейшей святыней раннехристианского Киева. Таким образом, для придания культу св. Георгия государственного звучания трудно было найти более подходящую дату. По инициативе Владимира св. Георгий вошел в круг святых покровителей княжеской семьи, как и семьи византийских императоров. Крещение сына Ярослава с именем Георгий и основание каменного храма в честь великомученика демонстрировало, с одной стороны, наследование Владимиром древних христианских традиций, а с другой — явную приверженность князя к культу св. Георгия, которому отдавалось предпочтение среди других христианских святых. Праздники 25 и 26 ноября — память небесного крестителя и патрона Руси Климента Римского и освящение храма Георгия Великомученика торжественно отмечались на государственном уровне.

Некоторые минеи XV–XVI вв. указывают на 22 апреля как на еще один день памяти св. Климента¹⁶⁸³. И хотя в известных византийских и древнерусских месяцесловах эта дата отсутствует¹⁶⁸⁴, возможно, она имеет херсонесское происхождение и ориентирована на совместное празднование памяти свв. Климента и Георгия 22 и 23 апреля в Херсонесе. Не исключено, что на Руси в связи с патрональным характером культа папы римского отмечалась и эта дата. В таком случае празднование памяти св. Георгия дважды в год вместе с празднованием памяти св. Климента не только закрепляло почитание великомученика в общественном сознании киеворусичей, но и придавало его культу патрональное звучание.

О необычайной популярности культа Георгия в Крыму свидетельствует деревянная рельефная византийская икона «Св. Георгий с житием» (НХМУ г. Киев), датируемая XI — нач. XII в. Икона происходит из Георгиевского мо-

¹⁶⁸² *Верховец Я. Д.* Подробное описание.. С. 47–49, 62, 67.

¹⁶⁸³ *Сергий (Спасский), архиепископ.* Полный месяцеслов... Т. 2, ч. 1. С. 118.

¹⁶⁸⁴ *Сергий (Спасский), архиепископ.* Полный месяцеслов... Т. 2, ч. 3. С. 409–638.

настыря в Балаклаве (монастырь ранее принадлежал херсонесской епархии), основание которого легенда относит к 891 г. В центре иконы — ростовое изображение Георгия-воина с копьем и щитом. Образ прославился как чудотворный. О влиянии иконографии этого образа на христианскую культуру Крыма свидетельствуют многочисленные крымские каменные иконки. Принимая во внимание Корсунскую легенду и устойчивые связи Херсонеса с раннехристианским Киевом, исследовательница памятника Л. Миляева, параллельно нашим выводам, также выдвинула гипотезу о херсонесском происхождении культа св. Георгия в Киеве¹⁶⁸⁵.

В посвящении крестителями Руси северного алтаря «митрополии русской» св. Георгию великомученику усматривается древняя византийская традиция. Начиная с VI в. в Византийской империи рядом с храмами св. Софии во многих случаях упоминаются храмы св. Георгия¹⁶⁸⁶. А поскольку в христианском мировоззрении боковые алтари отождествляются с одноименными церквями, в архитектурно-декоративном комплексе Софии Киевской церковь св. Георгия заменил алтарь в честь святого. В алтарные стены Георгиевских храмов Киева и Георгиевского алтаря Софии были вложены частицы мощей великомученика, прибывшие в Киев с cortejem супруги Владимира Анны¹⁶⁸⁷.

Источники сохранили сообщение о двух днях освящения Софии — 4 ноября и 11 мая¹⁶⁸⁸. Видимо, первое освящение храма состоялось при князе Владимире, в воскресенье, 4 ноября 1011 г., а второе — при Ярославе, в воскресенье, 11 мая 1018 г. Освящение центрального алтаря Софии Премудрости Божьей 4 ноября давало возможность хронологически объединить престольные праздники собора в единый праздничный цикл, начинающийся 3 ноября освящением северного алтаря в честь св. Георгия и включающий освящение 8 ноября южного алтаря в честь архистратига Михаила¹⁶⁸⁹. Как видим, праздник 3 ноября отмечался, опять-таки, по инициативе князя Владимира в рамках всенародного торжества в связи с освящением русской митрополии.

Таким образом, через некоторое время после крещения Руси празднование памяти св. Георгия проходило в Киеве уже три раза в год. Ярослав Мудрый продолжает (а не начинает, согласно общепринятой версии) утверждение культа св. Георгия на государственном уровне. Еще в период новгородского княжения Ярослав-Георгий чеканит серебряные монеты, на которых изобра-

¹⁶⁸⁵ *Миляева Л.* Маріупольська ікона «Св. Георгій з житієм» // *Хроніка* 2000. Київ, 2000. Вип. 33. С. 305–319.

¹⁶⁸⁶ *Кирпичников А. И.* Св. Георгий и Егорий Храбрый: Исследование литературной истории христианской легенды. СПб., 1879. С. 171.

¹⁶⁸⁷ Со времен киевского митрополита Петра Могилы, известного своей деятельностью по восстановлению реликвариев киевских храмов, частицы мощей святого воина хранились в ковчегах Десятинной церкви, Софийского собора и Георгиевского собора Выдубицкого монастыря.

¹⁶⁸⁸ *Голубинский Е. Е.* История русской церкви... 1904... С. 408.

¹⁶⁸⁹ *Никитенко Н. Н.* Русь и Византия... С. 49, 138.

жение св. Георгия в воинском одеянии с открытой кудрявой головой аналогично его изображениям на византийских монетах и печатах¹⁶⁹⁰. В 1030 г. в честь победы над чудью князь основал град Юрьев, церковь св. Георгия на Ладогe и Юрьев монастырь под Новгородом. Завершающей акцией Ярослава по утверждению официального почитания св. Георгия явилось возведение патронального храма в Киеве, после чего дата 26 ноября, отмеченная во всех восточнославянских месяцесловах, «*вошла в литургическую сокровищницу Церкви как особый церковный праздник*»¹⁶⁹¹.

Иконографический образ великомученика

Первые изображения св. Георгия в византийском искусстве должны были появиться в связи с установлением его почитания и возведением храмов в его честь при Константине Великом. Образ воина-великомученика украшал воинские знамена и стены императорского дворца. Есть свидетельство, что Константин приказал увековечить себя на картине в виде всадника, который топчет дракона. Исследователи полагают, что образ Георгия как всадника-змееборца происходит от этого изображения императора¹⁶⁹². К VI в. были сформированы два основных иконографических типа изображений св. Георгия — мученика (с крестом в руке в хитоне и гиматии) и воина (в доспехах, с оружием, пешим или конным). Традиционно великомученик изображается безбородым юношей с густыми короткими кудрявыми волосами, иногда с венцом на голове, что соответствует описанию его образа в иконописных подлинниках: «Святой Георгий юн, без бороды, кудряв»¹⁶⁹³.

Согласно древней русской редакции жития святого он воспринимался на Руси, прежде всего, как мученик, проповедник христианского учения. Неслучайно изображение св. Георгия в виде воина в древней живописи Софийского собора отсутствует. А роспись Георгиевского алтаря прославляет не ратные, посмертные, а мученические подвиги святого, в которых акцентирована идея миссионерского служения. В конхе — масштабный погрудный образ св. Георгия великомученика. **Ил. 47.** Содержание алтарной росписи традиционно связывалось с желанием Ярослава прославить своего небесного патрона. Последними исследованиями показано, что роспись является частью общей декорационной программы, раскрывающей тему крещения Руси¹⁶⁹⁴.

В дальнейшем киевская иконография св. Георгия дополняется образом святого воина. По наблюдениям Н. Петрова, на «древних металлических об-

¹⁶⁹⁰ Сотникова М. П., Спасский И. Г. Тысячелетие древнейших монет России. Сводный каталог русских монет X—XI веков. Л., 1983. С. 97—98.

¹⁶⁹¹ Минеи Четьи. М., 1985. Апрель. Ч. 2. С. 163.

¹⁶⁹² Кирпичников А. И. Св. Георгий... С. 115; Лазарев В. Н. Новый памятник... С. 76; Алпатов М. В. Образ Георгия-воина в искусстве Византии и древней Руси // ТОДРЛ. 1956. Т. 12. С. 296.

¹⁶⁹³ Порфирий, епископ чигиринский. Книга... С. 37

¹⁶⁹⁴ Никитенко Н. Н. Русь и Византия... С. 138—143; Никитенко Н., Корниенко В. Собор святых... С. 193—194.

разках», найденных в киевском регионе, св. Георгий представлен по-разному: как мученик с крестом в правой руке, как пеший воин с мечом в правой руке и со щитом в левой, а также сидящим на коне и поражающим змея копьём¹⁶⁹⁵.

Ценным представляется тот факт, что древнейшая в восточнославянской живописи икона св. Георгия из иконостаса Успенского собора Московского Кремля предположительно происходит из Киева. Образ Георгия-воина *Ил. 48* признан «ключевым памятником» своей эпохи¹⁶⁹⁶. Двухсторонняя икона (Богоматерь «Одигитрия» и Георгий) поражает размером: 1,74 x 1,22. Поясное изображение святого, почти вдвое больше натуры, полностью заполняет золотое поле иконы. Георгий будто «создан для восхищения»¹⁶⁹⁷: большие глаза, изогнутые брови, нежный румянец, темная шапка кудрявых волос. Образ могучего, вооруженного копьём и мечом воина, сочетает в себе свежесть юности с мужественным силой героя¹⁶⁹⁸.

В. Лазарев, датируя икону XII в., называет ее заказчиком сына Андрея Боголюбского, новгородского князя Георгия, а исполнителем работы — новгородского живописца¹⁶⁹⁹. Однако Н. Демина, отмечая стилистическую близость памятника к мозаикам и фрескам Софии Киевской, указывает на их общие признаки: монументальность, массивность ликов и фигур, материальность и малоподвижность образов, построение композиции в целом. Исследовательница относит икону к киевскому кругу памятников, датируя ее кон. XI — нач. XII в., и связывая с именем Юрия Долгорукого, который, возможно, и перенес икону из Киева во Владимир. Отсюда памятник, в связи с возведением Успенского собора, как родовая икона Мономаховичей, попал в Москву¹⁷⁰⁰. О. Попова также относит икону к «кругу раннего киевского искусства», предполагая, что ее мог написать для Ярослава один из греческих мастеров, работавших в Софии Киевской¹⁷⁰¹. Украинские специалисты датируют икону XI в., полагая, что она могла быть храмовой в киевской церкви св. Георгия¹⁷⁰².

Еще одна древняя икона св. Георгия-воина (ГТГ) происходит из Юрьева монастыря, который был заложен Ярославом-Георгием в 1030 г. в «трех верстах» от Новгорода. Почти через сто лет после Ярослава в княжение в Новгороде Мстислава Владимировича, одно из крестильных имен которого было

¹⁶⁹⁵ Петров Н. Альбом... С. 19.

¹⁶⁹⁶ Демина Н. А. Отражение поэтической образности в древнерусской живописи (на примере иконы «Георгий-воин» XI–XII веков) // ДРИ. Художественная культура домонгольской Руси. М., 1972. С. 24.

¹⁶⁹⁷ Демина Н. А. Отражение... С. 10.

¹⁶⁹⁸ Лазарев В. Н. Новый памятник... С. 55.

¹⁶⁹⁹ Лазарев В. Н. Новый памятник... С. 62.

¹⁷⁰⁰ Демина Н. А. Отражение... С. 10.

¹⁷⁰¹ Попова О. С. Древнерусская живопись и Византия // ГММК: Материалы и исследования. М., 1999. Вып. 12: Искусство средневековой Руси. С. 14–51.

¹⁷⁰² Милева Л. С. Украинская народная икона XI–XVI ст. Комплект репродукций. Киев, 1991. Репродукция 1.

Георгий, его сын Всеволод возвел в монастыре соборный каменный храм в честь великомученика. Освящение состоялось в 1130 г.¹⁷⁰³. Храмовая икона св. Георгия как святыня почиталась в соборе на протяжении веков. Размер монументального образа составляет около 2,3 х 1,42. Св. Георгий представлен в рост с копьем в правой и мечом в ножнах в левой руке; за спиной круглый щит; короткие кудри стянуты диадемой. Ввиду неоднократного поновления образа мнения специалистов относительно его датировки расходятся. В. Лазарев и Э. Смирнова относят икону к XII в.¹⁷⁰⁴. В. Антонова, опираясь на рентгенографию памятника, указывала на близость первоначальной живописи произведения к фреске конхи Георгиевского придела Софии Киевской¹⁷⁰⁵. Икона могла быть выполнена по княжескому заказу византийскими мастерами, работавшими в Киеве.

Таким образом, вполне возможно, оба памятника являются блестящими образцами киевской художественной культуры и были созданы в Киеве во время расцвета культа св. Георгия. Новгородская традиция, опираясь на официальные источники, относила последнюю икону к числу «корсунских», то есть привезенных Владимиром из Херсонеса¹⁷⁰⁶. Сегодня установлено, что данный памятник не имеет к ним прямого отношения. Но упоминание об иконе св. Георгия среди святынь, взятых Владимиром «на благословение себе», по нашему мнению, воспроизводит реальный факт. Вполне вероятно, что в Киев была доставлена икона св. Георгия как «наместный» образ в задуманную Владимиром церковь.

В духовных стихах о св. Георгии говорится:

*По колена ноги в чистом серебре,
По локоть руки в красном золоте;
Голова у Егория вся жемчужная*¹⁷⁰⁷.

Д. Айналов видел в этих метафорах отражение облика языческих идолов, А. Афанасьев — олицетворение мифических героев, представляющих могучие силы природы. Косвенно это подтверждает и иконописный подлинник, указывающий, что у мученика Георгия «сапоги золотые»¹⁷⁰⁸. Кажется убедительной точка зрения И. Стерлиговой, связывающей этот образ с обликом украшенной драгоценностями храмовой иконы домонгольского времени. Исследовательница отмечает, что по данным рентгенограммы, на древней иконе св. Георгия из новгородского Юрьева монастыря нимб святого «был скрыт драгоценным венцом, включавшим в себя крупные самоцветы, а на голове святого поверх живописной стеммы была наложена металлическая»¹⁷⁰⁹.

¹⁷⁰³ Макарий (Миролюбов), архимандрит. Археологическое описание... Ч. 1. С. 404–405.

¹⁷⁰⁴ Лазарев В. Н. Новый памятник... С. 87–88; Смирнова Э. С. Живопись... С. 175–176.

¹⁷⁰⁵ Антонова В. И., Мнева И. В. Каталог... С. 48.

¹⁷⁰⁶ Толстой М. Святыни и древности великого Новгорода. М., 1862. С. 164.

¹⁷⁰⁷ Безсонов П. Калеки перехожие... С. 422.

¹⁷⁰⁸ Лицевые святыцы... С. 9.

¹⁷⁰⁹ Стерлигова И. Драгоценный убор... С. 139.

Народная рецепция культа св. Георгия

Народно-религиозное почитание св. Георгия присуще всем христианским странам. Национальные циклы фольклорных сказаний, песен, заговоров и др., посвященных великомученику, отмечены общими чертами и мотивами, сложившимися под влиянием хлебобобового культа и мировоззрения земледельцев¹⁷¹⁰. Среди общеизвестных факторов повсеместного народного почитания святого отметим такие:

— Имя святого «Георгий» в переводе с греческого означает «земледелец»¹⁷¹¹.

— Время празднования памяти святого в европейском регионе — 23 апреля (весенний Георгий) — конец весны — начало лета в народном мировосприятии контаминировалось с вегетативными языческими божествами.

— Житийные (канонические и апокрифические) чудеса способствовали восприятию образа Георгия как покровителя растительного и животного мира.

В течение XI в. в киево-черниговском культурном ареале идет активный процесс демократизации характера почитания Победоносца: великокняжеский культ становится общенародным и помимо основного значения приобретает другие смысловые оттенки. Кроме отмеченных, важными факторами формирования общенародного культа великомученика в Киеве были следующие:

— Целенаправленная деятельность христианизатора Руси Владимира Святославича по внедрению почитания великомученика на государственном уровне и деятельность его преемника Ярослава Владимировича по закреплению официального культа.

— Введение государственно-церковного праздника 26 ноября, которым завершался летний цикл полевых и скотоводческих работ.

— Прославление в древнерусских церковных песнопениях связи св. Георгия с землей, светом, весной, растениями, животными¹⁷¹².

В результате византийский образ св. Георгия великомученика приобрел в Киеве, а затем и на восточнославянских землях специфический колорит. Киевская рецепция образа отразилась в духовных стихах о Егории Храбром, которые исследователи по сюжету делят на две группы. В первой, имеющей несколько вариантов, прославляются мученичество и подвиги Егория; вторая посвящена Чуду о змее и царевне¹⁷¹³. Местом рождения Егория стихи называют, главным образом, Иерусалим, который расположен «во святой земле православной», а точнее «во святой Руси». Освобожденный из плена от «царица

¹⁷¹⁰ Кирпичников А. И. Св. Георгий... С. 145–146; Веселовский А. Н. Разыскания... С. 151.

¹⁷¹¹ Андрей Критский в Похвальном слове великомученику Георгию называет его «земледельцем Божественных замыслов и Божиим полем, возделанным благодатью» [Бугаевский А. В., Зорин Владимир, игумен. Житие, страдания и чудеса святого великомученика Георгия и святой мученицы царицы Александры. М., 1998. С. 6].

¹⁷¹² Минеи Четьи. М., 1985. Апрель. Ч. 2. С. 163.

¹⁷¹³ Кирпичников А. И. Св. Георгий... С. 155.

Дамианища», где он пробыл тридцать три года, Божьей волей, а часто Богородицей, которая появляется из Киева или Чернигова, Егорий отправляется «во Святую Русь», опять таки в Иерусалим, Киев или Чернигов. Там, среди разрушенного города, в единой уцелевшей соборной, богомольной церкви он встречает свою мать — Софию Премудрую, которая молится за сына. Матери Егория стих отводит одно из ведущих мест — именно она благословляет сына

*Ехать ко той земле Светлорусской
Утверждать веры христианские*¹⁷¹⁴.

Г. Федотов, изучая проблему места и времени происхождения духовных стихов, назвал их «уцелевшим обломком московской культуры» допетровской эпохи¹⁷¹⁵. На это А. Александров справедливо замечает, что в географическом пространстве указанных памятников отсутствует название «Москва», а сакрализуются Киев, Чернигов, Константинополь, Иерусалим¹⁷¹⁶. Действительно, все эти географические точки сконцентрированы и удивительно связаны в едином сакрально-пространственном поле, которое носит название «Святая Русь» или «Светлорусская земля». В духовных стихах, как и в произведениях древнерусских книжников, отразился определяющий концепт идеологической программы христианизации Руси — развитие духовной субстанции Киева как «нового Константинополя» и «нового Иерусалима». Чернигов, территориально ближайший к Киеву центр удельного княжества, веками связанный с ним политическими, культурными, церковными отношениями, для древнерусской ментальности был таким же сакрально-эпическим городом, как Киев.

Анализируя текст духовных стихов о мученичестве Егория, исследователи датировали старшую редакцию памятника XI–XII вв., отмечая, что образ Георгия сродни киевским богатыря-змееборцам¹⁷¹⁷ и близок образу Михаила архангела на белом коне¹⁷¹⁸. Б. Соколов подтвердил архаичность стихов, указывая, что фабула произведений сложилась в киевский период. По его мнению, «историческая песня» о Егории Храбром была составлена в Киеве в эпоху Ярослава или в ближайшее к ней время, а прообразом Егория стал сам Ярослав-Георгий. В образе матери Егория — Софии Премудрой, молящейся за сына, ученый видел персонификацию образа Софии Киевской, ведь поэтический образ Софии Премудрости («стоя да Богу молится») является аналогией мозаичного образа Богородицы Оранты на алтарной стене Софийского собора¹⁷¹⁹.

¹⁷¹⁴ Стихи духовные... С. 104–110.

¹⁷¹⁵ Федотов Г. П. Стихи духовные... С. 13.

¹⁷¹⁶ Александров А. В. Мартирий и духовный стих о св. Георгии // Александров А. В. Образный мир агиографической словесности: Статьи и материалы (1990–1997). Одесса, 1997. С. 88–89.

¹⁷¹⁷ Рыстенко А. В. Легенды... С. 336–341, 409.

¹⁷¹⁸ Кирпичников А. И. Св. Георгий... С. 148; Рыстенко А. В. Легенды... 409.

¹⁷¹⁹ Соколов Б. М. Большой стих о Егории Храбром. Исследование и материалы. М., 1995. С. 73, 81.

Мы считаем, что духовный стих очевидно демонстрирует сочетание образов св. Георгия, архангела Михаила и св. Софии в христианском мировоззрении киеворусичей, на что, безусловно, повлияло совместное торжественное празднование престольных праздников русской митрополии св. Георгия (3 ноября), архангела Михаила (8 ноября) и св. Софии Премудрости Божьей (4 ноября).

В стихах, насыщенных киевскими образами-символами, тема мученичества и подвигов св. Георгия интерпретирована в контексте утверждения христианства на Руси. Егорий выступает как «устроитель земли русской»¹⁷²⁰:

*Принимает он, Георгий Храбрый
Ту землю, Светлорусскую
Под свой велик покров,
Утверждает веру крещёную
По всей земле Светлорусской*¹⁷²¹.

Покоряя дремучие леса, стремительные реки, звериные стада, «он переводит нечистое в чистое, атрибуты природного мира включаются в сакральное семантическое поле»¹⁷²². Давно отмечено сходство Егория с героями киевского былинного эпоса, богатырями-змееборцами¹⁷²³. В отличие от других стран христианской ойкумены, только в Киевской Руси в образе св. Георгия воплощена идея победы христианства над язычеством. Мотив змееборства, победы над змеем звучит в контексте «песни об утверждении христианства»¹⁷²⁴.

По народным верованиям, золотым ключиком, взятым с неба, св. Юрий отпирает землю, выпускает росу и растит траву. Юрьева роса имеет целебную силу и для растений, и для животных, и для людей. В этот день впервые скот выгоняли на пастбище, поэтому день весеннего Юрия был большим крестьянским праздником, ведь скот составлял его главное богатство, а св. Юрий почитался как покровитель всех животных, в том числе и волков (волк — «Юрова собака»). На Юрьевы праздники не следовало отбирать у волков скот, поскольку он предназначен волку святым Юрием¹⁷²⁵.

В рамках украинского религиозного пространства почитание св. Георгия продолжалось на общенациональном уровне. В Украине издавна известен обычай сакральных обходов поля 23 апреля со священниками и обязательной трапезой, что заменило языческий весенний ритуал. Украинские заговоры, загадки, приметы указывают на связь св. Георгия-Егория-Юрия с земледелием:

¹⁷²⁰ Рыстенко А. В. Легенды... С. 271; Алтатов М. В. Образ... С. 301.

¹⁷²¹ Рыстенко А. В. Легенды... С. 277.

¹⁷²² Александров А. В. Мартирий... С. 99.

¹⁷²³ Рыстенко А. В. Легенды... С. 368, 409; Соколов Б. М. Большой стих... С. 96; Алтатов М. В. Образ... С. 301.

¹⁷²⁴ Соколов Б. М. Большой стих... С. 90.

¹⁷²⁵ Грушевський М. Історія української літератури... 1960. Т. III. С. 145, 184; Кирпичников А. И. Св. Георгий... С. 144.

*Святий Юрій по межах ходить,
По межах ходить та жито родить,
Із єдиного колосочка буде жита бочка,
<...>
Як піде дощ на Юрія, то буде хліб і в дурня*¹⁷²⁶.

По мифологическим представлениям многих народов, «зазубрины», что виднеются на солнце и луне, происходят от острых зубов злых духов мрака, которые пытаются пожрать небесные светила. Восточнославянские языческие поверья связывают лунные и солнечные затмения с нападением лютого зверя — волка¹⁷²⁷. Это обусловило представление о том, что изменения фаз луны происходят тогда, когда Юрий поднимает или опускает заслонку, которая там находится¹⁷²⁸. Космогонично-языческая насыщенность народно-религиозного культа святого воплощена в христианизованных заговорах от нападения волков на домашний скот, в которых обращение к св. Юрию соседствует с обращениями к «красному солнцу», «ясному месяцу». В фольклоре он традиционно выступает как победитель дьявола. Вместе со свв. Ильей и Михаилом Георгий уничтожает чертей, живущих вечно, и если бы не эти святые, то черти переполнили бы весь свет¹⁷²⁹. Эта же идея прослеживается в народном представлении о св. Юрке в виде козака с копьем и саблей, который расправляется с пьяным бесом¹⁷³⁰. Начиная с XIV в. в живописи широкое распространение получает иконографический вариант сюжета о Юрии Змеборце.

Символично, что с XVI в. народный культ св. Георгия на восточнославянских землях вновь приобретает специфически киевскую окраску. В хлебоборбских веснушках-заговорах вместе со св. Георгием упоминается св. Макарий священномученик: *«Мы вокруг поля ходили, Егорья окликали, Макарья величали. Егорий ты наш храбрый, Макарий преподобный! Ты спаси нашу скотину в поле и за полем, в лесу и за лесом, под светлым под месяцем, под красным солнышком, от волка хищного, от медведя лютого, от зверя лукавого»*¹⁷³¹. Совместное обращение к свв. Георгию и Макарию объясняется тем, что историческим центром их культов был Софийский собор, где почитались мощи киевского митрополита Макария, трагически погибшего в 1497 г., а также календарной близостью празднования памяти этих святых (23 апреля и 1 мая).

Однако обращает на себя внимание практическое отсутствие почитания св. Георгия на Сечи, где доминировали культы Пресвятой Богородицы, архистратига Михаила, свв. Николая и Пантелеймона. По нашему мнению, это обусловлено патрональным к тому времени характером куль-

¹⁷²⁶ Грушевський М. Історія української літератури... 1960. Т. III. С. 84; Кирпичников А. И. Св. Георгий... С. 135, 141.

¹⁷²⁷ Афанасьев А. Поэтические воззрения славян на природу. М., 1865. Т. I. С. 749–750.

¹⁷²⁸ Веселовский А. Н. Разыскания... С. 132.

¹⁷²⁹ Ларіон (Огієнко), митрополит. Дохристиянські вірування... С. 144.

¹⁷³⁰ Сумцов Н. Очерки... С. 406.

¹⁷³¹ Кирпичников А. И. Св. Георгий... С. 149.

та св. Георгия в Московском государстве, симпатии к которому со стороны сечевиков известны. И хотя на Сечи св. Георгий не пользовался популярностью, в народе он почитался как покровитель людей ратной судьбы. В XVII — XVIII вв. активно строятся новые и восстанавливаются разрушенные Георгиевские храмы. В Киеве — историческом центре почитания св. Георгия — по инициативе воинского сословия города в 1674 г. на руинах Георгиевского храма Ярослава возводится деревянная Георгиевская церковь; в 1744–1752 гг. на старых фундаментах строится новый каменный храм. По сообщению Павла Алеппского, в XVII в. возле Киево-Печерской лавры была Георгиевская церковь, службу в которой правили монахи. В 1701 г. в Выдубицком монастыре состоялось освящение Георгиевского собора, основателем которого выступил представитель украинской воинской элиты Михайло Миклашевский. По укоренившейся традиции на Выдубицком холме 23 апреля на престольный праздник собора проходило первое летнее гуляние горожан.

Со времен Дмитрия Донского (1350–1389, великий князь московский с 1359, владимирский с 1362) георгиевский культ как патрональный утверждается в Московском княжестве. Однако *«контаминации церковно-государственной и народной «редакции» культа Георгия не произошло»*¹⁷³².

В свете вышеизложенного можно констатировать, что киевский культ св. Георгия воина-великомученика:

- Имел византийско-херсонесское происхождение.

- Был инициирован на государственном уровне крестителем Руси князем Владимиром, что сопровождалось внедрением известных византийских дней памяти св. Георгия, храмозданием и установлением собственно киевского праздника — 26 ноября. Глубокое почитание святого в Киеве нашло воплощение в иконописи, устном народном творчестве.

Приобретая признаки патронального, киевский культ св. Георгия во времена Киевской Руси по разным причинам, по нашему мнению, главным образом ввиду ордынского нашествия, все же не успел достичь патронально-государственного уровня.

¹⁷³² Александров А. В. Мартирий... С. 90.

СВЯТОЙ ВЕЛИКОМУЧЕНИК ДМИТРИЙ — «ЦАРЕЙ ХРАНИТЕЛЬ»

*Радуйся, освящение подавая
благоговеющим к тебе усердно;
радуйся, миром облагоухаяй
чтущих тя верно.
Радуйся, святой Димитрие,
славный великомучениче
и чудотворче¹⁷³³.*

Солунско-византийский культ святого Дмитрия и его реликвий

Великомученик Дмитрий Солунский — один из самых почитаемых христианских святых, которому посвящена многочисленная агиографическая и научная литература¹⁷³⁴. В агиографической традиции представлены три редакции мученичества св. Дмитрия. Наиболее полная принадлежит прп. Симеону Метафрасту (960-е гг.). Согласно этим сведениям, святой родился в византийских Фессалониках (Солунь) в знатной благочестивой христианской семье. В юном возрасте он удостоился от императора Максимиана должности ипата (консула), но за проповедь христианства был посажен в тюрьму и казнен — пронзен копьями. Произошло это 26 октября 306 г. Христиане погребли тело Дмитрия на месте его мученической смерти. Слуга собрал кровь в ризу великомученика и омочил в ней его перстень. От этих реликвий начали происходить чудеса исцелений. В начале V в. эпарх (префект) Иллирика¹⁷³⁵ Леонтий¹⁷³⁶ в знак благодарности за исцеление от болезни на могиле великомученика построил базилику в его честь, а, отправляясь домой, намеревался взять с собой часть его останков. Но ночью ему явился сам св. Дмитрий и запретил касаться мощей. Эпарх взял с собой только полотно, пропитанное кровью, которое поместил в золотой ковчег. В Сирмии (Сирмиуме)¹⁷³⁷, столице Иллирика, Леонтий построил храм в честь святого, где возложил ковчег со святынями¹⁷³⁸.

Архиепископ Фессалоник Иоанн (610—649), автор первого сборника чудес св. Дмитрия, ссылаясь на народное предание, сообщает, что мощи святого

¹⁷³³ Акафист святому великомученику Димитрию солунскому чудотворцу, с житием. Киев, 2009. С. 18.

¹⁷³⁴ Подр. библиографию см.: Дмитрий Солунский // ПЭ. 2009. Т. 15 [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://www.pravenc.ru/text/178231.html>

¹⁷³⁵ Иллирик — область в северо-западной части Балканского полуострова.

¹⁷³⁶ Префект Иллирика Леонтий упоминается в документах под 412—413 гг. [Успенский Ф. И. О вновь открытых мозаиках церкви св. Дмитрия в Солуни. София, 1909. С. 12].

¹⁷³⁷ Примерно с XII в. город стал называться Димитровицей, ныне — Сремская Митровица в Сербии.

¹⁷³⁸ Страждання святого, славного великомученика Христового Димитрія // Дмитро Туптало. Житія святих. Львів, 2006. Т. 2. Жовтень. С. 327—328.

в это время находились в земле под киворием¹⁷³⁹. Киворий, возведенный в V–VI вв., был главной святыней храма и почитался как дом святого, откуда великомученик разговаривал с теми, кто к нему обращался. Киворий известен по мозаичным изображениям в базилике (фотофиксация 1907 г.) и по описаниям в чудесах св. Дмитрия. Это было шестигранное, обложенное серебряными досками, сооружение, установленное на мраморном пьедестале, имевшее пирамидальное завершение, с венчавшим его крестом, и двустворчатые двери.

Однако, как полагают исследователи, собственно мощей, т. е. останков святого, не существовало. Сравнительный анализ документальных данных свидетельствует о наличии в фессалоникийской базилике двух мартириев-усыпальниц святого — в крипте и в нефе. Украшенный серебром киворий, поставленный в западной части святилища, предназначался не для реликвий, а для икон покровителей храма — св. Дмитрия и Богородицы¹⁷⁴⁰. Исследовательница источниковой базы, посвященной усыпальнице св. Дмитрия в Фессалониках, Е. Богданович отмечает, что святилище выполняло функцию пространственной иконы, обеспечивающей перформативную и контекстуальную коммуникацию с божественным¹⁷⁴¹. Начиная с VI в. постепенно укореняется представление о том, что в кивории под спудом покоятся мощи святого.

В VII в. в Фессалониках на месте церкви, построенной Леонтием, была возведена пятинефная базилика, повторявшая основные архитектурные черты предыдущего сооружения. Мозаичная роспись воспроизводила житийные сюжеты святодмитриевского цикла. В перестроенном и реконструированном виде церковь сохранилась до наших дней. Вместе с собором св. Софии базилика на протяжении веков была украшением Фессалоник. Значительные размеры храма указывают на важность культа великомученика для горожан.

Фессалоникийцы гордились патрональным святым, считая его своим надежным защитником, ведь тот неоднократно спасал родной город от голода, а во время осады его варварами появлялся на городских стенах в виде *«огненного сияющего мужа на белом коне в белом наряде»* в сопровождении небесного войска, о чем подробно рассказывает архиепископ Иоанн¹⁷⁴². К концу VI — началу VII в. относятся первые известия о праздновании памяти великомученика 26 октября, происходившем в течение трех дней и сопровождаемом всеобщими службами и торжественными церемониями. Культ св. Дмитрия в Фессалониках принял такие размеры и формы, что жителей города даже

¹⁷³⁹ Димитрий Солунский...; Димитрия Солунского великомученика базилика в Фессалонике // ПЭ. 2012. Т. 15. С. 199–204 [Электронный ресурс]. Режим доступа: www.pravenc.ru/text/178245.html.

¹⁷⁴⁰ Стерлигова И. А. Реликварий святого Дмитрия Солунского // ХРМК. М., 2000. С. 117.

¹⁷⁴¹ Bogdanović Jelena. The Performativity of Shrines in a Byzantine Church: The Shrines of St. Demetrios // Пространственные иконы. Перформативное в Византии и Древней Руси / ред.-сост. А. М. Лидов. М., 2011. С. 275–313.

¹⁷⁴² Димитрий Солунский...

упрекали в том, что они чтят своего святого больше, чем Христа¹⁷⁴³. Благодаря владению почитаемыми реликвиями Солунь приобрела значение одного из ведущих религиозных центров Византийской империи.

Знатное происхождение великомученика, чествование его как небесного воина, защитника христиан, определили имперский характер культа Дмитрия Солунского. Император Юстиниан для освящения построенной им Софии Константинопольской велел принести из Солуни частицу мошей святого. Однако, по свидетельству архиепископа Иоанна, сам святой помешал этому и царские посланники смогли взять только землю от его гробницы¹⁷⁴⁴. По другим данным, императору все же принесли часть перста великомученика¹⁷⁴⁵. Известно, что и император Маврикий (582–602) также безуспешно пытался получить мощи святого. Эти рассказы свидетельствуют о высочайшем статусе Дмитрия Солунского в иерархии святых константинопольской Церкви, ведь византийские императоры-полководцы уделяли личное внимание культу святых воинов. Великомученику посвящались многочисленные гимны. Один из лучших византийских поэтов Иосиф Гимнограф (816–866) составил в его честь пять канонов¹⁷⁴⁶.

Своего расцвета патрональный дмитриевский культ достиг в правление Македонской династии. В византийскую эпоху в Константинополе насчитывалось девять церквей и монастырь в честь патрона империи. Древнейшим считают храм, возведенный основателем династии императором Василием Македонянином в Девтероне, входивший в комплекс Большого императорского двора. Этому храму принадлежала особая роль в церковных праздниках столицы¹⁷⁴⁷. На миниатюре в Псалтири Василия II Болгаробойцы фигуру императора окружают медальоны с поясными образами святых воинов, патронов государя и его армии, среди которых и Дмитрий Солунский. Император Лев VI Мудрый возвел церковь св. Дмитрия и написал три гомилии в его честь.

При Василии Македонянине была возобновлена и фессалоникийская базилика. Иоанн Камениата, солунский диакон (X в.) в своей хронике пишет: «Храм <...> достославного и победой венчанного мученика Димитрия, поставленный там, где он свершил святые подвиги и восприял победную награду»¹⁷⁴⁸. Из источников того времени известно о серебряном саркофаге с реликвиями святого, находившемся, вероятно, в кивории базилики.

В произведениях византийских авторов X–XI вв. появляются упоминания о мироточении от мощей св. Дмитрия. По свидетельству принцессы Анны

¹⁷⁴³ Бегунов Ю. К. Греко-славянская традиция почитания Дмитрия Солунского и русский духовный стих о нем // *Byzantinoslavica*. Prague, 1975. XXXVI, fasc. 2. P. 149–172.

¹⁷⁴⁴ Страждання... С. 327.

¹⁷⁴⁵ Страдание и чудеса святого славного великомученика Дмитрия // Св. Дмитрий Ростовский. Жития святых. М., 1902. Кн. 2. Октябрь. С 573; *Сергий (Спасский), архиепископ*. Полный месяцеслов... Т. 2. С. 442.

¹⁷⁴⁶ Мурьянов М. Ф. Гимнография... С. 376–381.

¹⁷⁴⁷ Иоанн, иеромонах. Обрядник... С. 5.

¹⁷⁴⁸ Камениата Иоанн. Взятие Фессалоники... С. 166.

Комнины (конец XI в.), императоры отправлялись в Фессалоники, чтобы почтить память святого воина, из *«священного гроба которого постоянно вытекало миро, которое чудесным образом исцеляло всех, кто обращался к нему с верой»*¹⁷⁴⁹.

В начале XII в. в базилике возводится новый мраморный киворий-балдахин. В нем находился двойной саркофаг святого — гробница с вложенным в нее ковчегом с мощами великомученика, откуда вытекало миро, почитавшееся как великая святыня. Известно, что священным миром воины натирали тело перед битвой. Очевидно, балдахин заменил предыдущий закрытый киворий, чтобы облегчить доступ к реликвии, в связи с массовым паломничеством¹⁷⁵⁰. Один из паломников во второй половине XIV в. свидетельствовал: *«Оно [миро] по свойству своему не вода, но гуще ее и не походит ни на одно из тел на земле ни из жидких, ни из твердых и ни на одно из приготовленных искусственно. <...> Оно удивительнее всех благовоний не только приготовленных искусством, но и по естеству созданных Богом»*¹⁷⁵¹.

Наравне с миром почиталась и кровь мученика, по сообщению архиепископа фессалоникийского Евстафия (1175—1195), вытекавшая из гробницы вместе с миром. Очевидно, во время перестройки древнего храма эти реликвии были положены под престол. В начале XX в. археологи обнаружили под престолом в алтарной части базилики крестообразное углубление, в котором находился мраморный ковчег, а в нем — стеклянный сосуд с засохшей кровью¹⁷⁵².

В христианской ойкумене получили значительное распространение реликварии св. Дмитрия Солунского, иногда содержащие св. миро и землю с кровью великомученика. Как правило, они представляют собой миниатюрные копии фессалоникийского кивория, отличающиеся сложной структурой и воспроизводящие не только иконографию святого, но и особенности устройства фессалоникийского святилища. Некоторые из них в свое время были описаны А. Грабарем¹⁷⁵³. С X в. по всей христианской ойкумене паломниками разносится миро св. Дмитрия, вложенное в драгоценные мощевики, ампулы-евлогии и энколпионы, украшенные рельефными изображениями святого. Получили распространение иконы с помещенными в них небольшими ампулами для реликвии. Известны драгоценные реликварии XI—XII вв., предназначенные для крови и мира великомученика. Сохранились мощевики с кровью святого и кровавой землей (XII в.), а также энколпионы с кровью и миром (XIII—XIV вв.).

¹⁷⁴⁹ Комнина Анна. Алексиада... С. 107—108.

¹⁷⁵⁰ Дмитрия Солунского великомученика...; Дмитрий Солунский...

¹⁷⁵¹ Страдание и чудеса... С 566—567. Прим. 2.

¹⁷⁵² Дмитрий Солунский...

В 1493 г. после превращения базилики в мечеть мироточение прекратилось. Ныне оно отсутствует. Гробницу открывают один раз в год и раздают паломникам пропитанную ароматизированной жидкостью вату [Дмитрий Солунский...].

¹⁷⁵³ Грабар А. Няколко мощехранителници на свети Димитър и мартириума на светеца в Солун // Грабар А. Избрани съчинения. София, 1982. Т. 1. С. 132—153.

Святодмитриевский культ имел исключительное значение для славянского мира. Великомученик особенно почитался солунскими братьями, ведь они были фессалоникийцами. На стене базилики св. Дмитрия в Солуни была выложена из гальки надпись, сообщающая о пожаре в храме во времена императора Льва и последующей его реставрации неким Леонтием¹⁷⁵⁴. Современные исследователи отождествляют этого Леонтия с отцом Кирилла и Мефодия, который был главой салоникинской епархии в 820–841 гг. в конце иконоборческой эпохи. Очевидно, пожар произошел в царствование императора Льва V (813–820), известного своей иконоборческой позицией.

Как становится очевидным из источников, Мефодий Солунский считал св. Дмитрия своим личным покровителем. Почему? Нам неизвестно крестильное имя Мефодия (под этим именем он прославился, приняв постриг). Высказывалось предположение, что при крещении его нарекли Михаилом¹⁷⁵⁵. Действительно, выбор монашеского имени определялся акрофоничным принципом: новое имя должно было начинаться с той же буквы, что и крестильное. Но могло быть и иначе. Возможно, при крещении Мефодия нарекли Дмитрием в честь патрона города. Исключительное внимание, которое Мефодий уделял культу святого воина, может объясняться и блестящей воинской карьерой Мефодия, о которой сообщает житие. Если местом архиерейского служения Мефодия был Сирмий, то св. Дмитрий был для него не только патроном родного города Солуни, но и Сирмия, где находилась архиепископская кафедра Мефодия.

Некоторые древние мартирологи связывают мученическую кончину св. Дмитрия именно с Сирмием, где он служил диаконом в местной церкви¹⁷⁵⁶. Сирмий с IV в. был центром иллирийской церковной области, подчинявшейся римскому первосвященнику. Согласно церковному преданию, епископская кафедра в Сирмии была создана еще апостолом Андроником (одним из семидесяти). Когда же после нашествия гуннов в 441 г. митрополичья резиденция была временно перенесена в Солунь, были перенесены и мощи великомученика. Вопрос о месте происхождения культа св. Дмитрия остается дискуссионным¹⁷⁵⁷.

В Сирмии святому был посвящен кафедральный собор. Как отмечалось выше, иллириец Леонтий после возведения им храма в честь святого в Фессалониках перенес на свою родину (надо понимать — в Сирмию) в золотом ковчеге полотно, омоченное кровью великомученика. После разрушения Сирмия аарами в 582 г. митрополия практически прекратила свое существо-

¹⁷⁵⁴ Памятники Салоник. Салоники, 2005. С. 81–82. Надпись отделена от стены и хранится в археологической коллекции храма.

¹⁷⁵⁵ Бернштейн С. Б. Константин-Философ... С. 40.

¹⁷⁵⁶ Димитрий Солунский...; Бегунов Ю. К. Греко-славянская... С. 150.

¹⁷⁵⁷ Vickers Michael. Sirmium or Thessaloniki: A Critical of the St. Demetrius Legend // Byzantinische Zeitschrift. 1974. Bd. 67. S. 337–350.

вание. Около 870 г. на «епископство в Паннонии на стол святого Андроника» был рукоположен Мефодий¹⁷⁵⁸.

В период своего архиепископства в Паннонии, являвшейся частью Моравии, Мефодий вместе с учениками работал над переводом с греческого книг Священного Писания. Завершение этой работы он приурочил к 26 октября — календарному дню памяти Дмитрия Солунского, отслужив по этому случаю праздничную службу¹⁷⁵⁹. Октябрьская служебная минея 1096 г. содержит службу святому великомученику, включающую не один, по традиции, а два канона — как на большой праздник. Считают, что автором второго канона был сам Мефодий Солунский, написавший произведение в связи с вышеупомянутым событием¹⁷⁶⁰. Это было первое литературное произведение на славянском языке, где великомученик выступал не только как защитник греков, но и как защитник славян, проживавших в многоязычной Солуни¹⁷⁶¹. Текст канона демонстрирует глубоко личное отношение Мефодия к святому. Как к близкому человеку обращается автор к великомученику с горестными словами, сетуя на свои мытарства, с грустью вспоминая храм св. Дмитрия на далекой родине:

«Услышь, славный, нищих твоих ныне и дай себя умолить, потому что мы отлучились и пребываем далеко от светлого храма твоего и горят внутри сердца наши, и мы желаем, святой, твоей церкви, и [желаем] поклониться [в ней] когда [-нибудь в будущем], благодаря твоим молитвам.

*За что, мудрый, мы, нищие твои рабы, одни лишаем себя твоей [храмовой] красоты, ради любви к Творцу, скитаясь по чужим землям и городам на посрамление, блаженный, трезычникам, и являясь воинами против лютых еретиков»*¹⁷⁶².

Благодаря Кириллу и Мефодию образ великомученика ассоциировался с историей христианизации славян. Новообращенные славянские народы считали солунского святого своим воинским покровителем. К некоторым славянским стихирам святому не найдены адекватные греческие источники¹⁷⁶³. Возможно, эти произведения принадлежали перу самих славянских первоучителей или их учеников. Известно, что автором Похвалы святому был Климент Охридский. В славянских молитвах «на дьявола» и «св. Троице» Дмитрий Солунский призывается на помощь вместе с другими святыми великомучениками¹⁷⁶⁴.

Церковное почитание св. Дмитрия славянами, как составная часть кирилло-мефодиевского духовного наследия, коррелирует с греко-славянской

¹⁷⁵⁸ Житие Мефодия... С. 189.

¹⁷⁵⁹ Житие Мефодия... С. 193.

¹⁷⁶⁰ Ягич И. В. Служебные минеи... С. 179–190; Ангелов Б. Ст. К вопросу о начале русско-болгарских литературных связей // ТОДРЛ. 1958. Т. 14. С. 19–85; Флоря Б. Н. Сказания... С. 329; Мурьянов М. Ф. Гимнография... С. 52.

¹⁷⁶¹ Бегунов Ю. К. Греко-славянская... С. 150.

¹⁷⁶² Мурьянов М. Ф. Гимнография... С. 380.

¹⁷⁶³ Мурьянов М. Ф. Гимнография... С. 380.

¹⁷⁶⁴ Димитрий Солунский...

книжно-фольклорной традицией воспевания солунского воина. XIV–XV вв. датируется целый ряд южнославянских литературных памятников — переводных и оригинальных, посвященных великомученику.

Иконография святого сложилась в ранневизантийский период и имеет много версий, но сохраняет ряд общих иконографических черт. Как правило, св. Дмитрий изображается в виде широкоплечего безбородого юноши с короткими волосами. Древнейшие изображения сохранились в мозаичных композициях V–VII вв. В фессалоникийской базилике Дмитрий Солунский представлен в образе мученика в патрицианском одеянии — длинной хламиде с фибулой и сандалиях. Образ св. мученика — наиболее распространенный в святодмитриевской иконографии до XI в., когда на смену ему приходит образ св. воина в доспехах и с оружием. Известны изображения св. Дмитрия-воина, восседающего на престоле или на коне.

В 1143 г. при императоре Мануиле Комнине состоялось перенесение иконы великомученика из Солуни в столичный патрональный монастырь Пантократора, что отмечалось как особый праздник¹⁷⁶⁵. В научной литературе это событие датируется 1149 г. По свидетельству византийских источников, Мануил приказал перенести в столицу чудотворный покров с образом святого, который находился на его саркофаге. На нем св. Дмитрий был изображен в рост в позе оранта. По приказу императора была выполнена из золота и серебра копия святыни¹⁷⁶⁶. По мнению А. Грабара, это было серебряное рельефное изображение святого, а Д. Паллас видел в нем тканый или шитый покров. В Фессалониках существовала практика изготовления копий гробных покровов, предназначенных для различных церквей христианского мира¹⁷⁶⁷.

В XII–XIII вв. в славянском мире продолжается развитие дмитриевского культа. Во время оккупации Фессалоник норманнами в 1185 г. чудотворная икона святого, находящаяся в базилике, была перенесена болгарскими монахами в Тырново. Братья Петр и Асень, происходившие из болгарского боярского рода и возглавившие антивизантийское восстание, возвели церковь св. Дмитрия, где разместили чудотворную икону. На вече они провозгласили, что великомученик покинул греков, чтобы поддержать болгар и даровать им победу. Восстание завершилось образованием Второго Болгарского царства (1187–1396) и утверждением на престоле Асениевой династии (1187–1280), а св. Дмитрий Солунский стал почитаться как патрон государства. Его изображение размещалось на монетах и печатях болгарских царей вплоть до завоевания страны турками в 1393 г.¹⁷⁶⁸. В ответ на такую «узурпацию» небесного

¹⁷⁶⁵ *Сергий (Спасский), архиепископ. Полный месяцеслов...* Т. 2. С. 332.

¹⁷⁶⁶ *Успенский Ф. И. О вновь открытых...* С. 6.

¹⁷⁶⁷ *Толстая Т. В. Икона «Дмитрий Солунский» // ХРМК. М., 2000. С. 119; Этингер О. Е. Византийские иконы...* С. 87..

¹⁷⁶⁸ *Бегунов Ю. К. Греко-славянская...* С. 151; *Буланин Д. Мучение Димитрия Солунского // СКК. Л., 1987. С. 262.*

покровителя в Фессалониках была составлена легенда о том, что болгарский севастократор Калоян, умерший во время осады Солуни, был поражен св. Дмитрием¹⁷⁶⁹.

Киевские истоки древнерусского почитания св. Дмитрия

В Киеве литературные произведения святодмитриевского цикла появились в составе первых болгарских переводов на рубеже IX–X вв. В летописи святой упоминается под 907 г. в рассказе о походе Олега на Царьград. По словам автора, греки видели в русском князе воплощение св. Дмитрия, чем и объясняли свое поражение. Из этой записи понятно, что византийцы хорошо знали о почитании св. воина в Киеве, поскольку только в этом случае он мог покровительствовать киевскому войску.

Государственное оформление культа воина-великомученика в Киеве, обусловленное его аристократично-воинским характером, произошло в начальный период христианизации Руси князем Владимиром. В свадебном кортеже принцессы Анны, наряду с реликвиями других святых воинов, патрональный культ которых в правление Македонской династии достиг своего апогея, должна была находиться и реплика фессалоникийского кивория. Видимо, почитание святого воина было зафиксировано уже в Десятинной церкви.

Как отмечено исследователями, культ святого воина-великомученика демонстрируют древнекиевские литературные памятники: произведения борисоглебского цикла; минеи XI в. содержащие в частности мучение св. Дмитрия — греческий мученик, переведенный на славянский¹⁷⁷⁰. Широкое распространение приобрели жития, памяти, чудеса, похвальные слова, духовные стихи, героем которых выступает солунский воин. Церковный документ XI в. предписывает причащаться в день св. Дмитрия как в великие праздники¹⁷⁷¹.

Первые сохранившиеся изображения св. Дмитрия в древнерусском искусстве присутствуют во фресковой росписи Софии Киевской. На элитарный характер культа указывает место св. Дмитрия в когорте святых воинов, изображенных на столпах центрального трансепта, где во время службы находились представители княжеско-воинской элиты. Святой представлен в воинских доспехах. Юный лик воина-аристократа отмечен едва пробившейся бородкой и тонкими усами¹⁷⁷². **Ил. 49.** Еще один образ св. Дмитрия, узнаваемый благодаря особенностям иконографии и наличию граффити, находится в северной внутренней галерее — «паперти святых воинов»¹⁷⁷³.

¹⁷⁶⁹ Буланин Д. Мучение... С. 262.

¹⁷⁷⁰ Сперанский М. Н. Октябрьская Минея-Четья до-макарьевского состава // ИОРЯС. 1901. Т. 6. Кн. 1. С. 78.

¹⁷⁷¹ Заповедь святых отец ко исповедующимся сыном и дочерем // Голубинский Е. Е. История русской церкви. М., 1880. Т. 1. Первая половина тома. С. 511.

¹⁷⁷² Никитенко Н., Корниенко В. Собор святых... С. 50.

¹⁷⁷³ Герасименко Н. В., Захарова А. В., Сарабьянов В. Д. Изображения святых... С. 55.

Учитывая вышесказанное, становится понятным, почему внук Владимира Крестителя, сын Ярослава великий киевский князь Изяслав (1054–1068, 1069–1073, 1077–1078) получил крестильное имя Дмитрий. Поэтому предположение, что киевский культ св. Дмитрия был инициирован не князем Владимиром, а Изяславом и принесен им из Турова, где он княжил в 1042–1052 гг.¹⁷⁷⁴, выглядит несостоятельным. Почему же тогда не из Новгорода, где Изяслав был князем в 1052–1054 гг.?

В период своего первого киевского княжения Изяслав основал в Верхнем городе вотчий Дмитриевский монастырь¹⁷⁷⁵. Согласно последним исследованиям, он был поставлен на месте деревянного Михайловского, отчего и гора называлась Михайловской¹⁷⁷⁶. Почитание св. воина князем Изяславом нашло отражение в иконографии его печатей с погрудным изображением святого, а также, вероятно, в шиферном рельефе второй половины XI в. (ГТГ), найденном на территории Михайловской горы. Предположительно, он входил в серию рельефных изображений св. воинов-всадников, украшавших фасады монастыря¹⁷⁷⁷ или, по аналогии с Софийским собором, парапеты хор¹⁷⁷⁸. В 1108–1113 гг. сын Изяслава киевский князь Святополк-Михаил на месте Дмитриевского монастыря возвел свой вотчий Златоверхий Михайловский монастырь.

Мозаичный образ Дмитрия Солунского (ныне в ГТГ) *Ил. 50*, патрона князя Изяслава, отца фундатора Михайловского собора, находился на уровне хоров на южной грани северо-восточного алтарного столба. Такое расположение мозаики относительно местопребывания княжеской семьи во время службы, возможно, указывает на то, что она является портретным изображением основателя монастыря¹⁷⁷⁹. Святой представлен в образе молодого воина с мужественным ликом, едва заметными бородкой и усами, в панцире, с перевязью, с копьем в правой руке и мечом за спиной. Левой рукой он опирается на щит. Одевание Дмитрия украшено золотом и драгоценными камнями. Благодаря уровню художественного исполнения образ приобрел всемирную известность, а иконографический извод стал традиционным для киевского, а затем и древнерусского искусства.

В аналогичном иконографическом типе — торжественной фронтальной позе, боевом облачении, опирающимся на щит левой рукой, и с копьем в правой руке, — великомученик изображен в корпусе святых воинов, размещенном на фреске верхнего регистра центрального нефа киевской Кирил-

¹⁷⁷⁴ Михайлова Р. Святий Дмитрій у номінаціях сакрального мистецтва Галицько-Волинської Русі // МЧ. 2006. Київ, 2007. С. 357.

¹⁷⁷⁵ На игуменство Изяслав взял Варлаама — игумена Печерского ионастыря, где его преемником стал Феодосий в 1062 г. Таким образом, хотя дату основания Дмитриевского монастыря источники не сообщают, известно, что он существовал уже в начале 60-х гг.

¹⁷⁷⁶ Димитрій (Рудюк) митрополит, В. Кюс, протоіерей. Києво-Михайлівський... С. 31–39.

¹⁷⁷⁷ Димитрий Солунский...

¹⁷⁷⁸ Національний заповідник «Софія Київська». Київ, 2004. С. 170.

¹⁷⁷⁹ Антонова В. И., Мнева И. В. Каталог... С. 49–50.

ловской церкви¹⁷⁸⁰. Очевидно, киевскими иконописцами создавались и первые иконы св. воина.

Князь Юрий Долгорукий в 1154 г. назвал своего новорожденного сына Всеволодом-Дмитрием и в ознаменование этого события заложил «град» Дмитров (ныне г. Дмитров Московской области). Предположительно из Дмитриевского храма г. Дмитрова происходит икона «Св. Дмитрий Солунский на престоле», обнаруживающая связь с киевской художественной школой. Иконографическое и художественное решение памятника отличается определенными новациями. Святой изображен на троне в одеянии византийского архонта, в венце-стемме с полуобнаженным мечом на коленях. Это не юноша-воин, а могучий правитель в расцвете лет, что подтверждают небольшая борода и усы¹⁷⁸¹. В. Антонова датировала икону второй половиной XII в., указывая на киевское происхождение памятника¹⁷⁸². Большинство исследователей относили образ к концу XII — началу XIII в., отмечая его связь с киевской художественной традицией¹⁷⁸³. По мнению Э. Смирновой, образ, в иконографии которого отразились киевские прототипы — фрески Софийского собора, прежде всего изображения святых воинов, — следует датировать началом XIII в.¹⁷⁸⁴. Г. Колпакова, датируя памятник первой половиной XIII в., говорит о «намеренном обращении к ранней киевской традиции»¹⁷⁸⁵.

Таким образом, становление киевского почитания св. Дмитрия Солунского происходило в правление христианизаторов Руси в контексте кирилло-мефодиевского духовного наследия. Важнейшим аспектом почитания святого стала элитарно-воинская сторона его культа. Киевский культ св. Дмитрия-воина оказал определяющее влияние на дальнейший процесс его развития в восточнославянском регионе.

Великий князь владимирский Всеволод III-Дмитрий Большое Гнездо в 1194—1196 гг. возвел во Владимире Дмитриевскую церковь, ставшую жемужиной древнерусского искусства. В 1197 г. князем была перенесена из Солуни икона святого воина, написанная на доске от его гробницы. Это событие было внесено в святцы и отмечалось как праздник. Реликвия, по некоторым данным, вначале находилась в Киеве, потом во Владимире, а в 1380 г. перенесена в Успенский собор Московского Кремля¹⁷⁸⁶. Под 1215 г. в некрологе князю Всеволоду-Дмитрию говорится: «Принес доску гробную из Селуня свята мученика Дмитрия миро непрестанно точащую на здравье немощным в той церк-

¹⁷⁸⁰ Марголіна І., Ульяновський В. Київська обитель... С. 139.

¹⁷⁸¹ Попов Г. В. Из истории древнейшего памятника города Дмитрова // ДРИ. Художественная культура домонгольской Руси. М., 1972. С. 208.

¹⁷⁸² Антонова В. И., Мнева Н. Е. Каталог... С. 71—72.

¹⁷⁸³ См., напр.: Попов Г. В. Из истории... С. 201.

¹⁷⁸⁴ Смирнова Э. С. Обращение... С. 290—309.

¹⁷⁸⁵ Колпакова Г. С. Искусство... С. 462.

¹⁷⁸⁶ ХЭС. М., 1993. Т. 1. С. 476.

*ви (Дмитриевский собор. — Н. В.) постави и сорочку тою же мученика ту же положи»*¹⁷⁸⁷.

Под 1289 г. летопись сообщает о том, что князь Владимир Васильевич Волынский владел воинской реликвией св. Дмитрия — его «списом» (копьем)¹⁷⁸⁸.

Согласно летописной повести о Куликовской битве (1380 г.), св. Дмитрий вместе с другими святыми воинами, в т. ч. Борисом и Глебом помогал русско-му войску в битве с ордынцами. Поминание погибших было установлено в Дмитриевскую субботу.

Киевскому митрополиту Григорию Цамблаку (1415–1420), известному «высоким мастерством плетения словес», принадлежит одно из лучших произведений — проповедь на память великомученика Дмитрия Солунского¹⁷⁸⁹, что свидетельствует о непрерывности киевской традиции почитания святого, нашедшей свое продолжение на других землях Руси.

¹⁷⁸⁷ ПСРЛ. Т. 1... Стб. 436–437.

¹⁷⁸⁸ ПСРЛ. Т. 2... Стб. 925.

¹⁷⁸⁹ Пелешенко Ю. Українська література пізнього Середньовіччя (друга половина XIII–XV ст.): Джерела. Система жанрів. Духовні інтенції. Постаті. Київ, 2012. С. 292–293.

Раздел 4

КУЛЬТЫ КРЕСТИТЕЛЕЙ РУСИ И ИХ РЕЛИКВИЙ

Глава восьмая

ОБРАЗЫ ХРИСТИАНИЗАТОРОВ РУСИ

ЦЕРКОВЬ ПРЕСВЯТОЙ БОГОРОДИЦЫ ДЕСЯТИННОЙ — СВЯЩЕННЫЙ ТОПОС ДРЕВНЕГО КИЕВА

*Люди русские, земным мудрствующице,
придите все, сойдитесь
к честной церкви Владимира святого,
нареченного Василия преблаженного,
великого князя, угодника Христова преславного,
да примете благодать и спасение,
и вечную жизнь, и великую милость.¹⁷⁹⁰*

*Якоже бо небо другое на земли истинно показася,
владычня матери церкви божественная¹⁷⁹¹.*

Мемориальный характер киевского первохрама

Программным сооружением древнерусской архитектуры, положившим начало истории зодчества Киевской Руси, стала монументальная каменная церковь Пресвятой Богородицы¹⁷⁹². О заложении храма Повесть временных лет сообщает под 991 г.: «В лето 6499. По сем же Володимиру живущю в законе

¹⁷⁹⁰ Из канона князю Владимиру // Серегина Н. С. Песнопения русским святым. СПб., 1994. С. 309.

¹⁷⁹¹ Мучение святого священномученика епископа Климента. А. Ю. Карпов. «Слово на обновление Десятинной церкви» по списку М. А. Оболенского // Архив русской истории. М., 1992. № 1. С. 110.

¹⁷⁹² Храм был разрушен ордами Батыя в 1240 г. Однако известно о его существовании в XIII—XV веках [Петров Н. И. Историко-топографические... С. 119—120, 258]. Источник конца XIV в. упоминает каменную Десятинную церковь в Киеве, которая «была о полутретьятцати версех», т. е. пятнадцати верхах [ПСРЛ. Т. 3: Новгородская первая летопись старшего и младшего изводов. М., 2000. С. 475]. Вряд ли эти сведения соответствовали действительности. Но, в любом случае, они указывают на многоглавие храма. До середины XVII в. часть территории древнего собора занимала деревянная церковь св. Николы Десятинного. В середине XVII в. возведена

крестьянством, и помысли создати каменую церковь святая Богородица, и, по-славъ приведе мастера от Гръкъ. Зачению здати, яко сконча зижя, украси ю иконами и поручивъ ю Настасу Корсунянину, и попы корсунския пристави служити въ ней»¹⁷⁹³. Дни освящение Десятинной церкви 11–12 мая 996 г. **Ил. 56** стали одними из первых христианских праздников Киева.

Церковь получила название Десятинной (впервые упоминается под таким названием в Никоновской летописи под 998 г., в ПВЛ — под 1093), поскольку на ее содержание был определен десятинный сбор со всех княжеских доходов: «Се даю церкви сей святей Богородице от имени своего и от моих град десятую часть»¹⁷⁹⁴. Законодательно зафиксированный институт десятины свидетельствует о значении собора в церковно-политической жизни Руси.

У многих исследователей не вызывает сомнения тот факт, что в возведении и решении декорационной программы храма ведущая роль принадлежала порфиородной Анне¹⁷⁹⁵. В Уставе Владимира говорится о «бесценных» дарах княгини Анны первохраму: золото, драгоценные камни, «великий жемчуг», иконы, церковная утварь и одеяния¹⁷⁹⁶. По просьбе Анны из Константинополя прибыли и зодчие. О том, что церковь Пресвятой Богородицы возводилась греческими мастерами, сообщает летописец. Об этом же свидетельствовал, через несколько столетий посетивший Киев, архидиакон Павел Алеппский. Он пишет о «многих церквях и монастырях», «строителями которых были мастера из Константинополя»¹⁷⁹⁷. Участие столичных придворных зодчих в возведении киевского первохрама подтверждают технико-стилевые особенности его архитектуры и росписей¹⁷⁹⁸. Из Византии были доставлены многочисленные мраморные детали для декорационной отделки интерьера храма и мраморные скульптуры, предназначенные для украшения главного фасада¹⁷⁹⁹. Найденные

каменная одноэтажная церковь Рождества Пресвятой Богородицы. В 1828–1842 гг. по проекту В. Стасова поставлен одноименный храм, разрушенный в 30-е годы XX в.

¹⁷⁹³ Повесть временных лет... С. 166.

¹⁷⁹⁴ Повесть временных лет... С. 168, 258; ср.: Память и Похвала Иакова Мниха... С. 68; Устав... С. 23.

¹⁷⁹⁵ См.: Реутов А. До проблеми реконструкції Десятинної церкви // Церква Богородиці Десятинна в Києві. До 1000-ліття освячення. Київ, 1996. С. 33; Назаренко А. В. Древняя Русь... С. 445.

¹⁷⁹⁶ Устав... С. 70.

¹⁷⁹⁷ Путешествие Антиохийского патриарха Макария в Россию в половине XVII века, описанное его сыном, архидиаконом Павлом Алеппским / перев. Г. Муркоса. М., 1897. Вып. 2 (От Днестра до Москвы). С. 64.

¹⁷⁹⁸ Лазарев В. Н. Мозаики... С. 36–37; Логвин Г. Н. София Киевская: альбом. Киев, 1971. С. 15; Раппопорт П. Зодчество Древней Руси. Л., 1986. С. 17; Комеч А. Древнерусское зодчество конца X — начала XII в. М., 1987; Вагнер Г. К. Искусство мыслить в камне. Опыт функциональной типологии памятников древнерусской архитектуры. М., 1990. С. 32; Раппопорт П. Древнерусская архитектура. СПб., 1993. С. 30, 176–177; Реутов А. До проблеми... С. 33; Комеч А. Архитектура... С. 127; Попова О. С., Сарабянов В. Д. Живопись... С. 185–186; Івакін Г., Іоаннісян О. Мурована архітектура // Історія українського мистецтва: у 5 т. Київ, 2010. Т. 2. С. 458–461.

¹⁷⁹⁹ Реутов А. До проблеми... С. 34.

во время разновременных археологических раскопок части внутривановой декорации — детали инкрустированных полов, мраморных колонн и панелей, украшенных тонкой резьбой, — свидетельствуют о богатстве декорационной программы, выдержанной в столичных традициях¹⁸⁰⁰.

Н. Никитенко, анализируя композицию «светского портрета» семьи крестителя Руси, представленного во фресковой росписи Софии Киевской, аргументировала мысль, что в литургической церемонии освящения Софийского собора в качестве ковчега-Иерусалима (храмоподобного реликвария), который князь держит в руках, представлена модель Десятинной церкви. С этим символом крещения Руси Владимир ведет новообращенный народ к алтарю Софии Премудрости Божьей¹⁸⁰¹.

Собор Пресвятой Богородицы — культурный феномен новообращенной Руси, сочетал в себе многочисленные функции. Храм был дворцовой церковью и митрополичьим кафедралом. Через много лет после возведения Софии Киевской Нестор называет его «*кафоликани иклициа*»¹⁸⁰², что равнозначно понятию «кафедральный собор».

Как миссионерский и образовательный центр храм выполнял задачу катехизации населения. Решение кардинальной религиозной реформы требовало литургического обеспечения — книжнописьменного фонда и корпуса священнослужителей. Возведение Десятинного комплекса обеспечивало материальную базу для формирования церковной организации. Образовательная функция возлагалась на основанную здесь школу для «ученья книжного», что приобретало политическую окраску, способствуя вхождению Руси «*в круг культурних інтересів тодішнього культурного візантійського світа*»¹⁸⁰³. Логично думать, что при храме был создан первый центр летописания, скрипторий и библиотека, где формировался фонд церковно-служебной литературы.

Особая функциональная роль Десятинной церкви состоит в развитии древнерусской монументальной живописи. В иконографических циклах, занимавших боковые объемы сооружения, были сформулированы принципы повествовательной стенописи, получившие широкое распространение в декорации древнерусских церквей XI–XII вв.¹⁸⁰⁴.

В Десятинную церковь, обозначив ее мемориальный характер, были положены мощи священикомученика Климента и ученика его Фива. Туда же были переданы «*иконы, и ссуды церковныя и кресты*»¹⁸⁰⁵, а также и мощи святых, по сообщению Иакова Мниха привезенные Анной из Византии¹⁸⁰⁶. Здесь же был погребен и сам креститель Руси и его порфирородная супруга.

¹⁸⁰⁰ Попова О. С., Сарабянов В. Д. Живопись... С. 185–186.

¹⁸⁰¹ Нікітенко Н. М. Свята Софія Київська: історія в мистецтві. Київ, 2003. С. 188–191.

¹⁸⁰² Чтение о святых мучениках Борисе и Глебе. Д. И. Абрамович. Жития святых мучеников Бориса и Глеба и службы им // Памятники древнерусской литературы. Пг., 1916. Вып. 2. С. 336.

¹⁸⁰³ Грушевський М. С. Історія України-Руси: в 11 т., 12 кн. Київ, 1991. Т. 1. С. 525.

¹⁸⁰⁴ Попова О. С., Сарабянов В. Д. Живопись... С. 185.

¹⁸⁰⁵ Повесть временных лет... С. 166.

¹⁸⁰⁶ Память и похвала Иакова Мниха... С. 71.

Иерофанический замысел Десятинного мемориала, промаркированного многочисленными священными реликвиями, вполне соответствовал бытийному модусу образа Храма (*Imago templi*)¹⁸⁰⁷, находящегося на границе двух миров — Града Земного и Града Небесного.

Для нашего исследования особый интерес составляют две важные стратегические функции комплекса: храма-реликвиариума и храма-мартириума. Не случайно византийскими прототипами архитектурно-пространственной композиции собора называют Фаросскую церковь Богородицы Большого императорского дворца¹⁸⁰⁸ — главного реликвиариума христианской ойкумены, и константинопольский храм-усыпальницу св. Апостолов¹⁸⁰⁹.

Храм Пресвятой Богородицы Десятинной стал важнейшим иеротопическим ядром столицы и крупнейшим сакральным реликвиарием государства-неофита.

***Реликвии варягов-мучеников — «правoverная основа»
мемориального комплекса***

*И то бысть первыи ходатаи нашему спасению*¹⁸¹⁰.

Киевский митрополит Иларион, говоря о церкви Пресвятой Богородицы, отмечает: «*Святаа церкви Святыа Богородица Мариа, юже създа на правoverней основе, идеже и мужьственное твое тело ныне лежит*»¹⁸¹¹. По мнению многих исследователей, слова Илариона о создании церкви «на правoverной основе» свидетельствуют о ее возведении, в соответствии с древней христианской традицией, на крови (реликвиях) мучеников, в отличие от других храмов, поставленных Владимиром на местах языческих капищ.

Под 983 г. летописная статья сообщает, как после удачного похода на ятвягов и возвращения князя Владимира в Киев было решено принести жертву языческим кумирам. Жребий пал на сына варяга-христианина. Согласно преданию, варяги — отец и сын — пришли в Киев из Византии и втайне исповедовали христианство. Отец отказался выдать сына языч-

¹⁸⁰⁷ Шукуров Ш. М. Образ Храма... С. 8–9.

¹⁸⁰⁸ Комеч А. И. Древнерусское зодчество... С. 175–176; Реутов А. До проблемы... С. 34; Комеч А. Архитектура... С. 127; Коренюк В. Монументальное малярство... С. 577. Попова О. С., Сарбабянов В. Д. Живопись... С. 184.

Дискуссионные вопросы хронологии строительства, историко-архитектурной интерпретации памятника, его объемно-пространственной структуры в нашем исследовании не рассматриваются.

¹⁸⁰⁹ Высоцкий А. М. Об одной группе памятников в архитектуре Руси конца XI — начала XIII в. (еще раз о первой церкви Апостолов в Константинополе и ее наследии в средневековом мире) // ДРИ. Русь и страны византийского мира. XII век. СПб., 2002. С. 179–205; Реутов А. До проблемы... С. 34.

¹⁸¹⁰ Шахматов А. А. Как назывался первый русский святой мученик? // Известия АН. 1907. IV серия. № 9. С. 261–263.

¹⁸¹¹ Слово о законе и благодати... С. 50.

никам и видимо оказал сопротивление, поскольку разгневанным киевлянам пришлось разрушить дом варягов и убить обоих: «*Они же, взявши оружие, поидоша на нь и разъяша дворъ около его. Онъ же стояше на сенехъ съ сыномъ своимъ. <...> И кликнуша и секоша сени подъ ними, и тако побивша я. И не свестъ никтоже, кде положиша я*»¹⁸¹². При этом летописец указывает, что дом варягов находился «*идеже бе церкви святыя Богородица, юже създа Володимиръ*»¹⁸¹³. Раскопки 1908–1909 гг. обнаружили под южной апсидой Десятинной церкви остатки истлевшей деревянной постройки, идентифицируемой большинством исследователей как сооружение жилищно-хозяйственного назначения — дом варягов¹⁸¹⁴. В современной науке высказаны различные точки зрения. Одни ученые поддерживают эту версию¹⁸¹⁵. Другие, вслед за М. Каргером, настаивают на погребальной функции строения¹⁸¹⁶.

Д. Иловайский полагал, что погибшие были не варягами, а русичами, поскольку киевляне не могли требовать для жертвоприношения сына свободного чужеземца, тем более, что жребий бросали на детей самих граждан. Г. Барац также высказывал недоумение по поводу летописной версии: «*Мыслимо ли, чтобы в соседстве с княжеским теремом появился дворец чужестранного выходца-варяга?*»¹⁸¹⁷. Тем не менее, древние письменные источники свидетельствуют о раннем культе варягов-страстотерпцев. В летописи говорится: «*Примъша венець небесный съ святыми мученики и съ праведными*»¹⁸¹⁸. В одной из редакций Пролога под 12 мая (день освящения Десятинной церкви) непосредственно за рассказом о вступлении Владимира на стол и крещении киевлян сообщается о варягах-мучениках: «*И то бысть первыи ходатаи нашему спасению*»¹⁸¹⁹.

Таким образом, первыми киеворусскими христианскими святыми мучениками стали погибшие от рук язычников варяги. Видимо, их почитание началось уже в княжение Владимира, а рассказ о них является древнейшим киевским агиографическим произведением¹⁸²⁰, предположительно состав-

¹⁸¹² Повесть временных лет... С. 130.

¹⁸¹³ Повесть временных лет... С. 130.

¹⁸¹⁴ Вельмин С. П. Раскопки Археологической комиссии в Киеве в усадьбе Десятинной церкви летом 1911 г. Отчет о деятельности историко-этнографического кружка при Университете святого Владимира за 1911/1912 учеб. год // Университетские известия. Киев, 1915. № 10. С. 4–7; Айналов Д. В. К вопросу... С. 23–25; Шероцкий К. В. Киев... С. 92.

¹⁸¹⁵ Новое в археологии Киева. Киев, 1981. С. 64; Килиевич С. Р. Детище Киева первой половины IX — первой половины XIII веков. По материалам археологических исследований. Киев, 1982. С. 49; Толочко П. П. Древний Киев. Киев, 1983. С. 38–39.

¹⁸¹⁶ Обзор версий подробно см.: Хамайко Н. Камерні поховання некрополя Десятинної церкви: проблеми інтерпретації // Opus mixtum. Київ, 2014. № 2. С. 137–148.

¹⁸¹⁷ Барац Г. М. Библиейско-Агадические параллели к летописным сказаниям о Владимире Святом. Киев, 1908. С. 36.

¹⁸¹⁸ Повесть временных лет... С. 130.

¹⁸¹⁹ Шахматов А. А. Как назывался... С. 261–263.

¹⁸²⁰ Хорошев А. С. Политическая история русской канонизации (XI–XVI вв.). М., 1986. С. 49.

ленным в Десятинной церкви¹⁸²¹. В Киево-Печерском патерике о них упоминается как об увенчанных от Христа, то есть как о святых мучениках¹⁸²². Возможно, память о варягах и их именах сохранялась именно в преданиях Киево-Печерского монастыря¹⁸²³. Повествование о их смерти содержится в ПВЛ и Прологе (самый ранний список Пролога датируется XIII в.¹⁸²⁴). Вопрос о взаимоотношении этих произведений остается спорным. Многие ученые считали, что существовало Сказание о варягах-мучениках, легшее в основу и летописного и проложного текстов, по-разному отразивших источник¹⁸²⁵. У современных исследователей также не вызывает сомнения существование общего протографа. Но при этом, все же, высказываются различные точки зрения: повествование о варягах-мучениках создавалось для Сказания, потом было переработано для нужд церковной службы как проложная память, а затем использовано в летописи¹⁸²⁶; первичным является текст летописи, а не Пролога¹⁸²⁷; текст Сказания лежит в основе Пролога, а не наоборот¹⁸²⁸.

Проложное чтение о мученичестве двух варягов, составленное в конце XII в., называет только имя сына — Иоанн. Описание гибели варягов совпадает с летописным, однако не утверждается, что их двор находился на месте будущей Десятинной церкви¹⁸²⁹. Один из наиболее ранних вариантов проложного жития Варяжских мучеников с указанием имени сына — Иоанн — представлен в болгарской рукописи XIII в., являющейся списком с древнерусского протографа. Здесь рассказ помещен под 11 июля после жития княгини Ольги¹⁸³⁰. Видимо, память варягов была приурочена Церковью к памяти Ольги, которая умерла 11 июля 969 г.

А. Шахматов считал, что в первоначальной редакции сказания о варягах было названо имя старшего из них — Туры¹⁸³¹. Гораздо позднее, не ранее XVII в., мученик Тур (Туры) получил в святцах христианское имя Феодор, заменившее его варяжское, непривычное для славянского уха, имя¹⁸³². Не ис-

¹⁸²¹ Насонов А. Н. История русского летописания XI — начала XVIII в. Очерки и исследования. М., 1969. С. 23–25.

¹⁸²² Киево-Печерский патерик... С. 360.

¹⁸²³ Малышевский И. Варяги в начальной истории христианства в Киеве. Киев, 1887. С. 23.

¹⁸²⁴ Введенский А. М. Житие варягов-мучеников: летопись и Пролог // Древняя Русь. Вопросы медиевистики. 2008. № 3. С. 13.

¹⁸²⁵ Шахматов А. А. Разыскания... С. 147; Лихачев Д. С. Русские летописи и их культурно-историческое значение. М.; Л., 1947. С. 59–75; Рыбаков Б. А. Древняя Русь. Сказания... С. 188–189; Насонов А. Н. История... С. 23–25.

¹⁸²⁶ Пичхадзе А. А., Ромодановская В. А., Ромодановская Е. К. Жития княгини Ольги, Варяжских мучеников и князя Владимира в составе Синайского палимпсеста // Русская агиография: Исследования. Публикации. Poleмика. СПб., 2005. С. 305–306.

¹⁸²⁷ Введенский А. М. Житие... С. 13–14.

¹⁸²⁸ Лукин П. В. Сказание о варягах-мучениках в начальном летописании и Прологе // Древняя Русь. Вопросы медиевистики. 2008. № 3. С. 37–39.

¹⁸²⁹ Милютенко Н. И. Святой... С. 145.

¹⁸³⁰ Пичхадзе А. А., Ромодановская В. А., Ромодановская Е. К. Жития... С. 288–296.

¹⁸³¹ Шахматов А. А. Разыскания... С. 145.

¹⁸³² Шахматов А. А. Как назывался... С. 263–264.

ключено, что это имя — искаженное Тудор (болгарское произношение имени Феодор)¹⁸³³.

Известно, что в честь варягов-мучеников Владимир на месте крещения киевлян поставил так называемую Турову божницу (церковь), упоминаемую в летописи под 1146 г. и названную по имени старшего варяга. Отметим, что относительно происхождения названия храма выдвигались и другие версии: от Турова капища; от города Турова по аналогии с Новгородской божницей на том же Подоле. И все же традиция связывает название церкви с именем мученика-варяга. Степенная книга сообщает: *«На месте же, идеже снисходящая киевстии людие, креститшася, и ту поставлена бысть церковь во имя святого мученика Турова, и оттоле наречется место оно святое»*¹⁸³⁴. Эта божница в источниках названа по-разному. В раннем рукописном Прологе в Слове об успении князя Владимира, где местом крещения киевлян названа р. Почайна, говорится: *«И оттоле наречется место святое, идеже и ныне есть церквы святыю мученику у Торова»*. В проложном житии князя Владимира (XIV в.) содержится следующее сообщение: *«И оттоле наречется место то святое, идеже и ныне церкы Петрова»*. А в печатном Прологе читаем: *«И оттоле наречется место то свято, идеже ныне церковь есть св. мучеников Бориса и Глеба»*¹⁸³⁵.

Митрополит Макарий (Булгаков) полагал, что на месте древней Туровой божницы позже была поставлена Петровская церковь, а затем — Борисоглебская, и уже со времен Владимира ежегодно 12 июля праздновалась память первых киевских мучеников варягов Феодора и Иоанна¹⁸³⁶. Это мнение разделял и А. Шахматов¹⁸³⁷. Турова божница традиционно локализуется Подолом — местоположением Борисоглебской церкви¹⁸³⁸. По иной версии, Турова божница находилась на подворье варягов рядом с Десятинным храмом. Ее остатки — фундамент ротонды, отождествляемой с дворцом княгини Ольги¹⁸³⁹.

Какие-либо древние сведения о мощах киевских первомучеников отсутствуют (по сообщению летописи, неизвестно и место захоронения варягов). Все же, принимая во внимание характер их смерти, нельзя исключать, что останки мучеников были найдены в руинах на месте убийства и тайно похоронены киевскими христианами¹⁸⁴⁰.

¹⁸³³ Марков А. В. Как звали первых святых мучеников на Руси? // Сборник Харьковского историко-филологического общества. Харьков, 1909. Т. 18. С. 436–439.

¹⁸³⁴ ПСРЛ. Т. 21... С. 107.

¹⁸³⁵ Макарий (Булгаков), архиепископ Харьковский... Т. 1. С. 57–58.

¹⁸³⁶ Макарий (Булгаков), архиепископ Харьковский... Т. 1. С. 98.

¹⁸³⁷ Шахматов А. А. Как назывался... С. 263–264.

¹⁸³⁸ Закревский Н. Описание... С. 846–851; Макарий (Булгаков), архиепископ Харьковский... Т. 1. С. 58; Шероцкий К. В. Киев... С. 148–149.

¹⁸³⁹ Пуцко В. Г. Византия и искусство Древней Руси (XI–XIII вв.) // ПС. Брянск, 2004. Вып. 6. С. 6; Пуцко В. Г. Церковная топография... С. 240.

¹⁸⁴⁰ Жиленко И. В. Територія стародавнього Києва в добу середньовіччя як місце пошуку святих мощей // Нові дослідження давніх пам'яток Києва: матеріали наукової конференції Національного заповідника «Софія Київська». Київ, 2003. С. 77.

В Ближних пещерах Киево-Печерской лавры покоятся чудотворные мощи младенца, почитаемые как мощи младшего варяга Иоанна. Об этих реликвиях документально впервые упоминается в 1744/1769 гг.¹⁸⁴¹, но обстоятельства открытия, идентификации и перенесения мощей св. Иоанна в Киево-Печерскую лавру неизвестны¹⁸⁴². Под 1007 г. летопись сообщает о перенесении неназванных святых в Десятинную церковь. Поскольку в древнерусском протографе память варягов значится под 11 июля, будучи сопряженной с памятью княгини Ольги, вполне вероятно, что перенесение реликвий варягов-мучеников и княгини-первохристианки состоялось 11 июля 1007 года¹⁸⁴³.

Подытоживая, подчеркнем, что возведение храма на месте гибели христианских мучеников значительно усиливало сакральную значимость Десятинного мемориала. Культ варягов-мучеников стал одним из первых киевских культов собственных святых, войдя в качестве важнейшей составляющей в формирующийся святокультовый комплекс раннехристианского Киева.

Храм Пресвятой Богородицы Десятинной в модусе культа княжеского рода

Церковь Пресвятой Богородицы была возведена на территории древнего некрополя, впервые обнаруженного во время археологических раскопок 1908–1909 гг. Языческий курганный некрополь, находившийся на территории Старокиевской горы, был почти полностью уничтожен во время строительства храма¹⁸⁴⁴. Уничтожению, прежде всего, подвергались курганы с погребениями по обряду кремации, от которых сохранились только несколько захоронений¹⁸⁴⁵. Сохранными оказались также и «камерные» погребения, выполненные по обряду трупоположения и снабженные, в основном, богатым погребальным инвентарем.

В свое время Д. Айналов отметил, что грунт, на котором возводилось здание, был значительно ослаблен захоронениями, создававшими неблагоприятные условия для постройки монументального каменного сооружения. Однако этот существенный недостаток был возмещен строительством мощной системы укреплений фундамента, свидетельствующей о том, что возведение церкви именно в этом месте было обусловлено вескими причинами¹⁸⁴⁶. Первые исследователи участка Б. Фармаковский и С. Вельмин, учитывая обнару-

¹⁸⁴¹ Дива... С. 92, 130.

¹⁸⁴² Жиленко І. В. Територія... С. 78.

¹⁸⁴³ Тихомиров М. Н. Русское летописание... С. 63–64.

¹⁸⁴⁴ Кирилович С. Р. Детинец Киева... С. 151–157; Михайлов К. Киевский языческий некрополь и церковь Богородицы Десятинная // Российская археология. 2004. № 1. С. 35; Хамайко Н. Камерні поховання... С. 137–139.

¹⁸⁴⁵ Кирилович С. Р. Детинец Киева... С. 42.

¹⁸⁴⁶ Айналов Д. В. К вопросу... С. 24; Айналов Д. В. История... С. 218–219.

женные предметы с христианской символикой и ориентацию захоронений на восток, считали некрополь христианским кладбищем довлاديمировой эпохи¹⁸⁴⁷. Их современники и некоторые более поздние исследователи разделяли это мнение¹⁸⁴⁸, утверждая, что именно сакральная природа христианского кладбища определила выбор места для строительства церкви, благодаря чему «усыпальница отечественных христиан» превратилась в «идейный фундамент» первопрестольного храма¹⁸⁴⁹. Эту точку зрения оспаривал М. Каргер, решительно отбросивший версию о наличии христианских захоронений и определивший кладбище Старокиевской горы как языческий курганный могильник¹⁸⁵⁰. Однако большинство исследователей указывают на смешанный языческо-христианский характер некрополя, считая, что киевский погребальный обряд X в., оставаясь по сути языческим, воспринял христианские обрядовые формы¹⁸⁵¹. Переходные формы погребальных обрядов, датируемые X в., зафиксированы также на территории древнего Чернигова, Среднего Подесенья, Днепровского Левобережья¹⁸⁵². Особое мнение принадлежит А. Мусину, отрицающему языческий контекст захоронений и отстаивающему концепцию ранней христианизации древнерусского общества. Он полагает, что включение в погребальный обряд архаических культурных традиций является свидетельством успешной христианизации «на ранних этапах распространения новой веры»¹⁸⁵³.

Примечательно, что и на херсонесском языческом некрополе были обнаружены христианские погребения¹⁸⁵⁴. Археологические данные позволяют сделать вывод о наличии в истории Херсонеса переходного периода от языче-

¹⁸⁴⁷ Вельмин С. Археологические... С. 137–141.

¹⁸⁴⁸ Шероцкий К. Киев... С. 91–92; Мурьянов М. Ф. О Десятиной церкви князя Владимира // Восточная Европа в древности и Средневековье. М., 1978. С. 172–175.

¹⁸⁴⁹ Мурьянов М. Ф. О Десятиной... С. 172–175.

¹⁸⁵⁰ Каргер М. К. Древний Киев. М.; Л., 1958. Т. 1. С. 172–178, 202–203.

¹⁸⁵¹ Голубева А. А. Киевский некрополь // МИА. М.; Л., 1949. Т. 1, № 11. С. 111–115; Михайлов К. Киевский... С. 36–42; Івакін В. Г. Початковий етап християнізації в Києві (за даними поховального обряду X ст.) // Християнізаційні впливи в Київській Русі за часів князя Оскольда: 1150 років: матеріали міжнародної наукової конференції 2010 року, м. Чернігів. Луцьк; Чернігів, 2011. С. 95. Івакін В. Г. Предмети християнського культу в київських похованнях X–XIII ст. // МЧ. 2011. Київ, 2012. С. 401–405.

¹⁸⁵² Бондар О. М. Перші християни серед населення дружинних таборів Середнього Подесення доби формування державності (на матеріалах Кулонівського та Табаївського курганних могильників) // Християнізаційні впливи в Київській Русі за часів князя Оскольда: 1150 років: матеріали міжнародної наукової конференції 2010 року, м. Чернігів. Луцьк; Чернігів, 2011; Коваленко В. П. Християне некрещеної Русі (по матеріалам Днепровського Левобережжя) // Християнізаційні впливи в Київській Русі за часів князя Оскольда: 1150 років: матеріали міжнародної наукової конференції 2010 року, м. Чернігів. Луцьк; Чернігів, 2011; Сытый Ю. М. Могила христиан Чернигова X века (к постановке проблемы) // Християнізаційні впливи в Київській Русі за часів князя Оскольда: 1150 років: матеріали міжнародної наукової конференції 2010 року, м. Чернігів. Луцьк; Чернігів, 2011.

¹⁸⁵³ Мусин А. О распространении христианства в Древней Руси IX–XIV вв. // Исторический вестник. 2000. № 6.

¹⁸⁵⁴ Шестаков С. Очерки... С. 28.

ства к христианству, что выразилось в «устойчивом сохранении частью населения традиционных черт погребального обряда» и в общей «языческо-христианской символике»¹⁸⁵⁵.

Пышные погребения в подкурганных срубных гробницах на территории усадьбы Десятинной церкви, принадлежавшие аристократической киевской элите, традиционно рассматривались как языческие¹⁸⁵⁶. Предполагают, что здесь находился родовой погребальный участок Рюриковичей, а значит, между князем Владимиром и погребенными особами существовала кровнородственная связь. Ввиду этого, по воле заказчика храма некрополь частично был сохранен¹⁸⁵⁷. Многочисленные примеры возведения христианских часовен и храмов над могилами язычников — основателей и членов правящего рода известны в германо-скандинавской погребальной практике.

Традиция вложения в захоронения богатого инвентаря, в том числе оружия, была характерна для аристократических погребений в европейских странах и после окончательного утверждения в них христианства. В современной западноевропейской науке дискутируется вопрос о так называемом «неполном принятии крещения», которое, с одной стороны, придавало неофиту статус христианина, а с другой — оставляло возможность для языческих ритуалов¹⁸⁵⁸.

В нововозведенный храм Владимир перенес останки своей бабы — княгини Ольги, предположительно в 1007 г. В 1011 г. здесь похоронена жена Владимира Анна, а в 1015 г. и он сам. В 1044 г. Ярослав Мудрый перезахоронил в храме Пресвятой Богородицы своих дядьев — князей-язычников Олега и Ярополка Святославичей, погибших в междоусобной войне 972–980 гг.¹⁸⁵⁹, предварительно окрестив их останки. Эта акция князя активно обсуждается в научной литературе, поскольку является недопустимой с точки зрения канонического права. Некоторые исследователи предполагают, что Ярополк и Олег при жизни княгини Ольги прошли первый этап крещения, приняв оглашение (*prima signatio*) и обряд, проведенный Ярославом, стал заключительным актом крещения¹⁸⁶⁰. Согласно другой версии, в основе действий

¹⁸⁵⁵ Зубарь В. М. Проникновение... С. 9–16; Завадская И. А. Концепции истории христианизации населения Херсонеса в отечественной историографии // МАИЭТ. Симферополь, 2007. Вып. 13. С. 452–454.

¹⁸⁵⁶ Голубева А. А. Киевский.... С. 114; Кирпичников А. Н., Дубов И. В., Лебедев Г. С. Русь и варяги (русско-византийские отношения домонгольского времени) // Славяне и скандинавы. М., 1986. С. 228–231; Франклин С., Шепард Д. Начало Руси. 750–1200. СПб., 2000. С. 181–184; Михайлов К. Киевский... С. 37.

¹⁸⁵⁷ Михайлов К. Киевский... С. 42; Андросук Ф. О. Скандинавские древности в социальной топографии древнего Киева // *Ruthenica*. 2004. Т. 3. С. 18–19.

¹⁸⁵⁸ *Staecker Jorn*. *Rex regum et dominus*. Stockholm, 1999. P. 396–402; Ивакин В. Г. Початковый этап... С. 95.

¹⁸⁵⁹ Повесть временных лет... С. 122–124.

¹⁸⁶⁰ Петрухин В. Я. Христианство на Руси... С. 126; Успенский Ф. Б. Скандинавы. Варяги. Русь. М., 2002. С. 166.

Ярослава лежал религиозный оптимизм, характерный для религиозности раннего средневековья, в силу чего участь умерших в язычестве предков могла быть изменена актом посмертного крещения¹⁸⁶¹. По мнению А. Мусина, обряд, который летописец принял за крещение, был традиционным омовением костей при перезахоронении, принятым в византийской Церкви¹⁸⁶². Но разве монах-летописец, человек образованный и книжный, мог перепутать омовение костей с обрядом крещения, сопровождающимся специальными ритуалами? Представляется, не мог.

Вместе с тем раннесредневековые германо-скандинавские письменные и археологические источники свидетельствуют о случаях посмертного крещения останков представителей знатных языческих фамилий, несмотря на то, что эта практика противоречит 26 правилу Карфагенского собора (397), запрещающего крещение покойника¹⁸⁶³. Так, датский король и креститель Дании Харальд Синезубый перенес останки своих, умерших в язычестве родителей, из курганного погребения в церковь и захоронил их по христианскому обряду. Предоставление язычнику — основателю рода — места для погребения на территории христианского храма включало его в новую христианскую традицию клана¹⁸⁶⁴. Эти факты свидетельствуют о стремлении сохранить единство рода, приобщая язычников-предков к христианству.

Подобным образом одной из основных целей создания Десятинного пантеона было утверждение родового княжеского культа и сакрализация предков на христианской основе¹⁸⁶⁵. Так сакрально-языческий статус рода трансформировался в сакрально-христианский.

Киевская практика сакрализации венценосного правителя опиралась и на византийскую традицию. По свидетельству Константина Багрянородного, на алтарном престоле Софии Константинопольской расстилались царские одежды, которые использовались императором во время «великого господнего праздника». Василевс, забравший или подаривший их кому-либо, предавался анафеме и отлучался от Церкви «как противник и враг божьих повелений»¹⁸⁶⁶. Очевидно, на алтарь возлагались только самые роскошные церемониальные облачения, а остальные хранились в храме св. Феодора, находившегося в северо-восточной части Хризотриклена¹⁸⁶⁷. В киевских «церквах святых», оче-

¹⁸⁶¹ Алексеев А. И. Крещение костей (К интерпретации статьи Повести временных лет под 1044 г.) // Древняя Русь. Вопросы медиевистики. 2003. № 1. С. 103–104.

¹⁸⁶² Мусин А. Е. Погребальный обряд Древней Руси (Письменные источники и археологические реалии) // Археология, история, нумизматика и этнография Восточной Европы. СПб., 2004. С. 117.

¹⁸⁶³ Правила православной церкви. С толкованиями Никодима, епископа Далматинско-Истрийского. СПб., 1912. Т. II. С. 163.

¹⁸⁶⁴ Михайлов К. Киевский... С. 37–45. См. там же и другие примеры.

¹⁸⁶⁵ Хорошев А. С. Политическая история... С. 48; Петрухин В. Я. Христианство на Руси... С. 89–90.

¹⁸⁶⁶ Константин Багрянородный. Об управлении... С. 55–57.

¹⁸⁶⁷ Беляев Д. Ф. Byzantina... Кн. 2... С. 44.

видно, в Десятинной церкви и Софийском соборе, хранились как сакральные реликвии «*порты блаженных первых князей*»¹⁸⁶⁸. Можно полагать, что по византийской традиции над престолом вывешивались и вотумные княжеские венцы, как позже над престолом Успенской Печерской церкви — золотой венец со скульптурного изображения Иисуса, переданный монастырю варягом Шимоном. Принадлежали ли эти одежды только князьям-христианам или и их языческим предкам — неизвестно. В своем Слове митрополит Иларион, прославляя Владимира, рожденного «от славных» и «благородных» предков, отмечает «мужество и храбрость» киевских князей-язычников Игоря и Святослава¹⁸⁶⁹. Образ Владимира, включенный, с одной стороны, в символический ряд апостолов христианства, а с другой — в ряд князей-язычников, бинарен. В нем сосуществуют языческое и христианское начала¹⁸⁷⁰. Таким образом, в памятнике «запечатлен» династический культ рода¹⁸⁷¹. Это дает возможность предполагать обычай хранения в киевских первохрамах и одеяний языческих предков правящей династии.

Сохранение культа рода в киеворусской княжеской среде демонстрируют и другие киеворусские письменные памятники. Неоднозначен в них образ первой христианки в династии Рюриковичей княгини Ольги. Сквозь лик святости проступают черты языческого культа рода и земли¹⁸⁷². Мы разделяем высказанную в литературе точку зрения, что первоначальное почитание княгини Ольги, как и князя Владимира, «*было проведено на сочетании языческих верований и христианских мотивов почитания предков*»¹⁸⁷³. Этому есть подтверждение в песнопениях Ольге, восходящих к древним текстам, где княгиня прославляется как основательница рода, «матере князей русских». Гимнограф обращается к ней с призывом: «*Молись за род и роды, которых к богу привела ты!*»¹⁸⁷⁴. В отличие от византийских канонических произведений, реминисценции народного почитания княжеского рода отчетливо прослеживаются в старокиевских княжих житиях. Тексты свидетельствуют о мощных связях святого с его родом и отражают сакральную генеалогию клана, правящего в Киеве на рубеже эпох в период утверждения христианства как государственной религии¹⁸⁷⁵. Так, идея рода, суть которого составляет культ пращуров, — одна из основных в Сказании о Борисе и Глебе. Произведение отразило смену архаических представлений о сакральности княжеского рода

¹⁸⁶⁸ ПСРЛ. Т. 1... Стб. 418. Эти реликвии были «взяты в полон» Рюриком Ростиславичем и черниговскими князьями во время разорения ими Киева в 1203 г.

¹⁸⁶⁹ Слово о законе и благодати... С. 43–45.

¹⁸⁷⁰ Александров О. Література Київської Русі... С. 85–88.

¹⁸⁷¹ Поппэ А. В. О зарождении культа свв. Бориса и Глеба и о посвященных им произведениях // *Russia mediaevalis*. München, 1995. Т. 8.1. С. 67.

¹⁸⁷² Александров О. Література Київської Русі... С. 118–124.

¹⁸⁷³ Хорошев А. С. Политическая история... С. 48.

¹⁸⁷⁴ Серегина Н. С. Песнопения русским святым. СПб., 1994. С. 62, 297.

¹⁸⁷⁵ Александров О. Культ роду в старокиївських княжих житіях XI–XII ст. // *Образ*. Київ, 2001. Вип. 1. С. 16–21.

на христианское понимание святости правителей¹⁸⁷⁶. Этот культ имел не просто семейное, частное, а весомое социальное значение, вырастая из княжеского в общерусский. «Сакрально-культовый пережиток» рода еще в XII в. лежал в основе традиции княжьего «властвования», когда княжеский клан сохранял «архаическую структуру неделинного рода»¹⁸⁷⁷. В частности, «*первые ростки культа Бориса и Глеба были связаны не с христианским почитанием святых, а с более древним культовым явлением — родопочитанием, которое продолжало бытовать в династии; христианская традиция поминовения усопших лишь содействовала христианизации обычая родопочитания*»¹⁸⁷⁸. Почитание рода определило и антропонимическую традицию княжеского имянаречения, тесно связывающую живых и мертвых членов клана¹⁸⁷⁹.

Возведение Владимирового храма-мемориала над древним некрополем, независимо от его характера (языческий, христианский или смешанный), в силу разнообразных причин умножало сакральную значимость Десятинной церкви в глазах современников и способствовало укреплению и формированию культа правящей киевской династии.

СВЯТОЙ РАВНОАПОСТОЛЬНЫЙ КНЯЗЬ ВЛАДИМИР И ЕГО РЕЛИКВИИ

*Похвалимъ же и мы, по силе нашеи,
малыми похвалами
великаа и дивнаа сътворъшааго
нашего учителя и наставника,
великааго кагана
нашеа земли Володимера*¹⁸⁸⁰.

Период правления крестителя Руси киевского князя Владимира Святославича (980—1015) — время последовательной христианизации страны, формирования политических, религиозных, культурных структур древнерусского общества. Деятельность князя Владимира имела исключительно важное значение для становления киеворусской христианской культуры. Предпринятые киевской правящей элитой грандиозные государственные реформы (религиозная, градостроительная, административная, финансовая, правовая, образовательная и др.) завершили создание одного из могущественных государственных образований в Европе.

¹⁸⁷⁶ Александров О. Твори про Бориса і Гліба // Історія української літератури: у дванадцяти томах. Київ, 2013. Т. 1: Давня література (X — перша половина XVI ст.) / наук. ред. Ю. Пелешенко, М. Сулима. С. 443—445.

¹⁸⁷⁷ Комарович В. Л. Культ рода... С. 91, 97.

¹⁸⁷⁸ Поппэ А. В. О зарождении... С. 59.

¹⁸⁷⁹ Комарович В. Л. Культ рода... С. 88—90; Франчук В. Отражение... С. 168—172.

¹⁸⁸⁰ Слово о законе и благодати... С. 42.

Образ князя Владимира — личности европейского уровня, выдающегося политического и государственного деятеля эпохи, на протяжении столетий привлекает внимание исследователей¹⁸⁸¹. Уже его современник, миссийный архиепископ Бруно Кверфуртский, побывавший с христианской проповедью у печенегов и в связи с этим посетивший Киев в 1008 г., дал высочайшую оценку его деяниям. В письме германскому императору Генриху II он говорит о «*государе Руси, великим державой и богатствами*», как о ревностном поборнике христианства, который в своей деятельности следует «*святому императору великому Константину и образу религиозного благочестия преславному Карлу*»¹⁸⁸². Автор греческого «Повествования о крещении Руси» или «Анонима Бандури»¹⁸⁸³, восходящего к македонской эпохе (867–1056)¹⁸⁸⁴, именует князя Владимира «*великим архонтом*», «*великим королем*» и «*самодержцем*»¹⁸⁸⁵.

Христианизаторская деятельность Владимира Святославича и его масштабные культуротворческие преобразования начинаются с летописного корсунского похода 988 г.¹⁸⁸⁶, ставшего точкой отсчета сакральной истории Руси.

Значение корсунского похода состоит, прежде всего, в личном крещении князя и последующем государственном акте крещения страны¹⁸⁸⁷, что концептуально определило историческую судьбу народа, его культурно-цивилизационные ориентиры и ознаменовало включение Руси в европейское культурное пространство. С корсунским походом связано формирование комплекса идей, суть которых — в единстве и равенстве христианских народов и Церквей перед Господом.

При этом важно отметить, что занять достойное место в кругу цивилизованных европейских государств правящая киевская династия и молодое киевское государство смогли, во многом благодаря династическому браку киевского князя и порфирородной принцессы и получению Владимиром императорских коронационных регалий.

¹⁸⁸¹ Обширную библиографию вопроса см.: «Владимир (Василий) Святославич» // ПЭ. 2004. Т. 8. С. 705–706; Кириллин В. М. Образ князя Владимира Святославича в ранних древнерусских гомилиях // Древняя Русь. Вопросы медиевистики. 2014. № 2. С. 43–48.

¹⁸⁸² Цит. по: Поннэ А. Студиты на Руси. Истоки и начальная история Киево-Печерского монастыря // Ruthenica. Киев, 2011. Supplementum 3. С. 129.

¹⁸⁸³ Название дано по имени первого издателя одного из списков памятника, напечатанного в 1711 г.

¹⁸⁸⁴ Древняя Русь в свете... С. 108.

¹⁸⁸⁵ Майоров А. В. Русь, Византия и Западная Европа: Из истории внешнеполитических и культурных связей XI–XIII вв. СПб., 2011. С. 546.

¹⁸⁸⁶ В связи с корсунским походом исследователями обсуждается ряд научных проблем: причины похода, хронология событий, дата взятия Херсонеса, время и место крещения Владимира и др. В нашем исследовании эти вопросы не рассматриваются.

¹⁸⁸⁷ В науке превалирует мнение, что Византия «не заметила» крещения Руси Владимиром. Однако, как отмечают современные исследователи, византийская традиция сохранила сведения об этом событии. В уже упомянутом нами «Анониме Бандури» говорится: «В году 6496 был крещен Володимир, который крестил Росию» [Древняя Русь в свете... С. 108–109].

Византийские инсигнии власти — важнейшие государственные реликвии новообращенной Руси

Отечественные письменные источники рассказывают о корсунской экспедиции, завоевании города, личном крещении Владимира, бракосочетании с византийской принцессой, перенесении христианских реликвий в Киев и крещении киевлян. Прежде всего, это так называемое Обычное житие Владимира (ОЖ)¹⁸⁸⁸ и Корсунская легенда (КЛ), включенная в Повесть временных лет (ПВЛ) под 6496 годом¹⁸⁸⁹. В основе памятников лежат реальные события, засвидетельствованные византийскими и арабскими источниками.

В Памяти и похвале князю Владимиру Иакова Мниха, написанной, как полагают, во второй половине XI в.¹⁸⁹⁰, говорится:

*«Умысли же и на Гречьих градъ Корсунъ и сиче моляшеся князь Володимиръ богу: “Господи боже владыко всихъ, сего у тебе прошю: даси ми градъ, да прииму и да приведу люди крестьяны и попы на свою землю, и да научать люди закону крестьянскому”. И послуша богъ молитвь его. И прия град Корсунъ, и взя съсуды церковныя, и иконы и мощи святого священномученика Климента и иныхъ святыхъ. И въ ты дни беяста цесаря два въ Цариграде: Константинъ и Васильи. И посла къ нимъ Володимеръ, прося у нихъ сестры оженитися, да ся бы болма на крестьянскыи законъ направиль. И даста ему сестру свою и дары многы присласта к нему и мощи святыхъ даста ему: положъ и»*¹⁸⁹¹.

И Корсунъ, и руку царевны князь добыл силой оружия. Значит, царевна и царственность, ею «транслируемая», — военный трофей, символ могущества и доблести Владимира¹⁸⁹², который «с полными правами вошел в византийский мир»¹⁸⁹³. В стремлении язычника Владимира к достижению паритета с васи-

¹⁸⁸⁸ Обычное житие... 2008. С. 446–455.

¹⁸⁸⁹ Относительно датировки памятников существуют разные точки зрения. Не углубляясь в дискуссию, не имеющую прямого отношения к нашему исследованию, отметим, что разделяем мнение Е. Голубинского, высказанное им более ста лет назад о том, что ОЖ — самый ранний текст, посвященный Владимиру Святому и написанный современником и очевидцем крещения Руси. Сопоставляя ОЖ и ПВЛ, ученый замечает: *«Обращаем особое внимание читателя на рассказ о чуде в житии и в повести (речь идет о чуде выздоровления Владимира в Корсуни. — Н. В.). Так как последующие сказатели никогда не сокращают чудес, то, по нашему убеждению, тут решительное доказательство, что автор жития по отношению к автору повести есть предшествующий, а не последующий»* [Голубинский Е. Е. История русской церкви... 1901... С. 228. Прим. 3]. С ним солидарен М. Брайчевский: *«Так зване «Звичайне житіє» Володимира <...> вважаємо найдавнішим документом, що містить «Володимирову легенду»* [Брайчевський М. Ю. Утвердження... С. 186]. Этот вывод находит поддержку и у современных исследователей [см., напр.: Александров О. Література Київської Русі... С. 47–49].

¹⁸⁹⁰ Памятник традиционно датируют XI в. [см., напр.: Милотенко Н. И. Комментарии. «Память и похвала князю русскому Владимиру» // БЛДР. Т. 1: XI–XII века. СПб., 1997. С. 525]. Особое место занимает мнение С. Бугославского, датировавшего произведение XIII в. [Бугославский С. А. К литературной истории «Памяти и похвалы» князю Владимиру» // ИОРЯС. 1924. Л., 1925. Т. 29. С. 105–159].

¹⁸⁹¹ Память и похвала Иакова Мниха... С. 71.

¹⁸⁹² Самойлова Т. Е. Путь в Святую Землю... С. 649.

¹⁸⁹³ Пиккио Риккардо. История древнерусской литературы. М., 2002. С. 21.

левсами лежало намерение быть коронованным через венчание с византийской принцессой, сестрой правящих императоров, и легитимизировать свой царственный статус как на внешнем, так и на внутреннем политическом подиуме, ведь недавно ему в спину презрительно бросали «робичич», поскольку он действительно был сыном рабыни-ключницы.

После прибытия в Корсунь греческой царевны князь окрестился с именем Василий — в честь крестного отца, брата Анны императора Василия II, что вполне соответствовало византийской практике «усыновления» князей-неофитов¹⁸⁹⁴. Владимир стал духовным сыном василевса, что, хотя и «не ставило русского князя на равную ногу с императором Ромеев, но обозначало место рядом с ним в семье христианских государей»¹⁸⁹⁵.

Византийская политическая доктрина обеспечивала сакрализацию императорского культа, то есть власти, статуса и личности василевса. В рамках этой теории император рассматривался, с одной стороны, как существо грешное, в силу своей человеческой природы, но с другой — как исполнитель воли Бога, его знак, символ, эмблема. Таким образом, сакрализация на самом деле касалась и личности монарха, что подтверждают нимбированные изображения правящих императоров, представленные в памятниках монументального искусства, нумизматики и сфрагистики. В руках василевса были сосредоточены функции светской и духовной власти, царя и первосвященника. И хотя власть византийского государя формально ограничивалась определенными институциями (сенат, консистория, организации свободных горожан — димы), фактически она была беспредельна, и весь ритуал столичной и дворцовой жизни демонстрировал сакральность личности императора и его власти. «Христианская церковь в Византии обосновала теорию божественного происхождения императорской власти, дав религиозную санкцию неограниченной христианской монархии»¹⁸⁹⁶. Режим неограниченной монархии, соединив монархическую идею с христианской, ввел император Константин Великий после своего воцарения в основанном им Новом Риме — новой христианской столице империи, которая именовалась славянами Царьград. Окончательно «теория власти в империи <...> сложилась в V–VI вв. и в мало измененном виде жила тысячелетие»¹⁸⁹⁷.

Византийский император — правитель всей христианской ойкумены. Знаками высшей земной власти, имевшей божественную санкцию, были священные императорские регалии — золотой венец-диадема, символизирующий терновый венец Иисуса, жемчужные подвески-перпендулии, дра-

¹⁸⁹⁴ Иванов С. А. Византийское миссионерство... С. 176.

¹⁸⁹⁵ Поппэ А. В. Земная гибель и небесное торжество Бориса и Глеба // ТОДРЛ. 2003. Т. 54. С. 310.

¹⁸⁹⁶ Удальцова З. В. Особенности экономического, социального и политического развития Византии (IV — первая половина VII в.) // Культура Византии. IV — первая половина VII в. М., 1984. С. 32–33.

¹⁸⁹⁷ Литаврин Г. Г. Политическая теория в Византии с середины VII — до начала XIII в. // Культура Византии. Вторая половина VII–XII в. М., 1989. С. 65.

гоценные бармы, держава, скипетр, церемониальное пурпурное одеяние. Коронационные инсигнии расценивались как священные знаки власти, государственные реликвии, чья форма, материал и цвет имели сакральное значение. В правление Македонской династии под страхом смертной казни запрещалось всем подданным употреблять ткани цвета пурпура, а также продавать их иностранцам и вывозить за границу¹⁸⁹⁸. Правители варварских королевств почитали за высочайшую честь вручение им царских инсигний византийскими императорами и всячески добивались этого¹⁸⁹⁹. Император Ираклий I (610–641), заключив вынужденный договор с хазарским каганом, назвал его своим «сыном» и возложил на его голову венец. Императоры Константин Мономах (1042–1055) и Михаил Дука (1071–1078) посылали царские венцы (короны) венгерским правителям¹⁹⁰⁰.

Константин VII Багрянородный, дед Анны, супруги Владимира, строго запретил браки между византийскими принцессами и «варварскими» правителями, ссылаясь при этом на авторитет Константина Великого: *«Страшное заветное и нерушимый приказ великого и святого Константина начертаны на священном престоле вселенской церкви христиан святой Софии: никогда василевс ромеев да не породнится через брак с народом, приверженным к особым и чуждым обычаям, по сравнению с ромейским устройством, особенно же с иноверным и некрещеным, разве что с одними франками»*¹⁹⁰¹. Франкские князья составляли иногда исключение, поскольку в определенном смысле рассматривались как римляне.

Тем не менее известны браки между иноземными государями и греческими принцессами. Заключение такого брака сопровождалось дарованием иностранцу византийских коронационных регалий и придворных титулов. В этом контексте показательна история с титулатурой болгарских владык. В 913 г. после ряда побед болгарского князя Симеона над империей у стен Царьграда патриарх Николай Мистик возложил «вместо венца» на голову князя накидку, покрывающую патриаршью митру¹⁹⁰². Церемония не содержала элементов подлинной коронации, не было и миропомазания. Все ограничилось лишь благословением. Однако Симеон, стремившийся овладеть византийским тронном, именовал себя в надписи на моливдовулах «василевс болгар», более того, он принял титул «император и самодержец», что вызвало конфликт с Константинополем¹⁹⁰³. Полагают, что собор болгарской Церкви в Преславе в 918 г. признал царское достоинство своего правителя. Официальное признание Византией царского титула за болгарским венценосцем состо-

¹⁸⁹⁸ Литаврин Г. Г. Примечания // Константин Багрянородный. Об управлении империей / под. ред. Г. Г. Литаврина, А. П. Новосельцева. М., 1991. С. 340. Прим. 20.

¹⁸⁹⁹ Константин Багрянородный. Об управлении... С. 55–57.

¹⁹⁰⁰ Успенский Б. А. Восприятие истории в Древней Руси и доктрина «Москва — Третий Рим» // Русское подвижничество. М., 1996. С. 483. Прим. 19.

¹⁹⁰¹ Константин Багрянородный. Об управлении... С. 59.

¹⁹⁰² Продолжатель Феофана. Жизнеописания... С. 160, 315. Прим. 7.

¹⁹⁰³ Литаврин Г. Византия, Болгария, Древняя Русь (IX — начало XII в.). СПб., 2000. С. 330.

ялось при наследнике Симеона Петре I. Признание было следствием брака Петра с внучкой императора Романа I Лакапина Марией в 927 г. При этом Петр получил титул василевса болгар¹⁹⁰⁴. Заметим, что супруга болгарского венценосца, в отличие от жены Владимира, не была по праву рождения багрянородной принцессой. Венгерский принц Бела в 1170 г. получил титул кесаря (не василевса), женившись на родственнице императора Мануила Комнина¹⁹⁰⁵. Какой же титул мог получить Владимир, заключив династический брачный союз с порфирородной сестрой царствующих императоров? Очевидно, в соответствии с византийскими церемониально-дипломатическими нормами, — титул василевса.

Византийский царский убор и титул даровались только при венчании на царство, королевство и княжение. Со времен Юстиниана единственной формой такого венца была стемма — золотой обруч с матерчатой шапочкой и металлической крестообразной дужкой, в перекрестье которой закреплялся драгоценный крест¹⁹⁰⁶. Византийская принцесса Анна Комнина пишет: «Императорская диадема правильным полукругом облегла голову. Вся диадема была украшена жемчугами и драгоценными камнями, одни из которых вставлялись в нее, другие привешивались; с каждой стороны у висков, слегка касаясь щек, свисали цепочки из жемчуга и драгоценных камней. Эта диадема и является отличительной особенностью императорской одежды»¹⁹⁰⁷.

Венец в виде обруча без матерчатого верха, без металлической дуги и без креста являлся обетной (вотивной) короной. По свидетельству Константина Багрянородного, драгоценные вотивные венцы вывешивались в «святая святых» — над престолом св. Софии, а на самом престоле расстилались царские одеяния. Василевс утверждает, что царские венцы и мантии были переданы Богом через ангела первому «царствующему христианину» Константину Великому, т. е. имели божественное происхождение. Эти раритеты, как и те, что были изготовлены по заказу императоров, хранились в «божьей церкви» — Софийском соборе. Став элементом литургического действия, венцы-инсигнии обеспечивали мистическую связь небесного и земного царей. И лишь в XI–XII вв. венец такой формы становится головным убором чина кесаря¹⁹⁰⁸.

Согласно ритуально-обрядовой практике, закрепленной законодательно во многих средневековых государствах, бракосочетание совершалось в два этапа: помолвка (обручение) и свадьба. Обручение, освященное церковным благословением, могло произойти задолго до венчания, а брак считался нерасторжимым уже с этого момента. Для лиц царского или княжеского про-

¹⁹⁰⁴ Тыпкова-Заимова В. Структура... 1991.

¹⁹⁰⁵ Левченко М. В. Взаимоотношения Византии и Руси при Владимире // ВВ. 1953. Т. 7. С. 210–212.

¹⁹⁰⁶ Кондаков Н. П. Изображение... С. 60, 85–87.

¹⁹⁰⁷ Комнина Анна. Алексиада... С. 122–123.

¹⁹⁰⁸ Кондаков Н. П. Изображение... С. 60.

исхождения, вступающих в брак с иностранными особами, обручение могло совершаться и заочно. Именно так в конце XV в. дочь великого московского князя Ивана III Елена была помолвлена с великим литовским князем Александром, которого как жениха представлял один из его вельмож¹⁹⁰⁹.

Н. Никитенко аргументировала мысль о том, что обручение Анны Порфирородной и Владимира Великого состоялось в Константинополе примерно в январе 988 г., при этом князя репрезентировал его фактотум (двойник) — руководитель посольства¹⁹¹⁰.

Корсунская легенда свидетельствует, что брачная церемония проходила в Херсонесе сразу после крещения Владимира¹⁹¹¹. По мнению некоторых исследователей, коронован Владимир был уже в Киеве, где на него «была возложена царская корона вместо венца брачного»¹⁹¹². «Попав в христианизирующийся Киев, багрянородная василиса не желала снисходить до положения архонтиссы, но стремилась возвести своего супруга в равное ей достоинство, венчая его главу стеммой»¹⁹¹³. Однако вряд ли можно сомневаться, что царские регалии были привезены принцессой Анной в Корсунь и, исходя из логики событий, князь Владимир был коронован ими во время состоявшейся там брачной церемонии. В Киев он возвратился уже в царском достоинстве и с царственной супругой.

Факт получения Владимиром царского титула подтверждают изображения князя на золотых и серебряных (известны четыре типа сребреников) монетах, отчеканенных во время его правления. *Ил. 58а-б*. Для монет характерна общая композиция, восходящая к солидам и печатям византийских императоров Василия II и Константина VIII, братьев Анны¹⁹¹⁴. Голову князя украшает императорский венец-стемма. Он представляет собой коронационную регалию византийского василевса — стемму-диадему с крестом-навершием и жемчужными подвесками.

Подробное описание царских инсигний князя Владимира, изображенного на аверсе златника, дал один из первых исследователей памятника И. Толстой: «На голове венец с <...> крупными бусами (жемчуг); над головным убором <...> бусы, составляющие оконечность креста; от головного убора по обеим сторонам лица висят нитки из мелких бус, оканчивающиеся каждая двумя более

¹⁹⁰⁹ Барсов Н. И. Обручение // Энциклопедический словарь / изд. Ф. А. Брокгауз, И. Л. Ефрон. СПб., 1897. Т. 21а (42). С. 580; Козаченко А. И. К истории великорусского свадебного обряда // СЭ. 1957. № 1. С. 61–63; Липшиц Е. Э. Законодательство и юриспруденция в Византии в IX–XI вв. М., 1981. С. 92; Никитенко Н. Н. Крещение Руси в свете данных Софии Киевской // Софія Київська: Візантія. Русь. Україна. Київ, 2013. Вип. III: Збірка наук. праць, присвячена 150-літтю з дня народження Єгора Кузьмича Редіна (1863–1908). С. 433.

¹⁹¹⁰ Никитенко Н. Н. Крещение Руси... С. 431–432.

¹⁹¹¹ Повесть временных лет... С. 156.

¹⁹¹² Прозоровский В. Д. По вопросу о регалиях, приписываемых Владимиру Мономаху // Труды III археологического съезда в России. Киев, 1878. Т. 2. С. 151.

¹⁹¹³ Poppe A. Der Kampf um die Kiever Thronfolge nach dem 15. Juni 1015 // Forschungen zur osteuropäischen Geschichte. 1995. Bd. 50. S. 275–296; Поннэ А. В. Земная гибель... С. 310.

¹⁹¹⁴ Сотникова М. П., Спасский И. Г. Тысячелетие... С. 60.

крупными; на великом князе надет короткий плащ, застегнутый на груди круглой пряжкой; левая рука покоится на груди, а правая держит длинный крест <...> и оконечности его состоят из крупных бус»¹⁹¹⁵. В правой руке Владимира четырехконечный крест с длинным нижним рукавом. Именно в правление Василия и Константина на византийских печатях в правой руке императора вместо державы появляется четырехконечный крест-скипетр, что зафиксировано на печатях¹⁹¹⁶ и монетах братьев-императоров. *Ил. 59.* На своих монетах Владимир изображен в стемме-венце, со скипетром и в церемониальном одеянии. Как отмечают многие исследователи, инсигнии Владимира соответствуют императорским, а, значит, он получил титул и регалии василевса¹⁹¹⁷. Более того, на серебряных монетах II и IV типов Владимир изображен по аналогии с византийскими императорами с нимбом — символом сакральности его личности и власти.

Древнейшим атрибутом высшей власти был престол. Портретная композиция на золотых монетах Владимира символически представляет его сидящим на престоле — «столе», а формула легенды «Владимир на столе, а се его злато» *«приводит к выводу о более глубоком смысле этой весьма необычной для нумизматики надписи-декларации, призванной провозглашать полноту власти князя и независимость государства»*¹⁹¹⁸. Престол с восседающим на нем князем тщательно изображен на сребрениках II и IV типов. Обряд интронизации древнерусского князя, то есть «посажения на стол», исследователи называли *«золотым церемониалом»*, поскольку все атрибуты и княжеское облачение, предположительно, были выполнены из золота¹⁹¹⁹. Неслучайно в Слове о полку Игореве упоминается *«золотой»* отцовский стол князя Святослава Всеволодовича и *«златокованные»* столы черниговские. Княжеский киевский стол назван золотым *«прежде всего по своему значению, а может быть и потому, что реальный стол в Киеве был золотым или золоченым»*. Термин «златокованный» надо понимать как выполненный «из сплошного золота»¹⁹²⁰.

¹⁹¹⁵ Толстой И. И. Древнейшие русские монеты Великого княжества Киевского: Нумизматический опыт. СПб., 1882. С. 1.

¹⁹¹⁶ Янін В. Л. Дві давньоруські висячі печатки початку XI ст. // Історія Русі-України (історико-археологічний збірник). Київ, 1998. С. 257–258.

¹⁹¹⁷ См. также: Прозоровский В. Д. По вопросу... С. 156; Толстой И. И. Древнейшие...; Левченко М. В. Взаимоотношения... С. 212; Оболенский Д. Византийское содружество... С. 214; Свердлов М. Б. Владимир Святославич святой — князь и человек // Культура славян и Русь. М., 1998. С. 82; Свердлов М. Б. Домонгольская Русь: Князь и княжеская власть на Руси VI — первой трети XIII в. СПб., 2003. С. 294–295; Петрухин В. Я. Христианство на Руси... С. 103–104; Новожеев Р. В. Формирование и развитие атрибутов власти Древней Руси (вторая половина IX — середина XIII вв.): сравнительно-исторический аспект. Брянск, 2005. С. 67–68.

¹⁹¹⁸ Сотникова М. П., Спасский И. Г. Тысячелетие... С. 60.

¹⁹¹⁹ Плотникова О. А. Обрядность и титулатура княжеской власти в сознании древнерусского общества // Власть. 2008. № 11. С. 135–136.

¹⁹²⁰ Лихачев Д. С. Исторический и политический кругозор автора «Слово о полку Игореве» // Слово о полку Игореве. Сборник исследований и статей / под ред. В. П. Адриановой-Пе-

Привлекает внимание еще одна деталь композиции, представленная на сребрениках I типа, — сапоги с массивными каблуками. Поскольку в чеканке невозможно воспроизвести пурпурный цвет обуви, каблуки и представляют собой царскую регалию¹⁹²¹. Церемониальную красную обувь носить по праву мог только император.

На реверсе златников изображен Пантократор, на реверсе сребреников — трезубец, личный знак Владимира. Золотые монеты, как важный атрибут государственности, выполняли, в первую очередь, престижную функцию, демонстрируя статус киевского князя, его единовластие и независимость государства. Неслучайно Иларион называет князя «самодержцем». Однако и после коронации Владимир в отечественных источниках именуется не «василевсом» (как Симеон и Петр Болгарские), а, в соответствии с древней родовой княжеской традицией, «князем» и «каганом». Князь не был единственным среди прочих, как византийский император, — он был лишь первым среди равных, подобно монархам стран Западной Европы, что восходило к дохристианской традиции властвования¹⁹²².

В царском облачении Владимир и Анна фигурируют на княжеском портрете в Софии Киевской, причем плащ-корзно князя украшают орлы в медальонах. Царский геральдический орел изображен над княжеским портретом на шиферной плите парапета хор, где в древности во время богослужения находился князь с придворными. Распростертые крылья орла украшены трехлепестковыми геральдическими лилиями. Такие же лилии увенчивают корону и скипетр Владимира на его монетах. В Византии лилия, как символ власти от Бога, была знаком принадлежности к императорскому роду. Как эмблема царской власти она украшала короны, скипетры и державы в руках императоров¹⁹²³. Лилия — атрибут многих святых и архангела Гавриила, принесшего весть благую деве Марии. По преданию, лилия выросла из слез раскаяния, пролитых Евой, покидавшей Эдемский сад. В этой связи лилия выступала символом Марии как второй «новой» Евы, которая открыла людям путь в рай. Король франков Хлодвиг (ок. 466–511) избрал геральдическую лилию в качестве символа очищения Франции святым крещением¹⁹²⁴. Нам кажется очевидной семантическая связь: Богородица, открывшая человечеству путь к спасению, и князь киевский Владимир, открывший путь своему народу к познанию Христа, к возможности стать «новыми людьми».

Судьба священных царских реликвий Владимира Святославича неизвестна. А. Поппэ считает, что реликвии исчезли в княжеской усадьбе после смерти князя Владимира¹⁹²⁵. Однако в аналогичных коронационных инсигниях

ретц. М.; Л., 1950. С. 46–47.

¹⁹²¹ *Свердлов М. Б.* Домонгольская Русь... С. 254–255.

¹⁹²² *Литаврин Г.* Византия... С. 330–333.

¹⁹²³ *Никитенко Н.* Софии Киевской 1000 лет. Киев, 2011. С. 15–17.

¹⁹²⁴ *Апостолос-Каппадона Д.* Словарь... С. 126.

¹⁹²⁵ *Poppe A.* Der Kampf... S. 275–296.

изображен на своих сребрениках и булле киевский князь Святополк-Петр Владимирович (1018–1019), преемник Владимира на киевском столе. Во время своего княжения Святополк чеканил собственную серебряную монету. На аверсе монет первой группы князь изображен на престоле, в мантии и византийской короне-стемме¹⁹²⁶. В коронационных регалиях он представлен и на свинцовой булле¹⁹²⁷. Возможно, он получил свою царскую корону и титул из Византии при вокняжении в Киеве, а покидая город, забрал их с собой.

В. Лазарев полагал, что золотой венец Владимира «*по наследству перешел к Ярославу и до разграбления Киева татарами служил основной княжеской регалией*»¹⁹²⁸. Однако Ярослав в этих регалиях никогда не изображался. Возможно, он хотел получить собственные коронационные инсигнии. Вполне вероятно, что последняя русско-византийская война 1043 г., инициированная Ярославом Владимировичем, была обусловлена династическими претензиями киевского князя, поскольку в этот период киевский двор имел династические прерогативы перед василевсами, пришедшими на смену Македонской династии и не отмеченными «порфирородством»¹⁹²⁹. Ведь киевские Рюриковичи, войдя в систему ритуального родства с василевсами, получили легитимное право царствовать (*jus regnandi*) и даже право на наследование императорской власти, так как стали сонаследниками византийского трона по женской линии¹⁹³⁰. Вряд ли Ярослав действительно рассчитывал на византийский трон, скорее всего, он был заинтересован в каком-либо византийском титуле и соответствующих регалиях.

Исследователи давно обратили внимание на то, что на одной из миниатюр Трирской псалтыри Христос, венчающий «на владение» князя Ярополка Изяславича (ок. 1050–1086) и его супругу Ирину, держит в руках венцы-стеммы¹⁹³¹. Были ли эти венцы историческими раритетами, некогда принадлежавшими венценосной чете христианизаторов Руси, или выполнены по заказу Ярополка — неизвестно.

Но не исключено, что киевские государственные регалии власти находились все время в Киеве, возможно, в сокровищнице Софийского собора, и подлинный византийский венец-стемма был утрачен лишь во времена ордынского нашествия.

¹⁹²⁶ Сотникова М. П., Спаский И. Г. Тысячелетие... С. 82–83.

¹⁹²⁷ Янін В. Л. Дві давньоруські... С. 261.

¹⁹²⁸ Лазарев В. Н. Групповой портрет семейства Ярослава // Лазарев В. Н. Русская средневековая живопись. М., 1970. С. 50. Прим. 74.

¹⁹²⁹ Нікітенко Н. М. Свята Софія... С. 118–133. Там же см. обзор концепций относительно причин войны и библиографию.

¹⁹³⁰ Ариньон Ж.-П. Дипломатичні зв'язки між Візантією та Руссю з 860 по 1043 рр. // Хроніка 2000. 1995. Вип. 2–3. С. 29–41.

¹⁹³¹ Кондаков Н. П. Изображение... С. 30.

**Коронационные регалии крестителя Руси в становлении
идеологической доктрины «Москва — Третий Рим»**

Во второй половине XV в. в Московском княжестве идет процесс формирования церковно-государственного культа св. князя Владимира. Великий московский князь Василий II (1425—1462) в своих грамотах подчеркивал, что своей принадлежностью к православному миру Русь обязана *«нашему прародителю, святому и равноапостольному великому князю Киева и всея Руси Владимиру»*¹⁹³². Ту же мысль акцентирует в своих посланиях московский митрополит Иона, официально именуемый митрополитом киевским (ок. 1451—1461), указывая, что Русь приняла крещение от *«святого и равна апостолом великого князя Владимира, нового Константина»*¹⁹³³.

Династическая кровная связь между Рюриковичами и византийским правящим домом обновлялась и после Владимира Святославича другими браками. Русские князья считали себя младшими членами византийской царствующей семьи, а константинопольский василевс в своих письмах называл их «племянниками»¹⁹³⁴. Последний «священный брак» (Hieros Gamos) был заключен в 1472 г., вскоре после падения в 1453 г. Византийской империи, между великим князем московским Иваном III (1462—1505) и Зоей-Софией Палеолог, родственницей последнего византийского императора. В 1492 г. митрополит московский Зосима Брадатый составляет «Изложение пасхалии», где провозглашает Москву «Новым Константинополем», а Ивана III — «новым царем Константином». В московской политической теории утверждается тезис о наследовании Московской Русью политической и религиозной роли Византии. Неслучайно на печати Ивана III, датированной 1497 г., появляется двуглавый орел — фамильный символ императорской династии Палеологов, ставший неотъемлемым атрибутом российской государственности.

Приоритетным становится вопрос укрепления великокняжеской власти, обоснования ее божественного характера. Для легитимации и сакрализации власти московских правителей требовались соответствующие интронизационные регалии. Поскольку сакральные царские реликвии Владимира Святого, в том числе золотой венец-стемма, были давно утрачены, создается легендарная версия о византийских дарах киевскому князю Владимиру Мономаху (1113—1125), личность которого подменила в московской книжности Владимира Святославича. В легенде повествуется, как византийский император Константин Мономах (1042—1055) искал «мира и любви» с великим князем киевским Владимиром Всеволодовичем [Мономахом] (1113—1125), выступившим в поход на Византию. Император, посоветовавшись с патриархом и

¹⁹³² Цит. по: Поппэ А. В. Владимир Святой: У истоков церковного прославления // Факты и знаки. Исследования по семиотике истории. М., 2008. Вып. 1. С. 77.

¹⁹³³ Русский феодальный архив XIV — первой трети XVI века. М., 1986. С. 71, 147, 216.

¹⁹³⁴ Мейендорф Иоанн, протопресвитер. Рим — Константинополь — Москва. Исторические и богословские исследования. М., 2006. С. 161.

«священным собором», послал в Киев митрополита и епископов с дарами. Среди даров значился и «венец царский»: *«И отъ своя выя животворящий крестъ отъ самого животворящаго древа, на немъ же распятъ владыка Христосъ, снемлетъ же и отъ своя главы венецъ царскый и поставляетъ его на блюде злате, повелеваетъ же принести крабицу сердоликовую, изъ нея же Августъ кесарь Римскый веселяшися, и ожерелие, иже на плещу своею носаше, и кацыю, иже отъ злата аравийского сковану, <...> и иныя многы дарове царскыя. <...> И оттоле темъ царскимъ венцемъ венчаются все великие князи Володимерскыя, егда ставятся на великое княжение»*¹⁹³⁵. В 1498 г. Иван III торжественно короновал своего внука Димитрия Ивановича при поставлении его на «великое княжество» венцом и бармами, выступающими в качестве знаков великокняжеского достоинства¹⁹³⁶.

Легенда была включена в летописный свод 1518 г., а затем, в расширенной редакции, в более поздние своды и московские хронографические списки. В тексте присутствуют очевидные исторические казусы и хронологические расхождения, ведь киевский князь Владимир Мономах, по материнской линии внук императора Константина Мономаха, родился в 1053 г. за два года до смерти византийского деда и никак не мог начать военную операцию против Византии, а киевским князем стал почти через шестьдесят лет после смерти императора и не мог получить от него коронационные царские инсигнии¹⁹³⁷. Тогда же появляется специальный трактат — «Послание о Мономаховом венце» монаха Спиридона-Саввы Василию III (1505—1533), подробно объясняющий происхождение великокняжеских регалий. На идеологических принципах послания создается центральный политический документ эпохи — Сказание о князьях Владимирских. В нем генеалогическая история Московского государства связывается со всемирной сакральной историей, обосновывается историческое право Москвы на наследие Византии и великих древних царств. Все это было направлено на укрепление международного статуса московского великокняжеского дома и сакрализацию власти его правителей. В это же время в Москве «в Садах» появляется и первый храм в честь Владимира, сгоревший во время большого пожара летом 1546 г.¹⁹³⁸.

В 1523 г. в известном Послании псковского старца-инока Филофея князю Василию III был сформулирован тезис о Москве как правопреемнице второго Рима («а четвертому не быти»), позже получивший идеологическое

¹⁹³⁵ Цит.: Попов А. Н. Изборник славянских и русских сочинений и статей, внесенных в хронографы русской редакции. М., 1869. С. 22—23.

¹⁹³⁶ Чин поставления на великое княжество князя Димитрия Иоанновича, внука великого князя Иоанна III Васильевича. Е. В. Барсов. Древнерусские памятники священного венчания царей на царство // ЧОИДР. М., 1883. Кн. 1. С. 32—40.

¹⁹³⁷ Появлялись и другие версии. По одной из них, регалии были присланы для коронации Владимира Мономаха императором Алексеем Комниным (1081—1118) [Священное коронование и помазание Русских Государей на царство. Б/м, Б/г. С. 6].

¹⁹³⁸ ПСРЛ. Т. 22: Русский хронограф, ч. 1: Хронограф редакции 1512 года. СПб., 1911. С. 527.

оформление в доктрине «Москва — Третий Рим»¹⁹³⁹. Показательно, что в этой идеологии находят воплощение две ведущие идеи — политическая, поскольку Константинополь понимался как Новый или Второй Рим — столица мировой империи, и религиозная, ведь Константинополь был также и Новым Иерусалимом — святым теократическим центром¹⁹⁴⁰.

В общем-то, сама идея была не нова. Так, в первой половине XIII в. когда Византийская империя в силу трагических обстоятельств значительно ослабела, во Втором Болгарском царстве, набравшем политическую силу, рождаются религиозно-культурные предпосылки для выдвижения столицы Болгарии Тырновграда в качестве «Нового Царьграда» и «Нового, Третьего Рима». Идеологические установки не получили законченного официального оформления в результате завоевания государства Османской империей в 1394 г.¹⁹⁴¹.

В случае с Москвией (так называли иностранные современники государственное образование с центром в Москве) сложилась несколько иная ситуация. После завоевания Константинополя турками-османами Московское княжество остается единственным политически независимым православным государством. Москва претендует на статус Третьего Рима в условиях становления централизованного милитаризованного государства, и новая идеологическая концепция полностью соответствует церковно-политическим амбициям московских князей. Разрабатывается обряд интронизации, опирающийся на византийские и древнерусские ритуалы, адаптированные к особенностям формирующегося московского самодержавия. В документах того времени отстаивается идея преемственности великокняжеской власти по вектору Киев — Владимир — Москва: *«А отъ Володимера даждь и до сего дне его родъ единъ, и правился всемъ великимъ княземъ о всемъ, прежде Киевскимъ, потомъ же Владимирскимъ»*¹⁹⁴². При составлении обряда венчания на царство

¹⁹³⁹ См. обзор литературы: Вельтман А. Царский златой венец и царские утвари, присланные греческими императорами Василием и Константином первовенчанному В. К. Владимиру Киевскому // ЧОИДР. М., 1860. Кн. 1. Отд. 1. С. 31–44; Барсов Е. В. Древнерусские памятники священного венчания царей на царство. М., 1883; Дмитриева Р. П. Сказание о князьях владимирских. М.; Л., 1955. С. 6–10; Лурье Я. С. Идеологическая борьба в русской публицистике конца XV — начала XVI века. М.; Л., 1960. С. 386–391; Сеницына Н. В. О происхождении понятия «шапка Мономаха» // Древнейшие государства на территории СССР. Материалы и исследования. 1987. М., 1989. С. 189–196; Успенский Б. А. Восприятие истории... С. 468–471; Сидор И., диякон. Вплив теорії «Москва — Третій Рим» на політичне і церковне життя Росії в умовах російсько-українського конфлікту (2014–2015 рр.) // Православ'я в Україні: зб. мат.-лів V Міжнародної наукової конференції, присвяченої 400-літтю Київської Академії (1615–2015). Київ, 2015. Ч. 1. С. 191.

¹⁹⁴⁰ Успенский Б. А. Восприятие истории... С. 465–467.

¹⁹⁴¹ Тышкова-Заимова В. Тырново между Ерусалим, Рим и Цариград (Идеята за престолния град) // Тырновска книжовна школа. София, 1985. Т. IV. С. 251–252. Бадаланова-Покровская Ф. К., Плюханова М. Б. Средневековая символика власти: крест Константинов в болгарской традиции // Ученые записки Тартуского государственного университета. Тарту, 1987. Вып. 781. С. 139.

¹⁹⁴² ПСРЛ. Т. 22... С. 477.

московских государей была использована Корсунская легенда, повествующая о крещении князя Владимира и его женитьбе на порфирородной невесте, как свидетельство древнейшего акта посвящения в цари и обоснования права великих московских князей на царский титул.

В 1547 г. состоялось поставление на царство великого московского князя Ивана IV Васильевича Грозного (царь 1547—1584). Возложение регалий проводилось митрополитом, хотя прежде выполнялось князьями¹⁹⁴³. Царь, принадлежавший к династии Рюриковичей, причислял себя к «семени» крестителя Руси: «*Прародитель нашъ, святой и равный Апостоломъ <...> великий князь Владимиръ Киевский и всея Руси*»¹⁹⁴⁴. В связи с венчанием на царство актуализируется тема царской власти. К правлению крестителя Руси возводится начало российского самодержавия: «*Сего православия истинного Росийского царствия самодержавство божииим изволением почен от великого царя Владимира, просветившаго всю Русскую землю святым крещением*»¹⁹⁴⁵. В дипломатических спорах с иностранными государствами относительно царского титула Ивана IV московская сторона неоднократно ссылается на летописную Корсунскую легенду и на Сказание о Мономаховом венце. Так, в послании митрополита Макария в Вильну в 1555 г. и инструкции русским послам 1554—1556 гг. на случай обсуждения вопроса о царском титуле Ивана IV говорилось, в качестве аргумента, о венчании Владимира Святославича на царство от греческого царя и патриарха и о царском венце, полученном Владимиром Мономахом от Константина Мономаха¹⁹⁴⁶.

И, наконец, в 1561 г. Иван Грозный получил грамоту константинопольского патриарха с уведомлением об утверждении его собором в сане царя. В грамоте обосновывалось его право на наследование власти от Анны, супруги Владимира, и право венчания его на царство¹⁹⁴⁷. В 1560—1563 гг. духовником царя Андреем (позднее — митрополит Афанасий) была составлена знаменитая Книга Степенная царского родословия, вобравшая в себя Корсунскую легенду и представлявшая панорамную картину деятельности русских князей от Рюрика до Ивана Грозного. Книга завершила оформление идеологии Московского государства, а политические литературные памятники, с ней связанные, служили утверждению концепции легитимности и преемственности власти московских царей в контексте римско-византийского наследия. В Книге Владимир Святославич и Владимир Мономах названы царями, а Иван IV — «боговенчанным царем, самодержавным государем».

¹⁹⁴³ Чин священного венчания на царство первого русского царя Иоанна Васильевича IV. Е. В. Барсов. Древнерусские памятники священного венчания царей на царство // ЧОИДР. М., 1883. Кн. 1. С. 42—63.

¹⁹⁴⁴ Послание великого князя Василия Васильевича константинопольскому патриарху Митрофану <...>. Памятники древнерусского канонического права // РИБ. СПб., 1880. Т. 6, ч. 1 (памятники XI—XV вв.). № 62: 1441 г. Стб. 526.

¹⁹⁴⁵ Послания Ивана Грозного. М.; Л., 1951. С. 9.

¹⁹⁴⁶ Успенский Б. А. Восприятие истории... С. 481. Прим. 16.

¹⁹⁴⁷ Дмитриева Р. П. Сказание... С. 120—121.

Утверждение на геополитическом подиуме Европы Московского государства проходило в контексте идеологической программы, направленной на формирование духовного приоритета Москвы как новой столицы и сопровождавшейся вывозом в Москву исторических раритетов. Прежде всего, была предпринята «конфискация» корсунских реликвий, находившихся в завоеванном Иваном III Новгороде¹⁹⁴⁸.

Корсунская легенда и Сказание о Мономаховом венце, ставшие «культовыми» легендами эпохи¹⁹⁴⁹, нашли воплощение в памятниках изобразительного искусства грозненского времени: миниатюрах Лицевого летописного свода, росписи лоджии Архангельского собора Кремля, рельефах царского трона. В 1551 г. создается знаменитое царское место Ивана Грозного в Успенском соборе Московского Кремля — «Мономахов трон». Его рельефы посвящены «Сказанию о князьях Владимирских» и повествуют о получении Владимиром Мономахом императорских инсигний¹⁹⁵⁰.

В 1562–1564 гг. на южной и северной стенах лоджии Архангельского собора Московского Кремля выполняется фресковая роспись, иллюстрирующая эпизоды Корсунской легенды в контексте житийной биографии святого Владимира. Среди сюжетов: «Выбор веры», «Служба в святой Софии», «Взятие Корсуня», «Исцеление Владимира от слепоты», «Крещение Владимира», «Перенесение мощей святого Климента в Киев»¹⁹⁵¹.

В XVII в. Служба Владимиру была дополнена новыми песнопениями¹⁹⁵².

Можно констатировать, что в царствование Ивана IV окончательно формируется церковно-государственный культ святого Владимира Великого, а Киев воспринимается как идеологический и генеалогический посредник между Вторым и Третьим Римом¹⁹⁵³.

Вместе с тем в религиозно-культурной политике московского княжеского дома нет и намек на преемственность киевской традиции. Так, в архитектурном ансамбле Кремля, возведенном в княжение Ивана III, в посвящении храмов, кремлевских башен, надписях и летописных упоминаниях о сооружениях нет воспоминаний о киевских культурных реалиях: ни Софийского собора, ни Борисоглебских церквей, ни Золотых ворот. Показателен и антропонимикон московской знати времен Ивана IV Грозного. Наиболее популярными являются имена правителей московской династии — «Иван» и

¹⁹⁴⁸ *Poppe A.* On the so-called... P. 71–104.

¹⁹⁴⁹ *Самойлова Т. Е.* Путь в Святую Землю... С. 640.

¹⁹⁵⁰ *Морозов В. В., Чернецов А. В.* Легенда о Мономаховых регалиях в искусстве Москвы XVI в. // От Рима к Третьему Риму. Рим, Константинополь, Москва: Сравнительно-историческое исследование центров идеологии и культуры до XVII в. М., 1997. С. 367–369.

¹⁹⁵¹ *Самойлова Т. Е.* Путь в Святую Землю... С. 639–641.

¹⁹⁵² *Славнитский М.* Канонизация св. князя Владимира и службы ему по памятникам XIII–XVII веков // Странник: духовный журнал. СПб., 1888. Т. 2. С. 207–208.

¹⁹⁵³ *Крупницький Б.* Теорія Третього Риму і шляхи російської історіографії // Софія Київська: Візантія. Русь. Україна. Київ, 2014. Вип. IV: Збірка наук. праць, присвячена 170-літтю з дня народження Никодима Павловича Кондакова (1844–1925). С. 454.

«Василий», и почти полностью отсутствуют специфически киевские имена — «Мстислав», «Владимир», «Глеб», «Олег» и др.¹⁹⁵⁴. Если монеты киевской эпохи, на которых Владимир изображен с крестом в правой руке, соответствуют византийской модели, то московские великие князья и цари, как правило, предстают в молитвенных позах и без креста. В Сказании о Мономаховом венце среди царских знаков значится крест Животворящего древа, но он понимается как наперсный — символ христианства и не принадлежит по существу системе символов власти¹⁹⁵⁵.

Все это свидетельствует, с одной стороны, о прерванности киевской традиции, а с другой — об использовании идеи киевского наследия исключительно в политических целях.

В XIX–XX вв. в научной литературе развернулась дискуссия по вопросу происхождения церемониальной «шапки Мономаха». Исследователи справедливо указывали, что златники Владимира являются доказательством того, что на него были возложены «царские регалии вовсе не такие, какими представляются так называемые Мономаховы утвари. <...> Мономахова шапка будет подлинно русская корона, вошедшая в употребление взамен императорского венца, возложенного на св. Владимира»¹⁹⁵⁶. Ряд ученых, в том числе Н. Кондаков, отстаивали византийскую генеалогию московского раритета. В научных кругах активно поддерживалась и версия о том, что шапка была подарком татарского хана. Выдвигались и другие предположения¹⁹⁵⁷.

Как отмечают современные исследователи, легенды о московских коронационных регалиях власти, подаренных византийским императором, разнообразны по содержанию, хронологическому диапазону возникновения и увязываются с различными историческими персонажами. Последнее комплексное изучение древней реликвии, хранящейся в московской Оружейной палате, показало, что она не связана с эпохой X–XII вв., но и не является подарком татарского хана. Изготовлен памятник в византийских художественно-стилистических и технологических традициях. Предполагаемый период создания: начало — 60-е годы XIII в. Очевидно, шапка была приобретена во время княжения Ивана Калиты (1325–1340) в генуэзской колонии в Крыму у итальянских торговцев, владеющих византийскими раритетами. В XV в. головная инсигния была дополнена отдельными элементами и украшениями. В таком виде «шапка Мономаха» открыла ряд русских царских шапок¹⁹⁵⁸.

¹⁹⁵⁴ Кінан Едвард. Російські історичні міфи. Київ, 2001. С. 19–23.

¹⁹⁵⁵ Плеханова М. Б. Средневековая символика власти: крест константинов в русской традиции // Ученые записки Тартуского государственного университета. Тарту, 1987. Вып. 781. С. 158.

¹⁹⁵⁶ Прозоровский В. Д. По вопросу... С. 156–158.

¹⁹⁵⁷ См. подробнее: Успенский Б. А. Восприятие истории... С. 468–469; Жилина Н. В. «Шапка Мономаха». Историко-культурное и технологическое исследование. М., 2001; Кінан Едвард. Російські... С. 23.

¹⁹⁵⁸ Жилина Н. В. «Шапка Мономаха»...

Историческим свидетельством, подтверждающим коронование Ивана Грозного именно такой шапкой, является ее изображение в сцене венчания на княжение Владимира Мономаха, представленной в серии резных композиций, украшающих «Мономахов трон»¹⁹⁵⁹.

Таким образом, бракосочетание киевского князя Владимира Святославича с порфирородной принцессой Анной приобрело важную идеологическую направленность — легитимизацию княжеской власти и сакрализацию ее носителя, что обусловило соответствующий статус новообращенной Руси в кругу цивилизованных европейских государств. Коронационные императорские инсигнии являлись священными государственными реликвиями.

Получение крестителем Руси императорских регалий стало идеологической платформой для фальсификации коронационных инсигний московских правителей и историческим прецедентом, легшим в основу легенды о «дарах Мономаха» и доктрины московского самодержавия «Москва — Третий Рим».

К дискуссии о времени и месте канонизации князя

Глорификация крестителя Руси актуальна для древнекиевских сакральных памятников литературы и живописи. В Слове о Законе и Благодати митрополит Иларион воспринимает Владимира как уже вошедшего в сонм святых и стоящего перед престолом Всевышнего, принимая от него венец неувядаемой славы. Право князя на святость подчеркивается литургическим восклицанием «Радуйся!» в заключительных фразах Похвалы¹⁹⁶⁰. Иларион создает образ князя в двух парадигмах: апостола, крестившего целый народ, и святого царя¹⁹⁶¹. Как апостол Русской земли киевский князь не просто уподобляется ученикам Христа, но и превосходит их, поскольку он не видел Иисуса, а принял его учение умом: *«Не видиль еси Христа, не ходиль еси по немъ, како ученикъ его обретеся? Ини, видевше его, не вероваша; ты же, не видевъ, верова. Поистине бысть на тебе блаженство Господа Исуса, реченое къ Фоме: «Блажени не видевше и веровавшие».* В статусе могучего правителя князь является «единодержцем» и «великим каганом нашей земли»¹⁹⁶².

В Памяти и похвале Владимиру его агиограф Иаков Мних развивает тему богоизбранности князя. Иаков и Иларион рассматривают решение Владимира принять крещение как богодухновенный акт и опровергают тезис о посмертных чудесах как единственном свидетельстве святости¹⁹⁶³. Оба автора несколько раз называют Владимира блаженным. В связи с этим укажем, что Н. Серебрянский, изучая древнерусские княжеские жития, отмечал, что в

¹⁹⁵⁹ Морозов В. В., Чернецов А. В. Легенда... С. 367–369.

¹⁹⁶⁰ Поппэ А. Студиты... С. 134.

¹⁹⁶¹ Сендерович С. Св. Владимир: к мифопоэзису // ТОДРЛ. 1996. Т. 49. С. 303–307.

¹⁹⁶² Слово о законе и благодати... С. 46, 48.

¹⁹⁶³ Милютенко Н. И. Святой... С. 83–90.

древнерусской агиографии не было точной терминологии, и слова «блаженный» и «святой» употреблялись в тождественном значении¹⁹⁶⁴.

Подтверждением того, что какое-то сочинение, прославляющее князя как святого, существовало на Руси в XI в., служат его отголоски в западных хрониках XI–XII вв.¹⁹⁶⁵. Н. Никольский считал, что местное чествование Владимира восходит к XI — нач. XII в., находя этому «намек» в летописном панегирике, где говорится, что Бог дал Владимиру венец с праведными, услаждение пищей райской и ликование с Авраамом и другими патриархами¹⁹⁶⁶. Возможно, в XI в. в связи с неким торжеством в церкви св. Василия, возведенной самим князем в честь тезоименита, была составлена Служба князю Владимиру¹⁹⁶⁷. В Службе Ольге (стихира и канон), приписываемой Кириллу Мниху и дошедшей до нас в списке XII в.¹⁹⁶⁸, Владимир прославляется как воплотившийся на земле ангел, как познавший ранее других Богородицу и предстоящий ныне перед Богом. Он сравнивается с ветхозаветным пророком Моисеем, с апостолом Павлом, с императором Константином Великим — персонажами ветхой и новой истории, представляющими три ракурса священно-исторического времени. Этим подчеркивается исключительность статуса святого, призванного исполнить особую божественную миссию. Особенно важно, что при этом «тональность» прославления Владимира носит молитвенный характер¹⁹⁶⁹.

Важное место в глорификации князя в древнекиевской литературе занимает настойчивое уподобление его равноапостольному византийскому императору Константину Великому, поскольку Владимир, крестив свой народ, совершил деяние равное апостольскому¹⁹⁷⁰. Концепция «равноапостольности» царствующего императора впервые сформулирована в деяниях Второго Никейского собора (787). Император Василий I, основатель Македонской династии, по свидетельству византийского писателя, не отступавший от «апостольских дел»¹⁹⁷¹ и придавший миссионерству особый статус, символически

¹⁹⁶⁴ *Серебрянский Н.* Древнерусские княжеские жития (Обзор редакций и тексты). Обзор редакций // ЧОИДР. М., 1915. Кн. 3. С. 58. Прим.

¹⁹⁶⁵ *Назаренко А. В.* Элементы житийной традиции о св. Владимире в западноевропейской литературе первой половины XI в. // Древняя Русь и Запад: научная конференция: книга резюме. М., 1996. С. 33–36.

¹⁹⁶⁶ *Никольский Н. К.* Материалы для повременного списка... С. 232.

¹⁹⁶⁷ *Серегина Н. С.* Песнопения... С. 69–80.

¹⁹⁶⁸ Кирилла мниха канон... С. 88–94.

¹⁹⁶⁹ *Джиджора Е. В.* Исследования по средневековой литературе XI–XV вв. Одесса, 2012. С. 139–142.

¹⁹⁷⁰ См., напр.: Кирилла мниха канон... С. 48–49; Повесть временных лет... С. 174–175; Память и похвала Иакова Мниха... С. 70–71; Чтение о житии и погублении... С. 361; Житие блаженного Владимира (4-я редакция Распространенного вида жития) // Милютенко Н. И. Святой равноапостольный князь Владимир и крещение Руси. Древнейшие письменные источники. СПб., 2008. С. 465; Служба св. Владимиру (редакция миней XIV в.) // Милютенко Н. И. Святой равноапостольный князь Владимир и крещение Руси. Древнейшие письменные источники. СПб., 2008. С. 481.

¹⁹⁷¹ *Продолжатель Феофана.* Жизнеописания... С. 142.

короновался 26 мая 866 г. в день Пятидесятницы. Именно в его эпоху этот праздник приобретает миссионерский смысл¹⁹⁷². В 869 г. на Константинопольском соборе он был провозглашен «Новым Константином», а его жена Евдокия — «Новой Еленой». Так именование «Новый Константин» вошло в официальную императорскую титулатуру и по отношению к государям-неофитам стало традиционным для стран византийского культурного влияния¹⁹⁷³. Патриарх Фотий так называл болгарского царя Бориса, император Михаил — моравского князя Ростислава. Варварские правители и сами называли себя «Новыми Константинами», что указывало на почетный характер этого титула.

О раннем зарождении культа святого Владимира, инициированного самим князем и его окружением, свидетельствует роспись Софии Киевской. Н. Никитенко убедительно показала, что тема крещения Руси и последовательное прославление христианизатора государства как «Нового Константина» прослеживается во всех звеньях иконографической программы собора. В стенописи отдельных компартиментов Софии Киевской деяния Авраама (родоначальника ветхозаветной Церкви) и Моисея (вождя народа Божьего) осмысливаются как аллюзия на деяния самого Владимира. А введение портретного образа Владимира в канонический сюжет «Явление архангела Михаила Иисусу Навину» позволяет видеть в этом начало становления культа святого Владимира уже при его жизни¹⁹⁷⁴. Неслучайно исследователи говорят о существовании прижизненной Похвалы Владимиру¹⁹⁷⁵.

В 1174 г. св. Владимиру посвящается церковный престол на Золотых воротах г. Владимира. Во второй половине XIII в. по инициативе Новгорода происходит «обновление» культа крестителя Руси. Некоторые исследователи связывают с этим временем и составление Службы князю Владимиру, поскольку такие службы встречаются в праздничных и месячных минеях с XIII в.¹⁹⁷⁶

Упоминания о крестителе Руси как о святом появляются в Ипатьевской летописи под 1254 г., в Лаврентьевской — под 1263 г.¹⁹⁷⁷

Вместе с тем, как отмечают исследователи, в XIV–XVI вв. на землях юго-западной Руси не прослеживаются следы почитания Владимира: отсутствие церквей в честь святого и отсутствие крестильного имени Владимир в разных

¹⁹⁷² Иванов С. А. Византийское миссионерство... С. 153, 156.

¹⁹⁷³ Никитенко Н., Корниенко В. Собор святых... С. 220–237.

¹⁹⁷⁴ Никитенко Н. Н. Образы княжеской четы крестителей Руси в стенописи Софии Киевской: к проблеме канонизации Владимира // 1020-ліття хрещення Руси-України — із Києва по всій Русі: зб. мат. науково-практичної конференції 21 жовтня 2008 року, м. Київ. Київ, 2008. С. 270–280; Никитенко Н. Н. Князь Владимир как «Новый Константин» в стенописи Софии Киевской // Память и история: на перекрестке культур. Успенские чтения. Киев, 2009. С. 199–222; Никитенко Н., Корниенко В. Собор святых... С. 236.

¹⁹⁷⁵ Милотенко Н. И. Святой... С. 98–99.

¹⁹⁷⁶ Малышевский И. Когда и где... С. 47–51; Славнитский М. Канонизация... С. 199, 207.

¹⁹⁷⁷ ПСРЛ. Т. 1... Стб. 479; ПСРЛ. Т. 2... Стб. 821.

слоях населения, за исключением Рюриковичей и Гедиминовичей. В этот период почитание Владимира Великого святым ограничивается северо-западными и северо-восточными пределами. Возможно, в этом проявились последствия ордынского нашествия¹⁹⁷⁸.

Многие десятилетия дискутируется вопрос о месте и времени официальной канонизации князя Владимира. Источниковых сведений о формальной канонизации нет. В историографии превалирует мнение, что официальное причисление крестителя Руси к лику святых произошло достаточно поздно и связано с Новгородом. Не останавливаясь на аргументации исследователей, отметим, что впервые эту мысль высказал И. Малышевский, считавший, что канонизационный акт состоялся в 1240 г. и был инициирован Александром Невским в связи с победой над шведами, совпавшей с днем успения Владимира 15 июля¹⁹⁷⁹. Этот вывод был поддержан и другими историками¹⁹⁸⁰. Современный американский исследователь Фрэнсис Батлер полагает, что канонизация происходила одновременно с освящением церкви в честь князя Владимира, упомянутой в Новгородской первой летописи под 1311–1312 гг.¹⁹⁸¹. По мнению П. Толочко, церковное прославление и установление дня памяти крестителя Руси было осуществлено в 1251 г. в Новгороде усилиями и властью великого киевского князя Александра Ярославича (Невского) и киевского митрополита Кирилла¹⁹⁸². Н. Никитенко полагает, что вскоре после смерти князь стал прославляться на Руси как «блаженный», что адекватно католической беатификации — первой ступени канонизации, когда Церковью еще официально не решен вопрос святости подвижника, но налицо его общегосударственное прославление и всенародное почитание¹⁹⁸³. Многие ученые, обсуждая вопрос о времени официальной канонизации князя, убеждены, что местное поминание Владимира в форме церковного прославления в день его успения установилось в XI веке и он был признан святым уже в это время¹⁹⁸⁴.

¹⁹⁷⁸ Поппэ А. Студиты... С. 126.

¹⁹⁷⁹ Малышевский И. И. Когда и где... С. 51–69.

¹⁹⁸⁰ Славнитский М. Канонизация... С. 202; Петров Н. И. Чествование памяти св. Владимира на юге России и в частности в Киеве // ТКДА. 1888. Т. 2. С. 595; Васильев В. История канонизации русских святых // ЧОИДР. 1893. Кн. 3. III: Исследования. С. 80–81; Голубинский Е. Е. История канонизации... С. 56–57, 63–64; Федотов Г. П. Канонизация святого Владимира // Владимирский сборник в память 950-летия Крещения Руси. 1998–1938. Белград, 1938. С. 188–196.

¹⁹⁸¹ Butler Francis. Enlightener of Rus. The Image of Vladimir Sviatoslavich Across the Centuries. Bloomington, Indiana, 2002. P. 66–72.

¹⁹⁸² Толочко П. П. О месте и времени крещения и канонизации Владимира Святославича // ВВ. 2011. Т. 70. С. 90–105.

¹⁹⁸³ Никитенко Н. Н. Образы княжеской четы... С. 222.

¹⁹⁸⁴ Малышевский И. И. Когда и где... С. 57; Васильев В. История канонизации... С. 80–81; Серебрянский Н. Древнерусские... Обзор редакций. С. 58–59; Хорошев А. С. Политическая история... С. 85; Серегина Н. С. Песнопения... С. 69–80; Назаренко А. В. Элементы... С. 33–36; Назаренко А. В. Древняя Русь на международных путях... С. 435; Успенский Б. А. Когда был канонизирован князь Владимир Святославич? // Paleoslavica. 2002. Vol. 10, № 2. С. 271–281; Милотенко Н. И. Святой... С. 405; Никитенко Н., Корниенко В. Собор святых... С. 236.

Нам ближе мысль о том, что официального церковного акта прославления крестителя Руси могло и не быть, а, как и в случае со славянскими апостолами свв. Кириллом и Мефодием, имела место «спонтанная канонизация». Исследователи указывают, что восточная греческая Церковь в отличие от латинской не имела формализованной процедуры канонизации, предполагавшей на Западе (с X в.) обязательную санкцию папы¹⁹⁸⁵. Н. Серебрянский писал, что в византийской традиции X–XIII вв. (а значит и в киевской традиции этого периода) не было такой процедуры канонизации, которая в развитом виде появляется в эпоху соборов митрополита Макария, проходивших в 1547–1549 гг.¹⁹⁸⁶. Термин «канонизация святых» в связи с деяниями Макарьевских соборов в научный оборот ввел В. Ключевский¹⁹⁸⁷. В дособорный период, по мнению литургиста А. Мусина, «почитание святых в одной епархии само по себе было “общецерковным”, поскольку епархия была частью “кафолической”, “общей Церкви”, и <...> становилось частью богослужебной жизни в других русских землях. Различие между местным и общецерковным почитанием заключалось не в наличии санкции общецерковной власти, а в степени известности данного подвижника»¹⁹⁸⁸. Аналогичной точки зрения придерживается А. Поппэ, отмечая, что «спонтанный культ» подвижника создавал основную предпосылку для литургического почитания. При этом решающую роль играли местные церковные власти, т. е. епископ и его клир¹⁹⁸⁹. Мы разделяем точку зрения польского ученого, по мнению которого, «причтение Владимира к лику святых (канонизация), в смысле соответствующей церковной процедуры, никогда не имело места. Неприметно растущее почитание Владимира привело к исходу XIII в. в чрезвычайных условиях монгольского засилия и разрушений к восприятию традиции ежегодного поминовения крестителя Руси и посвященных его подвигу памятников, как свидетельств почитания его как святого с “незапамятных времен”»¹⁹⁹⁰.

В русских месяцесловах XIV в. Владимир «уже прямо именуется равноапостольным, а к княжескому титулу добавляется определение самодержец. В конце XIV в. было введено определение “Креститель”, а в начале XV в. эпитет кн. Владимира достиг окончательной формы — “святой равноапостольный князь Владимир”»¹⁹⁹¹.

Все это свидетельствует о поступательном характере формирования владимирского культа, начало которому было положено самим князем Владимиром и его ближайшим окружением. Основой этого процесса стали дохри-

¹⁹⁸⁵ Петрухин В. Я. Христианство на Руси... С. 111; Поппэ А. Студиты... С. 14–16.

¹⁹⁸⁶ Серебрянский Н. Древнерусские... Обзор редакций... С. 56–58.

¹⁹⁸⁷ Ключевский В. О. Древнерусские жития... С. 222.

¹⁹⁸⁸ Мусин А., диакон. Соборы митрополита Макария 1547–1549 гг. и проблема авторитета в культуре XVI в. // ДРИ. Русское искусство позднего Средневековья. XVI век. СПб., 2003. С. 147.

¹⁹⁸⁹ Поппэ А. Студиты... С. 14–16.

¹⁹⁹⁰ Поппэ А. В. Владимир Святой... С. 105–107.

¹⁹⁹¹ Лосева О. В. Русские месяцесловы... С. 91–92.

стианская традиция культа предков и рода, а также христианская традиция сакрализации венценосных крестителей языческих народов.

Церковное почитание Владимира коррелирует с почитанием его реликвий.

Гробница и мощи святого Владимира

Смерть князя 15 июля 1015 г. вызвала всенародную скорбь: *«Умре же Володимиръ, князь великий, на Берестовѣмъ. <...> И ночью же межи клетми проймавшие помость, в коврь опрятавши и ужси свесиша и на землю, и възложиша и на сани, и везоша, и поставиша и въ святей Богородици церкви, юже бе самъ создалъ. Се же увидевше людье и снидошася бе щисла, и плакашася по немъ. Бояре аки заступника земли ихъ, убозии аки заступника и кормителя. И вложиша и въ гробе мраморяни, спрятавшие тело его с плачем великим, блаженаго князя»¹⁹⁹². «И тело же его честное вложиша въ гробъ мраморянъ и схраниша с плачем благовернаго князя»¹⁹⁹³. *Ил. 60.**

Из летописи и текста Иакова следует, что Владимир был погребен в мраморном саркофаге. Нет сомнения, что сам Владимир избрал для себя этот тип императорского захоронения и, следуя византийской практике, сам выбрал мрамор для своего саркофага.

Несмотря на то, что по концентрации светской и церковной власти в одних руках византийский василевс не знал себе равных в средневековом мире, официальная идеологическая доктрина не давала монарху забывать о бренности своего земного существования. В пасхальное воскресенье император, направляясь в собор св. Софии, нес в левой руке державу, а в правой акакию — шелковый плат, наполненный землей, — свидетельство неизбежности смертного часа земного властителя. Как к делу государственной важности византийские венценосцы относились к изготовлению собственной гробницы. По сообщению греческих источников V века, во время церемонии коронования императора специальные чины — «мраморницы» и «гробоздатели» — подносили ему образцы мрамора с тем, чтобы он выбрал наиболее подходящий для своей гробницы¹⁹⁹⁴. О существовании этого чина и в более поздние времена свидетельствует русский паломник, присутствовавший в конце XIV века в Константинополе на коронационном обряде императора¹⁹⁹⁵. Ритуал был призван напомнить царю о бренности земного величия, а роскошный саркофаг, вмещающий царственных останков, являлся посмертным свидетельством славы и заслуг василевса. Император Иоанн Цимисхий (969–976), будучи отравленным и предчувствуя свою смерть, торопился в Константинополь *«в построенный им самим храм Спасителя, желая, чтобы как можно скорее был за-*

¹⁹⁹² Повесть временных лет... С. 172–174.

¹⁹⁹³ Память и похвала Иакова Мниха... С. 74.

¹⁹⁹⁴ Георгиевский Г. П. Коронование русских государей. М., 1896. С. 4–8.

¹⁹⁹⁵ Пименово хождение в Царьград // Книга хождений: Записки русских путешественников XI–XVI вв. М., 1984. С. 296–297.

кончен готовящийся для его тела гроб»¹⁹⁹⁶. Византийские источники подробно описывают царские усыпальницы и мрамор каждого саркофага¹⁹⁹⁷.

Мраморная гробница Владимира была установлена рядом с гробницей его супруги Анны в Десятинной церкви. Титмар Мерзебургский пишет: «Он (Владимир. — Н. В.) долго правил ранее названной страной и умер, когда был уже в престарелом возрасте. Он похоронен в великом городе Киеве в церкви Христова мученика и папы Климента рядом со своей вышеназванной супругой; их саркофаги открыто стоят посреди храма»¹⁹⁹⁸. Титмар называет Десятинный храм церковью Климента по имени алтаря, посвященного священномученику, где находился ковчег с его реликвиями, принесенными в Киев из Херсонеса князем Владимиром и почитаемыми как первая святыня новообращенной Руси¹⁹⁹⁹. Е. Голубинский полагал, что в этом приделе Владимир и был погребен²⁰⁰⁰. Нам кажется, что прав А. Поппэ, согласно которому размещение гробниц крестителей Руси «посреди храма» указывает на то, что саркофаги стояли «в средокрестии Десятинной». В Западной Европе установление саркофагов государей в центральной части храма было обычным явлением, а в Византии подобное размещение гробниц являлось свидетельством святости погребенных лиц или ожидаемого причисления их к лику святых²⁰⁰¹.

В Византии императоров, как правило, погребали в храме св. Апостолов. К алтарю храма с северной и западной стороны были пристроены императорские усыпальницы (мавзолей Константина и мавзолей Юстиниана), доступные для обозрения²⁰⁰². Саркофаги устанавливались в нишах, размещенных по кругу.

Десятинная церковь, наследуя мемориальную функцию константинопольского храма-мartyриума св. Апостолов, не имела специальных княжеских мавзолеев, а саркофаги крестителей Руси были установлены в центре храма. Тем не менее, храмово-мемориальный Десятинный комплекс, включавший придел священномученика Климента с его гробницей и мраморные саркофаги Владимира и Анны, можно напрямую соотносить с храмом св. Апостолов с его пантеоном апостольских реликвий и саркофагами равноапостольных Константина и Елены.

¹⁹⁹⁶ Лев Диакон. История... С. 94.

¹⁹⁹⁷ Продолжатель Феофана. Жизнеописания... С. 39, 147, 158, 193. Иоанн, иеромонах. Обрядник... С. 61–63.

¹⁹⁹⁸ Хроника Титмара Мерзебургского... С. 67.

¹⁹⁹⁹ Верещагина Н. В. Климент Римский...

²⁰⁰⁰ Голубинский Е. Е. История русской церкви... 1904... С. 71. Прим. 2.

²⁰⁰¹ Поппэ А. В. Становление почитания Владимира Великого // Спорные вопросы отечественной истории XI–XVIII веков. М., 1990. С. 228; Поппэ А. В. Владимир Святой... С. 78; Поппэ А. Студиты... С. 131.

²⁰⁰² Иоанн, иеромонах. Обрядник... С. 58–60; Mango C. Constantine's Mausoleum and the Translation of Relics // Byzantinische Zeitschrift. 1990. Vol. 83. 1. P. 51–62. Исключение составляли некоторые случаи захоронения императоров в основанных ими собственных монастырях [Продолжатель Феофана. Жизнеописания... С. 183; Лев Диакон. История... С. 101, 113].

После разорения в 1240 г. Десятинной церкви в течение нескольких столетий сведений о судьбе реликвий князя Владимира в источниках нет. Их обретение в 30-е годы XVII в. адресуется киевскому митрополиту Петру Могиле. История обретения останков крестителя Руси не один раз описана исследователями и тесно связана с историей обнаружения гробниц и их фрагментов в раскопах Десятинной церкви.

Известны две версии этого события. Одна представлена в «Кратком описании Киево-Печерской лавры», изданном в 1795 г. митрополитом Самуилом Миславским (1783–1796), другая — в лаврской рукописи XVIII в., хранящейся в Институте рукописей Национальной библиотеки Украины имени В. Вернадского²⁰⁰³. Самуил Миславский сообщил, что митрополит Петр Могила в 1636 г. во время одного из посещений церкви св. Николая, «оставшейся» от Десятинного храма, «увидел нечаянно в недалеком расстоянии от оной церкви небольшую в земле яму, и любопытствуя, приказал глубже оное место разрыть. По исполнении сего, найдены два мраморные гробы, в которых, по свидетельству положенных на них надписей, лежали кости святого Князя Владимира и супруги его, Греческия Царевны Анны. По открытии гроба св. Владимира, помянутый Митрополит взял, в воспоминание будущим родам, Великого онаго Князя главу, которую сперва положил в церкви преображения Господня, им же св. Владимиром, по свидетельству летописцев сооруженной, состоящая ныне внутри крепости печерской, близ северных врат Лаврских. Потом тогож года для безопаснейшаго ее хранения положил в великой Киевопечерской церкви, где и поныне сие дражайшее хранится сокровище»²⁰⁰⁴. В лаврской рукописи XVIII в. событие отнесено к 1632 г. и речь идет уже об одном мраморном гробе. В нем находилась серебряная позолоченная доска с надписью о том, что в этот гроб были положены тела князя Владимира и его супруги Анны²⁰⁰⁵.

О своем открытии Петр Могила неоднократно сообщал московскому царю Михаилу Федоровичу. В челобитных, отправленных в мае и октябре 1640 года²⁰⁰⁶, он просил царя об изготовлении и присылке в Киев раки для мощей Владимира: «Святой и царского твоего величества достойный дар <...> святого равноапостольного Российского великого князя и самодержца Владимира, во святом крещении Василия нареченного <...> святых его мощей часть в Десятинной пречистой Богородицы Киевской розореной, мною в мраморном гробе, идеже древле положении быша, обретенных <...>. Раку же <...> твою царского величества прадеда, в нейже положнее святыя его мощи, Божией помощью от

²⁰⁰³ Жиленко І. Описи знайдення мощей святого рівноапостольного князя Володимира святителем Петром Могилою // МЧ. 2002. Київ, 2003.

²⁰⁰⁴ [Миславский Самуил]. Краткое... С. 80.

²⁰⁰⁵ Жиленко І. Описи... С. 200.

²⁰⁰⁶ Челобитная Киевского митрополита Петра Могилы царю Михаилу Федоровичу о милостыне на устройство разоренных униатами церквей // АЮЗР. СПб., 1861. Т. 3: 1638–1657. № 18. 1640, октября 29; Челобитная о раке на мощи святого князя Владимира // АЮЗР. СПб., 1861. Т. 3: 1638–1657. № 39. 1640, апреля 7.

*Десятинной церкви во святой Софеи <...> сотворити хоцем»*²⁰⁰⁷. По неизвестной причине просьба не была удовлетворена. Тем не менее, реликвия (нижняя челюсть) князя, отправленная царю, была положена в ризницу Московского Успенского собора²⁰⁰⁸. Здесь она хранилась в серебряном ковчеге вместе с главой Григория Богослова, что должно было наглядно свидетельствовать о преемственности центров православия: Константинополь — Киев — Москва²⁰⁰⁹. В документе, датированном 1701 г., значится: «*Да в том же большом ковчеге великого князя Владимира Киевского часть мощей, исподняя кость с зубами; а под нею цка кипарисная*»²⁰¹⁰.

Факт обнаружения Петром Могилой гробницы с мощами князя Владимира подтверждает современник митрополита монах Киево-Печерской лавры Афанасий Кальнофойский в предисловии к Тератургиму: «*В 1635 г. мы выкопали из развалин Десятинной церкви драгоценное сокровище — святые мощи Владимира*»²⁰¹¹. Мнения историков относительно правдивости этих сообщений разделились. С. Вельмин считал, что «*истина обретения Петром Могилою гробницы, которую он признал за гробницу Владимира, не подлежит сомнению. Может быть, открытие этой гробницы и побудило Петра Могила соорудить новую каменную церковь*»²⁰¹². Однако большинство исследователей высказывали сомнения в истинности события. Киевский митрополит Евгений Болховитинов (1822—1837) писал: «*Неизвестно, откуда взято все сие сказание об обретении Петром Могилою*»²⁰¹³. Скепсис Е. Болховитинова, возможно, объясняется тем, что он не был знаком с документами — подлинными письмами Петра Могила московскому царю, а опирался только на свидетельство С. Миславского. По убеждению М. Каргера, находка была важным аргументом в идеологическом соперничестве между религиозными конфессиями в Киеве и Петр Могила намеренно объявил первую же найденную гробницу саркофагом князя Владимира²⁰¹⁴. Действительно, сообщения о находке вызывают больше вопросов, чем дают ответов. И все же, если сегодня нет достаточно оснований утверждать, что Петром Могилой были открыты мощи именно князя Владимира, то нет достаточно оснований утверждать обратное.

²⁰⁰⁷ Челобитная <...> на устроение разоренных униатами церквей // АЮЗР. СПб., 1861. Т. 3: 1638—1657. № 18. 1640, октября 29. С. 28.

²⁰⁰⁸ Левшин А. Г. Историческое описание первопрестольного в России храма, Московского большого Успенского собора. М., 1783. С. 37; Истомин Гр. Указатель святынь и достопримечательностей московского большого Успенского собора. М., 1900. С. 47; Бусева-Давыдова И. Л. Храмы Московского Кремля: святыни и древности. М., 1997. С. 88.

²⁰⁰⁹ Бусева-Давыдова И. Л. Храмы... С. 88.

²⁰¹⁰ Опись Московского Успенского собора, от начала XVII века по 1701 год включительно. V. Опись, составленная в 1701 г. // РИБ. СПб., 1876. Т. III. Стб. 660.

²⁰¹¹ Цит. по: Закревский Н. Описание... С. 283.

²⁰¹² Вельмин С. Археологические... С. 130.

²⁰¹³ Болховитинов Е., митрополит. Вибрані праці... С. 341. Прим. 42.

²⁰¹⁴ Каргер М. К. Княжеское погребение XI века в Десятинной церкви // КСИИМК. М.; Л., 1940. Вып. 4. С. 15.

Мы склоняемся к той точке зрения, что организация раскопок Петром Могилою с целью обретения мощей Владимира Великого не была случайностью, как это выглядит в описании данного события. Об этом говорил уже С. Голубев: «*Рассказ о причине, побудившей П. Могила приступить к раскопкам Десятинной церкви, <...> носит явные следы баснословия*»²⁰¹⁵. Очевидно, митрополит заранее готовился к поискам останков князя и располагал какой-то информацией. К тому же, в письме к царю митрополит говорит о мраморном саркофаге, и именно в мраморной гробнице был погребен князь Владимир.

Святые мощи, за исключением тех частей, которые были перенесены в киевские храмы или отосланы в Москву, Петр Могила оставил на прежнем месте под развалинами Десятинной церкви. Видимо, у него были определенные планы относительно дальнейшей судьбы святыни, но, в силу неблагоприятных обстоятельств, митрополит не смог их осуществить. По свидетельствам «старожилов», в небольшой Десятинной церкви, возведенной митрополитом на развалинах древней, существовала «*впадина по образу киевских лаврских пещер*», то есть, ниша-аркосолий. Возможно, она должна была стать частью владимирского мемория, который намеревался создать Петр Могила в этом храме, и «*предназначалась для хранения мощей св. Владимира или части их, и может даже быть, что они здесь некоторое время и почивали*»²⁰¹⁶.

Важным направлением деятельности Петра Могила после обретения мощей святого князя Владимира было его прославление как крестителя Руси. Помимо мемориальной каплицы в возведенной митрополитом над юго-западным углом старого фундамента новой каменной одноэтажной церкви во имя Рождества Богородицы, им были созданы владимирские мемориальные комплексы в особо значимых храмах Киева: Софийском соборе, Успенском соборе лавры и церкви Спаса на Берестове. Согласно последним исследованиям архитектуры и стенописи Софии Киевской, глорификация князя-христианизатора засвидетельствована в ктиторийской надписи Могила, в поновленном им княжеском портрете, в посвящении одного из алтарей святому Владимиру и в мемориальной каплице, встроенной в северную внешнюю галерею. До наших дней в каплице сохранились следы богатого внутреннего декора. В результате Могила создал в Софийском соборе настоящий Владимирский мемориал²⁰¹⁷. Митрополит, как следует из его челобитных московскому царю, намеревался поместить в Софии и раку с мощами Владимира.

В 1643–1644 гг. Петр Могила перестроил и обновил древнюю обвалившуюся Спасскую церковь, посвятив северный алтарь св. Владимиру. В ктиторийской

²⁰¹⁵ Голубев С. Т. Киевский митрополит Петр Могила и его сподвижники. Киев, 1898. Т. II. С. 435.

²⁰¹⁶ Голубев С. Т. Киевский митрополит... Т. II. С. 435.

²⁰¹⁷ Никитенко Н. Н. Русь и Византия... С 53–56; Нікітенко Н. Бароко Софії Київської. Київ, 2015. С. 30–62.

надписи, расположенной над западными дверями при входе в храм, утверждается донаторство св. князя: «Сию ц(е)рков(в) созда Великий и всяя Росии Кня(з) ѿ самоде(р)же(ц) С(вя)тый Владими(р) во с(вя)томъ кр(е)щении Васили(й). По лете(х) же многи(х) ѿ по розорении от бе(з)бо(ж)ны(х) тата(р) произволение(м) Божи(м) обновися смире(н)ным Петро(м) Могилою А(р)хиеп(иско)помъ митрополито(м) Кие(в)ски(м) Гали(ц)ки(м) ѿ всяя Росии, эза(р)хою с(вя)таго Кон(с)та(н)тинопольскаго Ап(ост)ольскаго пр(е)стола, а(р)хима(н)дрито(м) Пече(р)ски(м), во славу на Фаворе преобра(з)ившаго(ся) Бога Слова. 1643 года от сотворения мира». Как и в Софийском соборе святительский чин главного алтаря, выполненный по заказу Петра Могилы, открывает изображение Епифания Кипрского, через образ которого прославляется одно из основных деяний Владимира — создание Десятинной церкви²⁰¹⁸.

В 1826 г. в южном нефѣ Десятинного храма была открыта каменная гробница, состоящая из «плоских плит красного шифера, связанных железными прутьями»²⁰¹⁹. В ней обнаружили мужской скелет без головы и правой руки. Там же нашли остатки истлевшего парчового одеяния, золотую пуговицу и мужские башмаки. Останки были признаны мощами князя Владимира, некогда обретенными Петром Могилы. В комментариях К. Лохвицкого к плану Десятинной церкви, составленному им после завершения раскопок древней церкви, говорилось о том, что в северном приделе древнего храма были открыты «три места гробовые, окладенные гладко тесаным диким камнем», которые предназначались, по мнению автора, для гробниц Владимира, Ольги и Анны. В восточной части этого притвора находилась «основа алькова, вероятно служившая кивотом для икон и для неугасимой лампы»²⁰²⁰.

Во вновь возведенной в 1842 г. Десятинной стасовской церкви шиферный гроб, «о котором можно думать, что в нем находятся останки в. кн. Владимира, был поставлен под спудом, при южной стене фундамента в приделе, имени его посвященном, и для лучшего сохранения сего гроба храмостроитель сделал над ним глухую каменную арку»²⁰²¹. Рядом была устроена пещера, чтобы гробницу можно было видеть в любое время²⁰²².

Описанию и атрибуции найденных во время многочисленных раскопок Десятинного храма шиферных гробниц, а также фрагментов мраморных и шиферных саркофагов, посвящен ряд публикаций. Рассмотрение этой темы не входит в задачи данного исследования. Но коротко остановимся на следующем. Сам Петр Могила пишет о мраморном саркофаге, в котором им были обнаружены останки князя Владимира. Как известно, саркофаг был

²⁰¹⁸ Нікітенко Н. М. Володимирські меморії могилянської доби у Софії Київській і храмах Лаври // Велика Успенська церква Києво-Печерської Лаври. Слід у віках: матеріали міжнар. наук. конф. НКПІКЗ. 2001 р. Київ, 2002. С. 158–161.

²⁰¹⁹ Краткое историческое описание... С. 15.

²⁰²⁰ [Лохвицкий К.]. План Первобытной Киевской Десятинной Богородичной церкви с объяснениями одного // Отечественные записки. 1825. Ч. 21, № 59. С. 390–394.

²⁰²¹ Закревский Н. Описание Киева... С. 290.

²⁰²² Вельмин С. Археологические... С. 134.

оставлен митрополитом под руинами Десятинной церкви. В 1824 (1826) г. мощи св. Владимира без головы и правой руки, изъятые митрополитом, были найдены уже в шиферной гробнице. Как это могло произойти? По нашему предположению, в ожидании драгоценной гробницы из Москвы сам митрополит мог переложить найденные останки в шиферную гробницу²⁰²³, таким образом, надежнее сохранив их от грабителей. Ведь в то время мраморные саркофаги и просто крупные фрагменты мрамора представляли материальную ценность, а добыть их из-под руин храма не составляло особого труда. Не случайно в ходе дальнейших археологических работ не было найдено ни одной целой мраморной гробницы. В 1939 г. среди многочисленных мраморных обломков были обнаружены фрагменты монолитного саркофага, выполненного из проконесского мрамора. По форме, размерам и системе украшений он был аналогичен саркофагу Ярослава Мудрого в Софийском соборе²⁰²⁴. Возможно, это указывает на то, что в саркофаге некогда был погребен князь Владимир.

Накануне разрушения Десятинной церкви в 1935 г. шиферную гробницу передали в Музей украинского искусства, а в 1939 г. — в Софийский заповедник. Ныне гробница экспонируется в приделе свв. Антония и Феодосия в Софийском соборе.

По свидетельству С. Миславского, глава св. Владимира была помещена в церковь Спаса на Берестове (лаврская рукопись называет Михайловский Златоверхий монастырь), а со временем перенесена «для безопасности» в Успенский собор Киево-Печерской лавры, где находилась в серебряной раке в приделе архангела Михаила. На верхней доске раки было выполнено «чеканное изображение во весь рост сего св. князя с отверстием к самой главе»²⁰²⁵. Как пишет «служилый иноземец» Патрикий Гордон, живший в Киеве в 1684–1685 гг., в случае военной опасности главу князя, как величайшую святыню, «с процессией» обносили вокруг Верхнего города и Замка²⁰²⁶, освящая и символически ограждая территорию. Кисть правой руки Владимира, положенная митрополитом в Софию Киевскую, покоилась в особом небольшом ковчеге, стоявшем в центральном нефе с левой стороны перед иконостасом²⁰²⁷. В XIX в. частицы мощей князя Владимира были представлены в реликвариях Успенского собора Киево-Печерской лавры и Десятинной церкви²⁰²⁸.

В 1858 г. по указанию императора Александра II часть мощей святого князя, находившаяся в Петербурге, была передана из малой церкви Зимне-

²⁰²³ Ср.: *Нікітенко Н. М.* Володимирські меморії... С. 159.

²⁰²⁴ *Каргер М. К.* К вопросу... С. 76–80; *Архипова Є.* Саркофаг князя Володимира Святославича: історія пошуків і атрибуція // *Opus mixtum.* Київ, 2015. № 3. С. 15–23.

²⁰²⁵ *Болховітінов Є., митрополит.* Вибрані праці... С. 324.

²⁰²⁶ Киев в 1684–1685 годах... С. 35.

²⁰²⁷ *Максимович И.* Паломник киевский. Киев, 1854. С. 68; *Болховітінов Є., митрополит.* Вибрані праці... С. 69–70.

²⁰²⁸ Описание Десятинной церкви... Приложение.

го дворца для строительства собора св. Владимира на Херсонесском городище²⁰²⁹.

Накануне Второй мировой войны череп св. Владимира был отправлен из Киева в Ленинград с целью создания скульптурного портрета по методике М. Герасимова. Дальнейшая судьба реликвии не прослеживается. В 1988 г., в связи с празднованием 1000-летия крещения Руси, состоялась передача Русской Православной Церкви святынь, находившихся в музеях Московского Кремля. Среди них значились и «частицы мощей святого равноапостольного князя Владимира»²⁰³⁰. 26 мая 1988 г. частицы мощей св. Владимира были торжественно переданы в Киево-Печерскую лавру²⁰³¹.

Видимо, для частных реликвариев вложение мощей князя Владимира было редкостью, поскольку являлось прерогативой аристократической элиты. Нам известны всего два таких случая: золотой наперсный крест-мощевик ок. 1680 г., принадлежавший царской семье (ГЭ)²⁰³², и серебряный позолоченный крест-мощевик 1677 г., принадлежавший представителю старинного рода, сподвижнику Петра I Федору Головину (ГИМ)²⁰³³.

Запона князя Владимира — древнейшая реликвия эпохи христианизации Руси

С личным обращением князя Владимира связана древнейшая киевская реликвия — знаменитая «запона», фигурирующая в летописном повествовании, известном как Речь Философа (в ПВЛ под 986 г.). По сути, речь византийского миссионера, содержащая сжатое, емкое изложение основ христианского вероучения, представляет собой один из вариантов «Огласительного слова» — катехизационной проповеди, первой и самой важной части древнего чина подготовки человека к крещению.

В научной литературе этот текст соотносится с рядом дискуссионных проблем: катехизационной практикой периода христианизации славян, происхождением и местом Речи в кругу киеворусских литературных памятников, эсхатологическими настроениями в христианском мире и др. Для нас особый интерес представляет сама реликвия-запона, предъявленная миссионером киевскому князю и во многом определившая его выбор веры.

Речь Философа завершается повествованием о грядущем Страшном суде: *«Нарекль же есть Богъ един день, в он же хочет судити, пришедый, живым и*

²⁰²⁹ Шаманаев А. В. Христианские древности... С. 410.

²⁰³⁰ Передача святынь Русской Православной Церкви // ЖМП. 1988. № 9. С. 46.

²⁰³¹ Преловська І. Обставини святкування 1000-ліття Хрещення Руси в УРСР у 1988 р. // Из Киева по всей Руси: зб. матер. наукової богословсько-історичної конференції, присвяченої 1025-літтю Хрещення Київської Руси-України, 15 травня 2013 року. Київ, 2013. С. 146.

²⁰³² Костюк О. Г. Коллекция крестов-мощевиков... С. 162

²⁰³³ Шполянская Д. В. Крест-мощевик Федора Алексеевича Головина из собрания Отдела драгоценных металлов Государственного Исторического музея // Ставрографический сборник. М., 2005. Кн. 3: Крест как личная святыня. С. 421—428.

мертвым и въздати комуждо по делом их». В заключение своей речи миссионер продемонстрировал князю Владимиру запону (пелену, завесу, полотнище) с изображением Второго пришествия: *«И се рекъ, показа ему запону, на нейже бе написано судище Господне, показываше же ему одесную праведныя въ веселии, предъидуща в рай, а ошуюю — грешныя, идущих въ муку»*²⁰³⁴. Из текста следует, что изображение на ткани было не вышито, а написано. Завеса была синдоном, то есть иконой (картиной), написанной красками на полотне. Синдоны, известные в древнехристианском и византийском искусстве, иногда ценились больше живописных изображений на доске²⁰³⁵.

В христианской эсхатологии предстоящий в «конце времен» суд вторично пришедшего Иисуса Христа над живыми и умершими — тема, присутствующая в Евангелии от Матвея и Откровении Иоанна Богослова и популярная на протяжении всей истории христианской Церкви. Особая роль в разработке эсхатологической картины Второго пришествия принадлежит христианскому богослову Ефрему Сирину (IV в.), который учил: *«Земля и море, звери, птицы, рыбы и гроба отдают назад поглощенные ими тела мертвецов; человек, очнувшийся от смертного сна, со страхом видит грозную славу Христа и ждет своего приговора»*²⁰³⁶.

Давно отмечена ближайшая параллель летописному рассказу — повествование византийского автора (сер. X в.) о крещении болгарского князя Бориса (864 г.). Князь заказал греческому монаху-художнику Мефодию картину, которая должна была вызывать страх и изумление у зрителя. Художник расписал стены зала княжеского дворца сценами Страшного суда, изобразив праведников, получающих награды за свои труды и грешников, пожинающих труды своих деяний. *«Увидел Борис законченную картину, через нее воспринял в душу страх божий, приобщился божественных наших таинств и глубокой ночью сподобился божественного крещения»*. В результате *«была обращена к благочестию вся Болгария»*²⁰³⁷. Аналогичный сюжет встречаем и у других византийских авторов — Симеона Магистра (сер. X в.), Иоанна Скилицы (вторая пол. XI в.) и Георгия Кедрина (рубеж XI–XII в.). В исландских сагах о норвежском конунге Олаве Трюггвасоне говорится, что он принял крещение после того, как ему явилось видение Страшного суда²⁰³⁸. Таким образом, согласно источникам, тема посмертного воздаяния была актуальна для миссионерской проповеди и сопровождалась демонстрацией соответствующих изображений.

Известно, что процесс катехизации включал использование «наглядных пособий». Об оснащении ими византийских миссионеров свидетельствует житие св. Панкратия, написанное в VIII в. В этом памятнике утверждается

²⁰³⁴ Повесть временных лет... С. 152.

²⁰³⁵ Айналов Д. В. Два примечания к летописному Исповеданию веры // Сборник статей, посвященных <...> В. И. Ламанскому. СПб., 1908. Ч. 2. С. 892–901; Айналов Д. Судьба... С. 24.

²⁰³⁶ Цит. по: Аверинцев С. С. Страшный суд // Мифы народов мира: энциклопедия. М., 1992. Т. 2. С. 469.

²⁰³⁷ Продолжатель Феофана. Жизнеописания... С. 72–73.

²⁰³⁸ «Сага об Олаве Трюггвасоне» монаха Одда // Джаксон Т. Н. Исландские королевские саги о Восточной Европе. Тексты. Перевод. Комментарии. М., 2012. С. 138–139.

что сам апостол Петр дал миссионерам «*весь церковный чин, две книги божественных таинств, два Евангелия, два Апостола, которые проповедовал блаженный апостол Павел, два серебряных дискотеира, два креста <...> и украшения церкви, то есть образ Господа нашего Иисуса Христа, [изображения] из Ветхого и Нового заветов, которые были созданы по приказанию св. апостолов*». Св. Панкратий «*объяснял все, находящееся в Евангелии, <...> все это он показывал на картинках*», в том числе «*страсти, крест, погребение, воскресение и [все] до [того] времени, когда Он вознесся в небеса с Горы Елеонской*»²⁰³⁹.

В летописном тексте запона с «судищем Господним» явно соотносится с завесой Храма, отделяющей Свята Святых от святилища и разорвавшейся в час смерти Христа. О ней рассказывает киевскому князю тот же Философ: «*И при 9-мь часе испусти духъ Исусъ. И церковная запона раздрася надвое*»²⁰⁴⁰.

В Густынской летописи (XVII в.), называющей Философа Кириллом, читаются несколько иные сведения о запоне: «*Посла же и запону златотканую, <...> на ней же бе истванно пришествие Христова и страшный судъ*»²⁰⁴¹. Таким образом, летописные источники дают две версии: композиция Страшного суда была написана на холсте (ПВЛ) и вышита на ткани (Густынская летопись).

Завеса-запона, являясь важнейшим элементом ветхозаветного богослужения, унаследована в таком же качестве христианской традицией. Уже самые ранние византийские изображения алтаря представляют их закрытыми завесами-катапетасмами. Драгоценные тканевые завесы использовались и как убранство надпрестольного кивория. Антоний Новгородский видел в алтаре Софии Константинопольской завесу (катапетасму), затканную серебром и золотом. Златотканые завесы и иконы, вышитые на дорогих восточных тканях, представлявших собой особую ценность, были распространены в странах византийского влияния. Согласно одному из богословских толкований, алтарная завеса, отделяющая царские врата от престола, открывающаяся и закрывающаяся в определенные моменты богослужения, символизирует завесу Небесной скинии. Иоанн Богослов, описывая явленный ему Небесный Город-Храм, называет его «скинией» (Откр. 15:5). Став синонимом Небесного Иерусалима, этот ветхозаветный термин приобрел вселенский смысл. В контексте эсхатологического толкования божественной литургии алтарная завеса является символом Второго пришествия и грядущего Суда.

Эсхатологические настроения, ожидание Второго пришествия и Страшного суда усилились во всем христианском мире на рубеже первого и второго тысячелетий. Как составляющая христианского вероучения эсхатологическая концепция была усвоена и Русью. В связи с этим укажем на новейшие

²⁰³⁹ Цит. по: Шевченко И. Оснащение византийского миссионера по Житию Панкратия // Palaeoslavika. 1999. Vol. 7. С. 319–321; см. также: Петрухин В. Я. Запона с «судищем Господним»: к интерпретации текста Начальной летописи // Византийский мир: искусство Константинополя и национальные традиции. Памяти Ольги Ильиничны Подобедовой (1912–1999). М., 2005. С. 133.

²⁰⁴⁰ Повесть временных лет... С. 150.

²⁰⁴¹ ПСРЛ. Т. 40: Густынская летопись. СПб., 2003. С. 42.

исследования эпиграфики Софии Киевской, представляющей, в том числе, и своеобразный «эсхатологический календарь» (термин Н. Никитенко, В. Корниенко). Он включает шесть эсхатологических датированных граффити, выполненных на фресках в 1022, 1033, 1036 гг.²⁰⁴². Очевидно, тема «судища Господнего» была актуальна уже в историческом контексте христианизации Руси князем Владимиром.

В ПВЛ не говорится, была ли запона оставлена в Киеве. Однако понятно, что в интересах миссийной стороны, с целью обращения языческих монархов, подобное «пособие» выступало в качестве дара и позже могло использоваться местной Церковью в процессе массовой христианизации. Возможно, благодарный князь именно поэтому греческому Философу «дары многы вьдавъ, отпусти съ честю великою»²⁰⁴³. *Ил. 54.* А вот Густынская летопись сообщает, что миссионер был отправлен к Владимиру царями Василием и Константином «со великими дары», среди которых находилась и златотканая завеса²⁰⁴⁴. Про «дары многы», присланные князю братьями порфирородной принцессы, говорит и Иаков Мних. Закономерно предположить, что среди многочисленных даров был и «инструментарий», уже опробованный в византийской практике и необходимый для массовой катехизации населения. Среди прочего это могли быть и рисованное изображение (синдон) и златотканая запона с сюжетами на тему Второго пришествия.

В христианском изобразительном искусстве сцены Страшного суда впервые появляются в IV в. во фресковой живописи катакомб. Иконография сюжета усложняется с развитием эсхатологии и учения о грехе, и к XI в. складывается грандиозная композиция Страшного суда как эсхатологического видения. В византийских храмах подобные сюжеты размещались в нартексе (катехумене), где находились оглашенные. В восточнославянском монументальном искусстве древнейшее изображение Страшного суда представлено во фресковой росписи нартекса Кирилловской церкви Киева (сер. XII в.).

Мы полагаем, что византийская запона-завеса (картина-синдон) вполне могла демонстрироваться в западном притворе (нартексе) Десятинной церкви в качестве наглядного эсхатологического «пособия» для оглашенных, выполняющая одну из функций мемориала — катехизацию населения.

Судьба святыни, подаренной греческим миссионером князю Владимиру, неясна. Д. Айналов, пытавшийся проследить дальнейшую историю запоны-синдона, выяснил, что в XV–XVIII вв. «Владиминова запона» была известна как икона: так она представлена на одной из миниатюр Радзивилловской летописи *Ил. 55* и так же упоминается В. Татищевым. Исследователь пришел к выводу, что в этом качестве реликвия «закончила свое легендарное существование в Москве»²⁰⁴⁵.

²⁰⁴² Никитенко Н., Корниенко В. Древнейшие граффити... С. 140–158.

²⁰⁴³ Повесть временных лет... С. 152.

²⁰⁴⁴ ПСРЛ. Т. 40... С. 41–42.

²⁰⁴⁵ Айналов Д. В. Два примечания... С. 892–901.

Подводя итог нашей небольшой разведки, можно предположить, что в период христианизации Руси князем Владимиром в Киеве могли находиться две реликвии-запоны. Одна из них первоначально предназначалась для обращения самого князя, другая же (или обе) принимала участие в катехизации киевлян. В период становления Московского государства и экспроприации киевских святынь одна из реликвий, связанных с именем Владимира Крестителя, оказалась в Москве. Дальнейшая ее судьба неизвестна.

К вопросу о реликвиях св. Варвары в Киеве

В ракурсе нашего исследования нельзя не коснуться дискуссионного вопроса о наличии в домонгольском Киеве мощей святой Варвары великомученицы, одной из наиболее известных и почитаемых в христианском мире святых жен.

Согласно агиографическим данным, святая дева была дочерью Диоскора — правителя Илиополя (Гелиополь, ныне Баальбек в Ливане), где за исповедание христианства претерпела мученическую смерть в 306 г. В VI в. ее останки были перенесены в Константинополь. В столице Византии были известны две церкви, посвященные св. Варваре. Храм, расположенный недалеко от св. Софии, дал название целому кварталу и городским воротам, возле которых находился. Он был построен императором Львом VI в IX в.²⁰⁴⁶. По свидетельству Анны Комнины, храм св. Варвары служил убежищем для лиц, осужденных за преступления²⁰⁴⁷.

С давних пор установилось верование в святую как хранительницу от внезапной смерти без причащения, что, видимо, восходит к предсмертному молитвенному обращению самой мученицы к Христу, где она просит, чтобы всякий, почитающий ее, не умер без причащения²⁰⁴⁸. В иконописи великомученица часто изображается с чашей для причастия в руках.

О происхождении киевских реликвий св. Варвары сообщают два различных древних предания. Одно из них связывает появление мощей в Киеве с эпохой крестителя Руси Владимира Святославича, другое — с княжением его правнука Святослава Изяславича (киевский князь 1093—1113).

Наиболее ранние известия о мощах св. Варвары, хранившихся на протяжении столетий в киевском Свято-Михайловском Златоверхом монастыре (ныне почитаются в киевском Владимирском соборе), относятся к самому концу XVI в. и в них отсутствует информация о том, когда, кем и в связи с чем святыня была доставлена в Киев. Эрих Ляссота, посол немецкого императора Рудольфа к запорожским козакам, прибывший в Киев в 1594 г. и посетив-

²⁰⁴⁶ Леонид, архимандрит. Обзорение... С. 42; Путешествие новгородского архиепископа... Прим. 210.

²⁰⁴⁷ Васильев П. П. Варвара.... С. 329.

²⁰⁴⁸ Житіє і страждання святої великомучениці Варвари // Дмитро Туптало. Житія святих (Четві Мінеї) / перекл. Д. Сироїд. Львів, 2007. Т. 4. Грудень. С. 66.

ший Михайловскую церковь, писал: *«Лежит в деревянном гробу тело св. девы Варвары, дочери одного короля, молодой невзрослой девушки, лет около 12, как можно заключить по длине ее. Оно еще нетленно и покрыто тонким полотняным покрывалом до ног, которые не прикрыты. Я к ним прикоснулся и нашел их твердыми и нетленными. На голове у нее деревянная вызолоченная корона»*²⁰⁴⁹. Прославление этой киевской святыни как мощей св. Варвары великомученицы связано с деятельностью михайловского игумена Иова Борецкого (киевский митрополит — 1620—1631). Он поместил в Анфилогионе, изданном Киево-Печерской типографией в 1619 г., краткий пролог св. Варваре и обустроил в Михайловском Златоверхом соборе придел в ее честь. В духовном завещании митрополита сказано, что он заказал новый иконостас для алтаря св. Варвары²⁰⁵⁰. В 1640 г. реликвии св. Варвары в Михайловском монастыре видел французский инженер Г. Боплан²⁰⁵¹.

Версия о принесении мощей великомученицы из Греции в дар великому киевскому князю Святополку Изяславичу (1093—1113) появляется в 1669 г. в труде игумена Михайловского монастыря Феодосия Софоновича «Повесть о преславных чудесах святой великомученицы Варвары». Автор, ссылаясь на древнее предание, указывает, что святыня была в 1108 г. положена князем в возведенную им Михайловскую церковь²⁰⁵². Св. Дмитрий Ростовский в мнестной житии св. Варвары дополняет легенду сведениями о том, что мощи были привезены дочерью византийского императора Алексея Комнина Варварой, женой Святополка Изяславича. Как повествует предание, в связи с угрозой завоевания Киева Батыем, они были спрятаны в тайнике под Михайловской церковью и вновь обреты «по многому времени» после «брани». Однако эта версия у историков вызвала серьезные сомнения²⁰⁵³, поскольку указанный император дочери по имени Варвара не имел. О ней не упоминает и Анна Комнина в семейной хронике «Алексиада», не упоминается ее имя и в других документах²⁰⁵⁴. Очевидно, появление мощей святой в Киеве не связано с именем князя Святополка.

Древнее предание, записанное и опубликованное архидиаконом антиохийской Церкви Павлом Алеппским, присутствовавшим 9 июля 1655 г. в Михайловском соборе на литургии в память перенесения мощей Варвары Баальбекской (Илиопольской) из Константинополя в Киев, гласит: *«Император Василий Македонянской династии прислал их (мощи св. Варвары. — Н. В.) вместе со своей сестрой князю Киева и русских. Когда мы прежде поклонялись*

²⁰⁴⁹ Сборник материалов для исторической топографии Киева и его окрестностей. Отдел 2: Известия очевидцев. Киев, 1874. С. 18.

²⁰⁵⁰ Закревский Н. Описание Киева... С. 42.

²⁰⁵¹ Сборник материалов для исторической... С. 45.

²⁰⁵² Софонович Феодосій. Повесть про преславні чудеса святої великомучениці Варвари // ЛіС. 1995. № 3—4. С. 44.

²⁰⁵³ Закревский Н. Описание Киева... С. 542—543; Голубинский Е. Е. История русской церкви... 1904... С. 418.

²⁰⁵⁴ История Византии... Табл. 6; Янин В. Л. Актовые печати... С. 84.

мощам этой святой, то полагали, что она из новых московских святых, а теперь, познакоившись с ее историей, достоверно узнали, что это св. мученица Варвара из Баальбека, и мы снова приняли благословение от ее мощей. Это тело молодой девушки с маленькими ручками и ножками. Недавно сделали для нее прекрасную раку из черного дерева, обложенную серебром. По просьбе нашего владыки патриарха архимандрит дал ему частицу от ее ребра, которую мы увезли с собой»²⁰⁵⁵. Вместе с тем известно, что Василий II передал часть мощей великомученицы венецианскому дожу Пьетро II Орсеоло в связи с бракосочетанием его сына и родственницы императора Марии Аргиропул²⁰⁵⁶. Известно также, что и константинопольский храм св. Варвары, находившийся вблизи ворот ее имени, в 991 г. был «уступлен» венецианцам²⁰⁵⁷. Мощи святой хранились в Венеции, где в 1439 г. их видел представитель русского посольства, присутствовавший на Флорентийском соборе: «В монастыре святые Варвары, мощи ее в теле лежать, труп без главы»²⁰⁵⁸.

Однако Аноним Меркати (вторая половина XI в.) свидетельствует, что ее мощи находились в мужском патрональном монастыре Константинополя²⁰⁵⁹. Это подтверждает и Антоний Новгородский: «Святая мученицы Варвары мощи ея во церкви ея». Поскольку св. Варваре во время мучений отрезали сосцы, он добавляет: «и отъ сосцу шла кровь и млеко на землю, и учинилъ Богъ каменень сосецъ»²⁰⁶⁰. А в середине XIV в. Стефан Новгородец пишет уже только о главе св. Варвары: «Идохом къ святей Варваре, и глава ея ту»²⁰⁶¹.

Таким образом, есть основания сомневаться в том, что мощи, описанные Эрихом Ляссотой и Павлом Алеппским и принадлежащие девушке-подростку, являются реликвиями святой Варвары. Более того, повествование о мощах святой Варвары, являясь «повестью местного значения», было исключено из последнего издания Четых Миней на славянском языке, выпущенного на основе первого киевского издания 1689–1705 гг., ввиду его очевидного «послениконовского» происхождения²⁰⁶². Высказано предположение, что они появились здесь не ранее конца XVI в., незадолго до первых сообщений о них и активизации ее культа²⁰⁶³. Видимо, прав был Н. Закревский, считавший, что древние сведения о киевских реликвиях св. Варвары были утеряны в связи с драматической историей города²⁰⁶⁴.

²⁰⁵⁵ Сборник материалов для исторической... С. 177.

²⁰⁵⁶ ПЭ. М. 2003. Т. 6. С. 558–563.

²⁰⁵⁷ Кондаков Н. П. Византийские церкви... С. 68; Ласкин Г. Георгий Кодин. О древностях Константинополя. Киев, 1905. С. 50.

²⁰⁵⁸ Хождение на Флорентийский собор Неизвестного Суздальца // Книга хождений. Записки русских путешественников XI–XV вв. М., 1984. С. 148.

²⁰⁵⁹ Описание святынь... С. 452.

²⁰⁶⁰ Путешествие новгородского архиепископа.... Стб. 148–149.

²⁰⁶¹ Хождение Стефана Новгородца... С. 40.

²⁰⁶² Федотова М. А. Житие святой Варвары в Древней Руси // ТОДРЛ. 2003. Т. 53. С. 86.

²⁰⁶³ Кабанец Е. К вопросу о формировании локальных христианских культов на Украине // Культовые памятники в мировой культуре. Севастополь, 2004. С. 179.

²⁰⁶⁴ Закревский Н. Описание... С. 544.

Все же мы солидарны с мнением ученых о наличии в древнем Киеве части мощей св. Варвары²⁰⁶⁵. Логично полагать, что византийский император Василий II благословил свою родную сестру реликвиями (частью мощей) святой Варвары, также происходившей из царского рода. Неслучайно святая Варвара представлена в корпусе святых жен, изображенных в северо-западной части первого этажа Софии Киевской. **Ил. 52.** Фигура великомученицы расположена на южной стороне третьего от алтаря северного крестчатого столба и обращена в центральный неф. Атрибуция стала возможной благодаря новейшим исследованиям, в ходе которых на фреске обнаружены три граффити, содержащие имя этой святой: № 1551 (вторая четв. XI — кон. XII в.), № 1542 (вторая пол. XII в.), № 1552 (кон. XII — нач. XIII в.)²⁰⁶⁶. Композиция фрески двухчастная. В верхней части — величественный образ св. Варвары в скромном мафории мученицы. На правом плече — небольшой круглый жемчужный диск, что подчеркивает знатное происхождение и церковную значимость святой. Такие диски в Византии были элементами императорского одеяния, а также вручались самим императором патриции во время особого церемониала. В нижней части фрески — большой драгоценный четырехконечный крест, что свидетельствует о наличии под его изображением частицы мощей²⁰⁶⁷.

Источники подтверждают факт популярности культа св. Варвары в домонгольском Киеве. В XI в. киевские книжники уже были хорошо знакомы с агиографической литературой, посвященной великомученице. Краткая память святой (Страсть святых мученицы Варвары) вошла в древнейшие списки Пролога²⁰⁶⁸. Св. Варвара упоминается в Остромировом Евангелии²⁰⁶⁹ и в Сказании о Борисе и Глебе²⁰⁷⁰.

Уже в XI в. в Киеве существовали чтимые иконы св. Варвары. В этой связи показателен медальон из билонного²⁰⁷¹ сплава, найденный недалеко от г. Остра (Черниговская обл.), датируемый кон. XI — нач. XII в. На лицевой стороне — погрудное изображение св. Варвары с крестом в правой руке и поднятой левой ладонью. На обратной стороне — «процветший» крест. **Ил. 53.** «Очелье» святой характерно именно для киевского типа женского головного убора второй половины XI в. По мнению исследователей, медальон *«представляет собой высокохудожественное произведение искусства начала XII в., отлитое киевскими ювелирами, и входит в группу памятников, связанных*

²⁰⁶⁵ Никитенко Н. Н., Корниенко В. В. Новые эпиграфические исследования и вопросы персонализации образов святых жен в северо-западной части Софии Киевской // Кондаковские чтения III. Человек и эпоха: Античность — Византия — Древняя Русь. Белгород, 2010. С. 345–355.

²⁰⁶⁶ Никитенко Н. Н., Корниенко В. В. Новые эпиграфические... С. 345–355; Корниенко В. В. Корпус графіті... Ч. III... С. 354–355.

²⁰⁶⁷ Никитенко Н. Н., Корниенко В. В. Новые эпиграфические... С. 347–348.

²⁰⁶⁸ Федотова М. А. Житие... С. 77–78.

²⁰⁶⁹ Остромирово евангелие... Л. 243.

²⁰⁷⁰ Сказание и страдание и похвала мученикам святым Борису и Глебу // Святые князья-мученики Борис и Глеб / исследование и подготовка текстов Н. И. Милютенко. СПб., 2006. С. 292.

²⁰⁷¹ Билон — сплав из серебра и меди с преобладанием меди.

с распространением культа св. Варвары великомученицы. Медальон мог принадлежать достаточно знатной особе, носившей, вероятно, имя Варвара»²⁰⁷².

О высочайшем статусе великомученицы в киеворусском пантеоне святых свидетельствует тот факт, что в середине XII в. киево-печерский инок Герасим, впоследствии св. Герасим Вологодский, отправившийся с миссионерскими целями в далекий северный край, перенес из Киева образ св. Варвары в числе других особо чтимых икон²⁰⁷³. Изображение св. Варвары встречаем на медальоне-подвеске, украшавшем великокняжеские бармы XII в., из Рязани, находившейся в ареале влияния киево-черниговской культуры, а также на артефактах, имеющих новгородское происхождение. Можно предположить, что часть мощей св. Варвары была представлена в каком-либо известном, возможно аристократическом, монастыре Киева уже в начальный период христианизации страны, что способствовало активному формированию местного культа великомученицы. Учитывая постоянное и обильное поступление святынь в Киев в эпоху крестителей Руси, это кажется вполне вероятным.

ДВЕ ЕЛЕНЫ В ИСТОРИИ РУСИ

Киевский культ княгини Ольги и ее реликвий

*Духовно возвеселитесь,
Русские земли,
память чествуя
Ольги богомудрой.
Ибо молится
вечно Христу
с чудотворцами
и мучениками,
помощницу имея
святую Богородицу,
об избавлении
от бед и печалей
с верою воспевающим
и поклоняющимся гробнице
нетленного ее тела²⁰⁷⁴.*

О крещении в Константинополе княгини Ольги (?–969), супруги киевского князя Игоря, матери Святослава Игоревича и бабы Владимира Святославича, сообщают различные источники: отечественные (ПВЛ, Память

²⁰⁷² Зоценко В. Н. Медальон кийського виробництва початку XII ст. // Археологія Києва. Дослідження і матеріали. Київ, 1979. С. 107.

²⁰⁷³ Васильев П. П. Варвара... С. 329.

²⁰⁷⁴ Стихира княгине Ольге // Серегина Н. С. Песнопения русским святым. СПб., 1994. С. 289.

и похвала Иакова Мниха, проложные жития св. Ольги и др.) и иностранные (Хроника Продолжателя Рeginона Прюмского (X в.), Хроника Иоанна Скилицы)²⁰⁷⁵. Как архонтиса русов, она была крещена императорской четой и получила, в соответствии с византийскими придворно-церемониальными нормами, титул «дочери» императора и имя «Елена», поскольку его носила крестная восприемница княгини, супруга императора Константина VII Багрянородного. Небесной покровительницей киевской княгини стала святая равноапостольная Елена, о чем сообщается в летописи: «*было наречено имя Елена, как и древней царице — матери Константина Великого*»²⁰⁷⁶.

Княгиня Ольга, принимая во внимание время ее жизни, открывает пантеон собственных киевских святых: «*Си бысть предътекущая хрестьяньской земли*»²⁰⁷⁷. В Степенной книге ее житие помещено в самом начале повествования перед всеми степенями: «*Ея же торжественное слово в начале прежде оглавления книги сея предложено суть*»²⁰⁷⁸.

Летописная статья 969 г. сообщает о смерти княгини и ее погребении в неизвестном «выбранном» месте²⁰⁷⁹. В кратком проложном житии Ольги, датируемом, в свете современных исследований, третьей четвертью XII в.²⁰⁸⁰ и помещенном в Прологе под точно указанной датой памяти княгини — 11 июля, также отсутствует указание места ее погребения. По некоторым предположениям, первоначальным местом захоронения княгини была Аскольдова могила²⁰⁸¹. Возможно, эта версия объясняется тем, что Ольге адресуется возведенная здесь церковь св. Николая. По нашему мнению, это предположение неверно, поскольку Аскольдова могила находилась далеко за пределами Верхнего города. Скорее всего, княгиня была погребена на территории своей княжеской резиденции.

Не вызывает сомнений, что почитание Ольги как местночтимой святой восходит к начальному периоду христианизации Руси князем Владимиром.

²⁰⁷⁵ Несмотря на сведения источников, более ста лет продолжается дискуссия относительно места и даты крещения княгини. Библиографию вопроса, версии и аргументацию см., напр.: Сахаров А. Н. Дипломатия княгини Ольги // Вопросы истории. 1979. № 10. С. 25–51; Ари-ньон Ж.-П. Международные отношения Киевской Руси в середине X в. и крещение княгини Ольги // ВВ. 1980. Т. 50. С. 66–83; Obolensky D. Olga's Conversion: the Evidence Reconsidered // HUS. 1988/1989. Vol. 12/13. P. 145–158; Лутаврин Г. Византия, Болгария... С. 204–213; Мюллер Л. Рассказ «Повести временных лет» 955 г. о крещении Ольги // Мюллер Л. Понять Россию: историко-культурные исследования. М., 2000. С. 43–54; Назаренко А. В. Древняя Русь... С. 281–310; Войтович Л. Князя доба... С. 217–218. Прим. 660; Гордієнко Д. Княгиня Ольга: дискусія навколо хрещення // Софія Київська: Візантія. Русь. Україна: збірка статей на пошану д. іст. наук, проф. Н. М. Нікітенко. Київ, 2011. С. 30–47; Карпов А. Ю. Исследования... С. 302–313.

²⁰⁷⁶ Повесть временных лет... С. 111.

²⁰⁷⁷ Повесть временных лет... С. 116.

²⁰⁷⁸ ПСРЛ. Т. 21... С. 5.

²⁰⁷⁹ Повесть временных лет... С. 116.

²⁰⁸⁰ Кюсс Б. М. Житие княгини Ольги // Письменные памятники истории Древней Руси. СПб., 2003. С. 213; Лосева О. В. Жития русских святых в составе древнерусских прологов XII — первой трети XV веков. М., 2009. С. 147.

²⁰⁸¹ Описание Десятинной церкви... С. 5; Шероцкий К. В. Киев... С. 96.

Им было инициировано перенесение останков княгини в Десятинную церковь, традиционно считавшееся первым «adventus» в киевской Церкви²⁰⁸². На самом деле, первые церемонии «adventus» относятся к перенесению мощей священномученика Климента Римского и его ученика Фива из Херсонеса в Киев, а затем из неизвестного нам временного места их почитания в Десятинный мемориал.

Перенесение реликвий княгини Ольги стало первой церемонией перенесения мощей собственных киевских святых. Об этом событии (без указания года) сообщается в проложном житии Ольги²⁰⁸³. Предполагается, что именно о нем свидетельствует летописная запись 1007 г.: «*Принесени святии въ святую Богородицю*»²⁰⁸⁴. Церемонию подробно описывает Степенная книга. Как отмечено в исторической литературе, ряд статей, включенных в этот поздний памятник, в том числе и рассказ о реликвиях княгини, носят древний характер²⁰⁸⁵. Судя по описанию, киевская процедура вполне соответствовала византийскому ритуалу литии, включавшему использование благовоний, процессионных крестов и свечей: «*Владимир с первосвятителем Леонтием со священным собором и ликом иноческим и множеством народа и все вкупе с иконами и крестами и свечами и с фимиамом торжественно шествие творили с усердием до места, где было погребено тело Ольги и прийдя, повелел копать землю и обрета тело святое блаженной Ольги и ничто образ не изменился и неповреждено и цело и в одежде. Владимир с архиереем и прочими целовал святые моши <...> и облаговониша с ароматы <...> переложена была в новую раку и понесли в соборную церковь, возглаголюще псаломское песнословие, и прочие подобающие священнослужению великолепно исполнялись. На уготованном месте была поставлена рака с нетленными мощами святой Ольги от нее же многие чудеса исцеления*»²⁰⁸⁶.

Можно согласиться с мнением, что обретение и перенесение нетленных мощей княгини Ольги открывает «историю русской святости»²⁰⁸⁷. Е. Голубинский отмечал, что подобное открытие мощей могло предшествовать формальному причислению к лику святых, т. е. акция была проведена с расчетом на будущую канонизацию²⁰⁸⁸. Практически во всех исследованиях, посвященных первым киевским святым, в качестве главного дискуссионного вопроса выступает проблема их канонизации. Полагаем, что, как и в случае с князем Владимиром, официального акта причисления княгини к лику святых не было.

В связи с открытием и перенесением мощей, а также явлением чуда их нетления, должен был появиться и первый текст, посвященный Ольге, и уста-

²⁰⁸² См., напр., Голубинский Е. Е. История канонизации... С. 56.

²⁰⁸³ Лосева О. В. Жития... С. 423.

²⁰⁸⁴ Макарий (Булгаков), архиепископ Харьковский... Т. 1. С. 86–87; Васильев В. История канонизации... С. 74; Насонов А. Н. История... С. 22; Тихомиров М. Н. Русское летописание... С. 63–64.

²⁰⁸⁵ См., напр.: Лихачев Д. С. Русские летописи... С. 58–75.

²⁰⁸⁶ ПСРЛ. Т. 21... С. 28.

²⁰⁸⁷ Карпов А. Ю. Исследования... С. 316–317.

²⁰⁸⁸ Голубинский Е. Е. История канонизации... С. 56. Прим. 1.

новлено празднование памяти благоверной княгини²⁰⁸⁹. Очевидно, в киевской письменности существовала повесть о крещении и кончине Ольги, ставшая основой всех текстов о ней, в первую очередь проложного жития, составленного при Десятинной церкви²⁰⁹⁰. По другой версии, проложное житие появилось после утраты древнего памятника и составлено на основе летописной повести²⁰⁹¹.

Не подлежит сомнению историческая заслуга киевской княгини Ольги — она стала первой христианкой в правящей на Руси династии Рюриковичей. После христианизации страны Владимиром, по верному замечанию Л. Мюллера, «*ею начали интересоваться как предтечей*»²⁰⁹². Поэтому совершенно адекватна литургическая титулатура княгини в древнерусской агиографии: «*предтече роуськое к Богу*»²⁰⁹³. В таком же ключе она прославляется в завершение летописного похвального слова: «*Радуйся, русское познание къ Богу, начатокъ примерению быхом*»²⁰⁹⁴. Ближе к подобному прославлению княгини ее именование в проложных житиях XIII — нач. XIV в. южнославянского происхождения: «*преставление св. царице рушьские Ольги, праматерь всех царей Рушьских*»²⁰⁹⁵. Эта титулатура исходит из собственно сербской, а не русской церковной практики. И если русские месяцесловы усваивают сербскую формулу, то это процесс обратный, которому предшествовало проникновение имени Ольги в сербские церковные святцы²⁰⁹⁶.

Иаков Мних в Похвале князю Владимиру (памятник традиционно датируют XI в.) называет Ольгу «святою Оленою»²⁰⁹⁷ и «блаженной». «Блаженной» княгиня названа также в летописном панегирике и в упомянутом выше проложном житии. Как мы уже отмечали, Н. Серебрянский, сравнивая различные редакции жития Ольги, пришел к выводу, что в древнерусской агиографии не было точной терминологии, и слова «блаженный» и «святой» употреблялись в тождественном значении²⁰⁹⁸.

О раннем почитании княгини в статусе святой свидетельствует киевский медный крест-энколпион XII — нач. XIII в. **Ил. 62**. На лицевой стороне кре-

²⁰⁸⁹ Макарий (Булгаков), архиепископ Харьковский... Т. 1. С. 85–88.

²⁰⁹⁰ Шахматов А. А. Разыскания... С. 111–118, 468–469.

²⁰⁹¹ Серебрянский Н. Древнерусские... Обзор редакций... С. 24.

²⁰⁹² Мюллер Л. Рассказ... С. 54.

Полагаем, что в этом контексте можно говорить о своеобразной триаде-«предтече» киевского христианства, состоящей из собственных святых: князя Аскольда-Николая («*первый русский мученик*» [Татищев В. Н. История... Т. 2. С. 208. Прим. 63]), варягов-мучеников («*первыи ходатаи нашему спасению*» [Шахматов А. А. Как назывался... С. 261–263]) и княгини Ольги («*предтече роуськое к Богу*») — первой христианки в правящей династии.

²⁰⁹³ Серебрянский Н. Древнерусские княжеские жития (Обзор редакций и тексты). Тексты // ЧОИДР. М., 1915. Кн. 3. С. 7.

²⁰⁹⁴ Повесть временных лет... С. 116.

²⁰⁹⁵ Серебрянский Н. Древнерусские... Тексты... С. 6.

²⁰⁹⁶ Серебрянский Н. Древнерусские... Тексты... С. 22–23; Хорошев А. С. Политическая история... С. 47–48.

²⁰⁹⁷ Память и похвала Иакова Мниха... С. 69. В данном случае речь идет о ранней части текста, которая посвящена прославлению самого Владимира.

²⁰⁹⁸ Серебрянский Н. Древнерусские... Обзор редакций... С. 58. Прим.

ста изображено Распятие с предстоящими Богородицей и Предтечей, а на обратной — храм со стоящими в нем двумя святыми и надписями над ними: Олга, Нкол²⁰⁹⁹. Княгиня в трехчетвертном повороте обращена к святителю в позе адорации. Н. Петров справедливо полагал, что изображенный на энколпионе храм — церковь Пресвятой Богородицы Десятинной²¹⁰⁰. Иконографическая композиция, представляющая княгиню рядом со св. Николаем, указывает, что гробница Ольги находилась в приделе, посвященном святителю.

Летописец, сравнивающий деяния Владимира и Константина, не сопоставляет Ольгу с Еленой, замечая лишь, что это имя княгиня получила при крещении. Также и в раннем проложном житии имя Елена упоминается только как крестильное имя Ольги. У Иакова Мниха Похвала княгине входит в состав Похвалы Владимиру и почитание Ольги напрямую связывается с его культом. Вместе с тем, указывая, что в своей жизни княгиня следовала святой Елене, и многократно уподобляя Владимира Константину Великому, автор называет Ольгу только «святой Оленою». В Синайском палимпсесте (среднеболгарский список XIII в. с русского протографа, а, значит, датировку следует отнести к гораздо более раннему времени) имя Елена также упоминается только в качестве крестильного имени княгини²¹⁰¹. Таким образом, для старокиевских литературных памятников именование Ольги «новой Еленой» не характерно. А вот в южнославянских проложных житиях XIII — нач. XIV в. и в Службе св. Владимиру (XIV в.)²¹⁰² Ольга прославляется как «новая Елена». Вместе с тем, в редакциях северорусских списков Пролога XIV—XVI вв.²¹⁰³ и в житии по списку XVI в., опубликованном митрополитом Макарием²¹⁰⁴, Ольга не сравнивается с Еленой и не называется «новой Еленой». Подчеркнем, что во всех этих произведениях Ольга ни разу не названа «равноапостольной».

В Службе Ольге²¹⁰⁵, княгиня именуется «богомудрой», «преславной», «блаженной», «матерью князей русских». Однако автор ни разу не сравнивает княгиню с византийской императрицей и даже не называет крестильным именем, что вызывает недоумение исследователей²¹⁰⁶. Действительно это кажется странным, если согласиться с принятой датировкой произведения второй половиной XII в.²¹⁰⁷ и атрибуцией его Кириллу, епископу туrowsкому²¹⁰⁸, поскольку в других памятниках этого времени указывается

²⁰⁹⁹ Собрание Б. И. и В. Н. Ханенко... Вып. 1. Табл. 4. № 48—49.

²¹⁰⁰ Петров Н. И. Историко-топографические... С. 258.

²¹⁰¹ Пичхадзе А. А., Ромодановская В. А., Ромодановская Е. К. Жития... С. 288—308.

²¹⁰² Служба св. Владимиру... С. 486.

²¹⁰³ Серебрянский Н. Древнерусские... Тексты... С. 7—12.

²¹⁰⁴ Житие св. великой княгини Ольги // Макарий (Булгаков), архиепископ Харьковский [митроп. Московский]. История русской церкви. СПб., 1868. Т. 1. С. 276—277.

²¹⁰⁵ Кирилла мниха канон... С. 88—94.

²¹⁰⁶ Джиджора Е. Исследования... С. 125.

²¹⁰⁷ Никольский Н. К. Материалы для истории... С. 88; Подскальски Г. Христианство... С. 380; Милютенко Н. И. Святой... С. 404.

²¹⁰⁸ Никольский Н. К. Материалы для истории... С. 88; Милютенко Н. И. Святой... С. 404.

крестильное имя княгини и она прославляется как святая Елена. В Службе Ольга предстает мудрой и благочестивой правительницей, начавшей вывод русичей из духовного рабства. Символизация образа княгини осуществляется с помощью ветхозаветных персонажей: Деворы-пророчицы, укрепляющей духом Варака-Владимира; реки Фисон, омывающей своими водами драгоценный камень самфир, т. е. Владимира²¹⁰⁹, что указывает на осмысление автором образа Ольги как предшественницы крестителя Руси, «матере князей русских».

Значит, можно предположить, что Служба (стихира и канон) была написана значительно ранее, когда Ольга почиталась только как предтеча русского христианства. Известная исследовательница гимнографии Н. Серегина относит Службу к самому раннему этапу развития древнерусской гимнографии²¹¹⁰. Такая датировка снимает атрибуцию произведения Кириллу, епископу туровскому. Видимо, Служба — очень ранний текст, возникший на заре христианизации Руси, и писал его, несомненно, высокообразованный грек из окружения Владимира и Анны, о чем свидетельствуют язык песнопений и многочисленные сложные ветхозаветные символы.

Интересен тот факт, что во всех упомянутых выше текстах, посвященных Ольге, за исключением летописи, в качестве главных подвигов святой артикулируются ее крещение и искоренение язычества: уничтожение требищ, сокрушение идолов. Насколько достоверно это утверждение?

Н. Серебрянский относил подобные сведения проложного жития к числу «дополнительных сообщений» и отмечал, что *«по содержанию своему и по источникам, откуда эти сообщения могли быть заимствованы, они не имеют ни биографической, ни историко-литературной ценности»*²¹¹¹. В современной историографии также отмечена сомнительность свидетельств источников и их традиционной интерпретации о деятельности Ольги, направленной на крещение страны и искоренение язычества²¹¹². Принятие Ольгой христианства *«не выходило за рамки частного события»*. Прежде всего потому, что юридически княгиня не была правительницей Руси. Ольга лишь формально выполняла регентские функции²¹¹³. Фактически власть принадлежала ее сыну Святославу. Несмотря на крещение архонтисы, страна оставалась языческой. Более того, княгиня не смогла обратить в христианство даже Святослава, который категорически отказался от крещения, сославшись на то,

²¹⁰⁹ Джиджора Е. Исследования... С. 107–109, 124–126.

²¹¹⁰ Серегина Н. С. Песнопения... С. 62–63.

²¹¹¹ Серебрянский Н. Древнерусские... Обзор редакций... С. 30.

²¹¹² Нікітенко Н. М. Забута особистість руської історії // Україна: людина, суспільство, природа: третя щорічна конференція НАУКМА: тези доповідей. Київ, 1997; Никитенко Н. Н. Русь и Византия... С. 244–245; Никитенко Н. Софии Киевской... С. 21; Мюллер Л. Рассказ... С. 52–54; Петрухин В. Я. Христианство на Руси... С. 63–64; Толочко П. П. Крещение Ярополка Святославича: историческая реальность или ученая фикция? // ВВ. 2004. Т. 63. С. 65; Милютенко Н. И. Святой... С. 500. Прим. II; Нікітенко Мар'яна. Святі гори... С. 134–137.

²¹¹³ Толочко П. П. Крещение Ярополка... С. 65.

что «дружина моя сему смеяти начнут»²¹¹⁴. *Ил. 61*. Княжеские дружинники и бóльшая часть дворцовой знати оставались язычниками. Как отмечено в историографии, Святослав и его окружение лишили Ольгу власти и отвергли ее «политический курс»²¹¹⁵. В этой ситуации княгиня вряд ли собиралась «крестить Русь». На государственном уровне это не позволила бы сделать дружина Святослава. Ведь не случайно княгиня в Константинополе жаловалась патриарху, что опасается «зла» от язычников: «*Людьє мои погани и сынъ мой, дабы мя Богъ съблюлъ от всякого зла*»²¹¹⁶. По сообщению «Продолжения Хроники Регинона», в 959 г. княгиня обратилась к немецкому королю и будущему императору Оттону I с просьбой прислать епископа для христианизации страны. Направленный к ней в 961 г. епископ Адальберт был вынужден в 962 г. покинуть Киев²¹¹⁷, очевидно встретив серьезный отпор княжеско-дружинной языческой элиты. Да и сам Владимир, воспитанный христианкой бабушкой, принял крещение не в юном возрасте, а через два десятка лет после смерти княгини.

Так что говорить об искоренении Ольгой язычества «по всей земле» просто не приходится. Капища могли уничтожаться только в княжеских владениях Ольги, находившихся в разных землях. Возможно, личная инициатива княгини получила такой резонанс в языческой среде, что нашла гиперболизированное отражение в литературе. Но возможна и более поздняя интерполяция этой версии в источники с целью приумножения значимости деяний Ольги.

В списке Слова Илариона²¹¹⁸ второй половины XV в. (С — 591)²¹¹⁹ почитание Ольги коррелируется с почитанием Владимира по аналогии с византийским императорским культом святых равноапостольных Константина и Елены: «*Ты же съ бабою твоею Ольгою принесѣша крестъ от новааго Иерусалима, Константина града, и сего по всеи земли своеи поставивша, утвердиша веру*»²¹²⁰. Однако в «архаической ветви» другой редакции списков XV–XVI вв. (Мк — 207) речь идет только о Владимире, имя Ольги не упоминается вообще²¹²¹. Мы разделяем высказанное в науке мнение, что имя княгини было введено в текст значительно позже²¹²². Ведь культ Ольги, умершей за двадцать лет до крещения Руси, не мог быть парным и равноценным культу Владимира. Именно поэтому Иларион, обращаясь к князю Владимиру, прославляя

²¹¹⁴ Повесть временных лет... С. 112.

²¹¹⁵ Литаврин Г. Византия, Болгария... С. 213.

²¹¹⁶ Повесть временных лет... С. 110.

²¹¹⁷ Сахаров А. Н. Дипломатия Древней Руси... С. 261. Источники и историографию вопроса см. там же: С. 260–262. 293–298.

²¹¹⁸ Произведение дошло до нас в списках XV–XVI вв. [Молдован А. М. Слово о законе и благодати. Киев, 1984. С. 3].

²¹¹⁹ Молдован А. М. Слово... С. 78–108.

²¹²⁰ Слово о законе и благодати... С. 48.

²¹²¹ Молдован А. М. Слово... С. 20, 155.

²¹²² Никитенко Н. Н. Русь и Византия... С. 245; Никитенко Н. Н. Образы княжеской четы... С. 279; Никитенко Н., Корниенко В. Собор святых... С. 258.

его как крестителя Руси и призывая встать из гроба, не обращается при этом к Ольге. Митрополиту была известна миссия княгини как «предтечи», но не как равноапостольной крестительницы страны.

С. Высоцкий, изучая росписи северной и южной башен Софийского собора, пришел к выводу, что они посвящены приему княгини Ольги в Константинополе²¹²³. Однако эта концепция не согласуется с содержанием фресок, где достаточно четко указаны место, время и персонажи иллюстрированных событий. Новейшие исследования Н. Никитенко показывают, что на фресках башен изображено иное судьбоносное событие отечественной истории — заключение в Константинополе династического союза (помолвки) Владимира и Анны. А образ княгини Ольги в светских росписях собора (княжеский портрет и фрески башен) отсутствует²¹²⁴.

Прославление княгини тесно связано с почитанием ее реликвий. Указания на нетленность ее останков и паломничество к ним имеются в древнем Прологе, в Похвале Ольге Иакова Мниха и в житии²¹²⁵. Из проложного варианта жития известно, что тело княгини было положено Владимиром в деревянную раку²¹²⁶. Прочитируем это сообщение по Прологу XVI в.: «Внук ея Володимир крести всю землю и създа церковь в имя святая Богородица, и взем от земля тело бабы своя нетленно, и вложи е в раку древяну, и постави ю в церкви святая Богородица»²¹²⁷, а в Похвале св. Ольге у Иакова Мниха²¹²⁸ сказано, что в Десятиной церкви святыня покоилась в каменной, т. е. шиферной²¹²⁹, гробнице: «Въ гробе, иде же лежитъ блаженое и честное тело блаженныя княгине Ольги, гробъ камень малъ въ церкви святая Богородица, ту церковь созда блаженны Володимиръ»²¹³⁰.

Удивляет сообщение о том, что гроб княгинин был «мал». Мог ли Владимир похоронить княгиню Ольгу в некоей малой гробнице? Видимо, при переписывании текста произошла ошибка. Н. Серебрянский предлагал

²¹²³ Высоцкий С. А. Живопись башен Софийского собора в Киеве // Новое в археологии Киева. Киев, 1981. С. 234–263; Высоцкий С. А. Светские фрески Софийского собора в Киеве. Киев, 1999. С. 113–124.

²¹²⁴ Критический комментарий и новую атрибуцию светских фресок собора см.: Никитенко Н. Н. Русь и Византия... С. 82–87, 92–99 и далее; Никитенко Н. М. Собор Святої Софії у Києві. Київ, 2000; Никитенко Н. Свята Софія Київська... С. 86 и далее; Никитенко Н. Н. Собор Святой Софии в Киеве: история, архитектура, живопись, некрополь. М., 2008. С. 133–153, 212–223; Никитенко Н. Святая София... С. 250–307; Никитенко Н. София Киевская и ее создатели: тайны истории. Каменец-Подольский, 2014.

²¹²⁵ Шахматов А. А. Разыскания... С. 116–117.

²¹²⁶ Лосева О. В. Жития... С. 423.

²¹²⁷ Пичхадзе А. А., Ромодановская В. А., Ромодановская Е. К. Жития... С. 302.

²¹²⁸ Важно отметить, что, по мнению ряда исследователей, Похвала св. Ольге вставлена в произведение Иакова Мниха в XIII в., когда мощи были утеряны [Никольский Н. К. Материалы для повременного списка... С. 232–233; Бугославский С. А. К литературной истории... С. 138–141, 147].

²¹²⁹ Согласно археологическим данным, каменные саркофаги собирались из плит красного шифера (пиррофилитовый сланец), имеющего местное овручское происхождение.

²¹³⁰ Память и похвала Иакова Мниха... С. 69.

читать выражение «*гробъ камень малъ*» как «*гробъ мороморянь*», то есть мраморный²¹³¹. Сведения о том, когда и кем деревянный гроб был заменен на каменный (мраморный?), отсутствуют²¹³². Возможно, это произошло сразу при положении мощей в Десятинный мемориал. Такие примеры известны в истории Византии и Руси. По сообщению летописи под 1078 г. тело киевского князя Изяслава Ярославича, при погребении в Десятинной церкви, положили «в раку камяну и мраморяну»²¹³³. Не исключено, что мощи княгини были помещены в мраморный (?) саркофаг при праздновании годовщины ее памяти. Предположение, что останки Ольги были переложены в другую гробницу во время еще одного перенесения ее мощей²¹³⁴, не может быть принято, поскольку известно, что они все время находились в Десятинной церкви.

Обращают на себя внимание сведения Иакова о том, что мощи благоверной княгини были целокупными, лежали открыто и их можно было видеть через прозрачную панель в крышке гроба: «*И есть гробъ блаженныя Ольги и наверху гроба оконче створено и туда видити тело блаженныя Ольги лежаще цело. Да иже с верою придетъ, отворится оконче и видить честное тело, лежаще цело и дивяся чюду таковому, толико леть в гробе лежащую телу не раздрушимуся*»²¹³⁵. Однако в Новом Летописце, опубликованном в XVII в., говорится не о нетленных мощах, а о костях: «*Кости же ее в царство внука ее равноапостольного Владимира и митрополита Леонтия обретошася целы*»²¹³⁶. Возможно, автор, говоря о целых костях, подразумевал, в соответствии с традицией, существующей в восточнохристианской Церкви, нетленные мощи.

Почитание целокупных мощей, находящихся в незакрытых гробах, восходит к византийской практике. О наличии в Константинополе подобных гробниц сообщают древнерусские паломники: «*А в олtare святыя Софеи у великого престола есть гроб святаго Ивана Златоустого. <...> А сам лежит аки жив, бе бо весь цел и ничтоже уныло умыи ни от риз, ни от влас, но благоухание велие испущает и до селе*»²¹³⁷. Учитывая подробности описания, можно не сомневаться, что речь идет об открыто лежащих мощах. Игумен Даниил в палестинских обителях неоднократно видел мощи святых угодников, лежащие «в телесах», «яко живи».

Сведения о судьбе реликвий княгини после разорения Киева и разрушения Десятинной церкви в 1240 г. появляются в нескольких изданиях начала XIX в., сообщающих об обретении киевским митрополитом Петром Могилой под руинами Десятинной церкви гробницы с мощами княгини Ольги. Митрополит перенес святыню в возведенную им на юго-западной части древних

²¹³¹ Серебрянский Н. Древнерусские... Обзор редакций... С. 33. Прим. 2.

²¹³² Айналов Д. Судьба... С. 32–33.

²¹³³ Повесть временных лет... С. 238.

²¹³⁴ Карпов А. Ю. Исследования... С. 315–316.

²¹³⁵ Память и похвала Иакова Мниха... С. 69.

²¹³⁶ Голубинский Е. Е. История канонизации... С. 57.

²¹³⁷ Анонимное хождение... С. 82.

фундаментов церковь, *«но после неприятельских нашествий скрыл сии мощи под полом»*. Историки критически отнеслись к этой легенде, справедливо полагая, что, если бы она соответствовала действительности, то сам митрополит, неоднократно упоминавший об обретении им останков св. Владимира, оставил бы свидетельство и об этом факте²¹³⁸.

В 1826 г. в ходе раскопок Десятинной церкви снаружи у северной стены был обнаружен резной саркофаг в форме «домика с двускатной крышей», выполненный из розового шифера. В гробнице были *«найжены все сохранившиеся кости, на оных истлевшая женская одежда, парчевое покрывало и башмаки»*²¹³⁹. Из летописи известно о двух женских княжеских погребениях в Десятинной церкви — Ольги, бабы Владимира и его супруги Анны. Поскольку саркофаг Анны был мраморный, гробницу адресовали Ольге. Не обошлось без легендарных подробностей: *«Говорят даже, что в первую минуту, пока еще не прикоснулся воздух, можно было ясно видеть весь сохранившийся облик»*²¹⁴⁰.

Как отмечалось выше, в 1908 г. при раскопках древней северной части Десятинной церкви были обнаружены *«три места гробовые, окладенные гладко тесаным камнем»*. По мнению К. Лохвицкого, описавшего и прокомментировавшего археологические работы, они предназначались для гробниц Ольги, Владимира и Анны²¹⁴¹. Тогда же археологом Д. Милеевым вновь была обнаружена упомянутая выше шиферная гробница. Из-за плохой сохранности скелета мнения специалистов разделились: одни полагали, что останки принадлежали мужчине, другие — женщине. Большинство ученых отвергают атрибуцию погребения княгине Ольге, поскольку захоронение изначально находилось за пределами храма, а, значит, не могло принадлежать первой княгине-христианке, торжественно погребенной ее внуком князем Владимиром²¹⁴². Д. Айналов, ссылаясь на псковский синодик, полагал, что гробница с мощами княгини Ольги во время Батыева нашествия могла быть перенесена в северные земли²¹⁴³. Тем не менее, во вновь возведенной в 1842 г. по проекту архитектора В. Стасова Десятинной церкви возле северной стены храма была установлена шиферная гробница *«с частицами святых мощей княгини Ольги»*, а над ней устроено мраморное надгробие.

Ныне шиферный резной саркофаг, атрибутируемый княгине Ольге, экспонируется в южной апсиде Трапезной церкви Национального заповедника «София Киевская». Останки не сохранились. Современные исследователи датируют гробницу XI–XII вв. В XI в. в Киеве уже были собственные мастера-камнерезы, изготавливающие *«многочисленные шиферные саркофаги для погре-*

²¹³⁸ См., напр.: Голубев С. Т. Киевский митрополит... Т. II. С. 435.

²¹³⁹ Закревский Н. Описание... С. 289.

²¹⁴⁰ Описание Десятинной церкви... С. 15.

²¹⁴¹ [Лохвицкий К.]. План... С. 390, 393.

²¹⁴² См., напр.: Каргер М. К. Княжеское погребение... С. 17; Архипова Е. Резной камень в архитектуре древнего Киева. Киев, 2005. С. 47–49.

²¹⁴³ Айналов Д. Судьба... С. 34.

бений киевской знати. Среди них наряду с гладкостенными известны и саркофаги сплошь покрытые барельефной резьбой, аналогичной резьбе на архитектурных деталях»²¹⁴⁴.

Известны и другие святые реликвии, связанные с именем киевской княгини²¹⁴⁵. В житии Ольги сообщается о том, что после своего крещения она передала константинопольскому патриарху «блюдо злато», украшенное драгоценными камнями и жемчугом «на послужение святому олтарю соборной церкви»²¹⁴⁶. Драгоценный княгинин дар Антоний Новгородский видел в Софии Константинопольской: «блюдо велико злато служебное Олгы Руской, когда взяла дань, ходивши ко Царюграду. <...> Во блюде же Олжине камень драгий, на томъ же камени написанъ Христосъ, и отъ того Христа емлютъ, печати людие на все добро; у того же блюда все по верхови жемчюгомъ учинено»²¹⁴⁷.

Как неоднократно отмечалось в научной литературе, это описание близко к описанию блюда, на котором киевской княгине были преподнесены дары во время приема в императорском дворце. По свидетельству Константина Багрянородного, русской архонтисе было поднесено «в золотой, украшенной драгоценными камнями чаше 500 милиарисиев»²¹⁴⁸. Был ли это один и тот же сосуд, неизвестно. Д. Айналов считал, что под служебным блюдом, о котором говорит Антоний, надо понимать богослужебную утварь, а не то блюдо, на котором княгине были поднесены деньги²¹⁴⁹. Г. Литаврин также убежден, что, поскольку в аналогичной чаше был сервирован десерт, блюдо, подаренное Ольге, не могло быть ритуальным²¹⁵⁰. Некоторые исследователи допускают, что Ольга получила из рук императора драгоценную литургическую утварь и принесла ее в дар св. Софии как votivное подношение²¹⁵¹.

Нам близко предположение Г. Литаврина, что блюдо могло быть привезено из Киева, где находилось в княжеской сокровищнице в числе драгоценных предметов, купленных, принесенных в дар, поступивших в качестве военных трофеев²¹⁵². Известно, что Ольгу сопровождал в Константинополь ее священник Григорий. Это дает основание считать, что княгиня уже в Киеве приняла оглашение. В таком случае Ольга, заранее намереваясь после креще-

²¹⁴⁴ Каргер М. К. Древний Киев... С. 472.

²¹⁴⁵ Н. Серебрянский отмечал, что в псковском Троицком соборе «имеется копия древнего креста» Ольги, сделанная в 1623 г. взамен оригинала, утраченного во время пожара 1509 г. [Серебрянский Н. Древнерусские... Обзор редакций... С. 37].

²¹⁴⁶ Житие св. великой княгини Ольги... С. 269.

²¹⁴⁷ Путешествие... Стб. 58–59.

²¹⁴⁸ Приемы киевской княгини Ольги в Константинополе императором Константином VII Багрянородным // Литаврин Г. Византия, Болгария, Древняя Русь (IX — начало XII в.). СПб., 2000. С. 364. Милиарисий — византийская серебряная монета.

²¹⁴⁹ Айналов Д. Дар св. княгини Ольги в ризницу церкви св. Софии в Царьграде // Труды XII археологического съезда в Харькове. 1902. М., 1905. Т. III. С. 1–4.

²¹⁵⁰ Литаврин Г. Византия, Болгария... С. 213.

²¹⁵¹ Голубинский Е. Е. История русской церкви... 1901... С. 102; Сахаров А. Н. Дипломатия княгини... С. 38; Хабургаев Г. А. Первые столетия... С. 143.

²¹⁵² Литаврин Г. Византия, Болгария... С. 211–212. Прим. 4.

ния внести votивный вклад «на послужение» в собор св. Софии, взяла с собой драгоценную богослужебную утварь.

Подводя некоторые итоги, отметим, что, по нашим наблюдениям, становление и развитие письменной традиции почитания княгини Ольги происходило в XI–XIV вв. В XI–XII вв. княгиня прославляется как святая, предтеча русского христианства, что нашло отражение в литературных произведениях и в памятниках культовой пластики. Позже в тексты вводится сообщение об активном искоренении ею язычества, что не соответствовало историческим реалиям. В XIII в. появляется именование Ольги «новая Елена» и, видимо, значительно позже — «равноапостольная». Однако эти изменения отражены не во всех памятниках. Видимо, их авторы были хорошо осведомлены о реальном положении вещей, поскольку, будучи первой княгиней-христианкой в правящей династии, Ольга не являлась равноапостольной крестительницей Руси²¹⁵³.

Порфирородная Анна и ее миссия на Руси

Христианизаторская миссия на Руси принадлежит княжеской чете Владимиру Великому и Анне Порфирородной. Но заслуги супруги, как и само ее имя, словно канули в Лету.

Анна была представительницей Македонской династии, правление которой ознаменовано внешнеполитической экспансией империи и апогеем христианизации славян. Брак Владимира и Анны тесно связан с условиями крещения Руси в 988 г. Византийский хронист Иоанн Скилица (XI в.), сообщая о браке Анны с русским «архонтом Владимиром», объясняет его необходимостью получить императором Василием II, братом принцессы, военную помощь русских дружин: *«Он ведь призвал их на помощь в войне, сделав архонта Владимира зятем благодаря своей сестре Анне»*. Аналогичное свидетельство содержится в хронике византийского историка Иоанна Зонары (XII в.)²¹⁵⁴.

Миссинерская функция порфирородной принцессы обозначена в летописи словами ее братьев-императоров, отправляющих сестру к Владимиру в Херсонес: *«Еда како обратит Богъ тобою Русскую землю в покаяние»*²¹⁵⁵.

Необходимо указать, что первым ученым, поднявшим и существенно разработавшим проблему роли и значения Анны Порфирородной в отечественной истории, стала Н. Никитенко²¹⁵⁶. На основании изучения византийской

²¹⁵³ См. схожую точку зрения относительно становления традиции почитания Ольги, высказанную Н. Никитенко: *Никитенко Н.* Образы княжеской четы... С. 279.

²¹⁵⁴ *Древняя Русь в свете...* С. 110.

²¹⁵⁵ ПСРЛ. Т. 1... Стб. 110.

²¹⁵⁶ *Никитенко Н. М.* Забута особистість...; *Никитенко Н. М.* Цариця руська (історико-документальна книжка) // *Історія України: тижневик*. Київ, 1998. № 29–32; *Никитенко Н. Н.* Русь и Византия... С. 175–176, 243; *Никитенко Н. М.* Від Царгорода до Києва: Анна Порфірородна. Ціна київського трону. Київ, 2007; *Никитенко Н. Н.* От Царьграда до Киева: Анна Порфирородная. Мудрый или Окаянный? К 1025-летию крещения Руси. Киев, 2012; Третье изд. Киев, 2017; *Никитенко Н. М.* Княгиня Анна Порфірородна — дружина і сподвижниця Володимира

императорской брачной процедуры и светских фресок Софии Киевской она сделала вывод о том, что Анна накануне замужества прошла обряд коронации в Константинополе²¹⁵⁷. В византийском царском свадебном обряде обручение предусматривало коронацию царской невесты. Эта церемония либо сопровождала помолвку, либо предшествовала бракосочетанию. Происходила она в большом зале императорского дворца, где невеста, облаченная в пурпурное одеяние, короновалась василевсом бриллиантовой короной с жемчужными подвесками. *«Бракосочетание следует за коронованием, а не предшествует ему. Императрица приобщается всемогуществу вовсе не потому, что она жена императора; вовсе не от супруга получает она как бы отражение власти. Она облачается верховной властью актом, предшествующим бракосочетанию и не зависящим от него. <...> И эта верховная власть <...> вполне равна власти василевса»*²¹⁵⁸.

Такая коронация состоялась в 901 г. накануне бракосочетания представительницы Македонского дома дочери Льва VI Мудрого Анны и германского императора Людовика III Слепого. При этом Анна получила титул Августы²¹⁵⁹. Порфирородная принцесса была коронована отцом как невеста западного императора. Очевидно, и Анна, супруга Владимира, была коронована как императрица накануне бракосочетания. Н. Никитенко резонно отмечает, что именно поэтому в древнерусских письменных источниках Анна величается не царевной, а царицей еще до своего замужества, а летописная запись о смерти княгини под 1011 г. гласит *«Преставися цесарици Володимеря Анна»*²¹⁶⁰.

Брачный союз Анны Порфирородной и Владимира Великого, составляющий исключительный интерес для истории древнерусского государства, нашел отражение в росписи митрополичьего собора — Софии Киевской. Уникальный материал представляет комплекс светских фресок двух лестничных башен, ведущих на княжеские хоры. Фрески объединены в триумфальный цикл, повествующий о заключении династического брака (помолвки) князя Владимира и царевны Анны. Цикл сюжетов южной («мужской») башни отражает прием послов киевского князя императором Василием II, а северной («женской») — торжества по поводу брачной коронации Анны²¹⁶¹.

Великого: походження і життєвий шлях (історичний нарис) // Святий рівноапостольний Володимир — творець Української Держави: зб. мат. Міжнародної наукової конференції, присвяченої 1000-літтю упокоєння святого рівноапостольного великого князя Київського Володимира, Хрестителя Руси-України, мученицької кончини святих страстотерпців благовірних князів Бориса і Гліба та 900-літтю перенесення їхніх святих мощей / під ред. д. богосл. н., проф., митроп. Переяслав-Хмельницького і Білоцерківського Епіфанія (Думенка), д. іст. н. Г. В. Папакіна та ін. Київ, 2015.

²¹⁵⁷ Никитенко Н. Н. Русь и Византия ... С. 101–108, 120–122 и др.

²¹⁵⁸ Диль Ш. Византийские портреты / пер. М. Безобразовой. М., 1914. Вып. 1. С. 19.

²¹⁵⁹ Диль Ш. Византийские портреты... С. 137; Никитенко Н. Н. Крещение Руси... С. 432.

²¹⁶⁰ Повесть временных лет... С. 172.

²¹⁶¹ Никитенко Н. Н. Русь и Византия... С. 77–122; Никитенко Н. Н. Фрески «Ритуальное убийство медведицы» и «Готские игры» в северной башне Софии Киевской: новое осмысление

Супруга Владимира стала его деятельной соратницей и помощницей в государственном и церковном строительстве. Н. Никитенко обратила внимание на особую роль, которая отводится Анне летописями²¹⁶² и иностранными источниками в обращении Владимира. Высокий статус Анны и ее личную заслугу в крещении князя, а значит и Руси, отмечает в своей хронике Титмар Мерзебургский²¹⁶³. В аналогичной роли представлена киевская княгиня в исландской «Саге об Олаве Трюггвасоне»²¹⁶⁴.

Сравнительный анализ сочинений Илариона, Титмара Мерзебургского и летописи дает возможность исследователям высказать мнение о существовании прижизненной повести о крещении Владимира, включающей Похвалу ему и порфирородной супруге. Подбор ветхозаветных цитат о злых и добрых женах из этого предания попал в летописную статью под 980 г. Летописный текст позволяет сделать вывод: Владимир избег участи Соломона благодаря «доброй жене»²¹⁶⁵. Как неоднократно отмечалось в литературе, принятие крещения языческим правителем по настоянию жены (или матери) — один из наиболее излюбленных агиографических стереотипов (лат. *mulier suadens*)²¹⁶⁶, который в данном историческом контексте ярче позиционирует Анну как сокрестительницу Руси.

Время правления в Византии Македонской династии, к которой принадлежала супруга князя Владимира, получило название «Македонский Ренессанс», поскольку было периодом активного возведения храмов и возвращения роскошного стиля придворного искусства доиконоборческого периода. Анна и ее блестящий константинопольский двор принесли в Киев традиции изысканной культуры, воплотившейся, прежде всего, в храмостроительстве. Порфирородная принцесса прибыла в Киев с богатым приданым. Иаков Мних говорит о многочисленных дарах, переданных ее братьями-императорами Владимиру. Об участии Анны в церковно-законодательной деятельности свидетельствует Устав Владимира, в котором князь называет супругу «княгиня моя» и сообщает об ее участии в составлении документа, а также о «бесценных» пожалованиях Анны Десятиной церкви²¹⁶⁷. О храмовой деятельности цесарицы писал христианский арабский хронист XI в. Яхья

сюжетов // Софія Київська: Візантія. Русь. Україна. Київ, 2012. Вип. II: Збірка наук. праць, присвячена 150-літтю з дня народження Дмитра Власовича Айналова (1862–1939). С. 301–302. 5–134.

²¹⁶² См.: Повесть временных лет... С. 156.

²¹⁶³ Хроника Титмара Мерзебургского... С. 66.

²¹⁶⁴ «Сага об Олаве Трюггвасоне»... С. 146.

²¹⁶⁵ Назаренко А. В. Древняя Русь... С. 438–449; Милотенко Н. И. Святой... С. 96–100.

²¹⁶⁶ Labunka M. Religious Centers and Their Missions to Kievan Rus: From Olga to Volodimer // Harvard Ukrainian Studies. Cambridge (Mass.): Harvard univ.: Ukr. Research inst., 1990. Vol. 12/13: 1988/1989. Proceedings of the International congress commemorating the Millennium Christianity in Rus-Ukraine / Gen. Ed. O. Prisak, I. Sevcenko. With the assist of M. Labunka. P. 189–193; Назаренко А. В. Древняя Русь... С. 441; Никитенко Мар'яна. Святі гори... С. 138.

²¹⁶⁷ Устав... С. 64–66.

Антиохийский: «построила много церквей в стране русов»²¹⁶⁸. Через несколько столетий это подтвердил посетивший Киев архидиакон Павел Алеппский: «После того как прибывшие с ней митрополит и епископы окрестили царя и всех жителей его страны, <...> царица соорудила у них много церквей и монастырей, строителями которых были мастера из Константинополя. <...> По этой причине все надписи сделаны на греческом языке»²¹⁶⁹.

Парный культ христианизаторов государства Владимира и Анны воплощен в росписи киевского Софийского собора. Идея крещения Руси реализуется путем глорификации равноапостольного деяния княжеской четы. В царском одеянии Владимир и Анна изображены на княжеском портрете в главном нефе собора. В монументальной живописи памятника, в соответствии с византийским идеалом власти, воплощена концепция божественной инвентуры киевских венценосцев, что, по мнению Н. Никитенко, свидетельствует о подготовке канонизации²¹⁷⁰. Исключительно важен сам факт присутствия в светской росписи митрополичьего храма (княжеском портрете и фресках башен) образов Владимира и Анны и отсутствие здесь образа княгини Ольги²¹⁷¹.

Время сохранило для нас портретное изображение византийской царевны. Н. Никитенко обратила внимание на несомненное сходство представленной на фресках северной башни принцессы с образом княгини на княжеском портрете в центральном нефе (речь идет о центральном звене фрески, зарисованном голландским художником Абрагамом ван Вестерфельдом в 1651 г.). **Ил. 57.** Кроме общего подобия, обращает на себя внимание особая примета — резко приподнятая правая бровь Анны — черта, отмеченная также и миниатюристом Радзивилловской летописи, изобразившим прибытие византийской принцессы в Корсунь²¹⁷².

С именем Анны Порфирородной связывают появление в Киеве дворцовой библиотеки из древней столицы Первого Болгарского царства Преславы²¹⁷³, созданной в период «золотого века» болгарской культуры в царствование Симеона. Среди рукописей на греческом и славянском языках были парадные экземпляры, богато украшенные миниатюрами. Некоторые из них выполнялись по заказу и при участии самого государя. В похвальном слове Симеону говорится: «Своите палати с книги изпълни»²¹⁷⁴. В царствование пре-

²¹⁶⁸ Розен В. Р. Император Василий Болгаробойца: Извлечения из летописи Яхьи Антиохийского. СПб., 1883. С. 24.

²¹⁶⁹ Путешествие Антиохийского патриарха... С. 64.

²¹⁷⁰ Никитенко Н. Н. Русь и Византия... С. 106–122; Никитенко Н. Н. Фрески «Ритуальное убийство... С. 301–302; Никитенко Н., Корниенко В. Собор святых...

²¹⁷¹ Никитенко Н. Образы княжеской четы... С. 270–280. Никитенко Н. М. Княгиня Анна Порфирородна...; Никитенко Н., Корниенко В. Собор святых... С. 237.

²¹⁷² Никитенко Н. Н. Русь и Византия... С. 106; Никитенко Н. Свята Софія Київська... С. 95.

²¹⁷³ Соболевский А. И. Материалы и исследования... С. 136; Турилов А. А., Флоря Б. Н. Христианская литература... С. 453–455.

²¹⁷⁴ Петканова Д. Библиотеки // Старобългарска литература: енциклопедичен речник. Велико Търново, 2003. С. 68.

емника Симеона Петра Болгарского библиотека была значительно пополнена. В 968–969 гг. Преслав захватили войска киевского князя Святослава Игоревича, а в 971 г. — войска императора Иоанна I Цимисхия. Дворцовая библиотека подвергалась пожару и разграблению.

Существуют две версии появления библиотеки в Киеве: либо она была вывезена из Преслава Святославом и отправлена им матери христианке Ольге, либо это — военный трофей Иоанна Цимисхия, привезенный на Русь в составе приданого порфирогенетисы Анны²¹⁷⁵. Но Святослав был известен своим неприятием христианства, вряд ли его интересовала библиотека христианской литературы. Сомнительно и то, что он мог отправить тяжелый груз, состоящий, как минимум, из нескольких десятков объемных рукописных книг, в далекий и небезопасный путь в сопровождении дружинников, крайне необходимых ему в сложившейся военной ситуации. Вместе с тем известно, что Цимисхий вернулся из Преславы «с большими трофеями»²¹⁷⁶, среди которых были царские венцы и чудотворные иконы. Очевидно, им была вывезена и драгоценная дворцовая библиотека.

Почти через двадцать лет, провожая Анну на Русь, император Василий II дал в приданое сестре преславскую библиотеку, включавшую богослужебные книги, написанные на славянском языке. Эти книги действительно были необходимы для катехизации новообращенного народа. Таким образом, среди многочисленных даров, привезенных Анной в Киев, оказалась дворцовая библиотека царя Симеона. Предполагают, что с болгарских протографов было переписано в 1056 г. Евангелие для новгородского посадника Остромира, в 1073 г. — роскошная рукопись Изборника Святослава. К XI в. относится список 12 Слов Григория Богослова, к XII в. — копия Учительного Евангелия с портретом князя Бориса-Михаила и др.²¹⁷⁷. В связи с изложенным отметим факт, установленный исследователями, — древнерусская книжно-письменная традиция своими корнями восходит к восточноболгарской (преславской) школе²¹⁷⁸. Значит, не последняя роль в этом принадлежит преславской библиотеке, некогда привезенной в Киев порфирородной княгиней Анной.

С эпохой правления крестителей Руси соотносится появление русской монашеской общины на Афоне — духовном ядре восточнохристианской культуры. Основание монастыря на Святой Горе было возможным только по разрешению византийских императоров. Логично полагать, что именно Анна инициировала создание русской обители на Афоне и «испросила» у своих братьев-императоров один из заброшенных афонских монастырей, ктиторами которого выступила княжеская чета — Владимир и Анна²¹⁷⁹.

²¹⁷⁵ Турилов А. А., Флоря Б. Н. Христианская литература... С. 454.

²¹⁷⁶ Лев Диакон. История... С. 82.

²¹⁷⁷ Милютенко Н. И. Святой... С. 347.

²¹⁷⁸ Турилов А. А., Флоря Б. Н. Христианская литература... С. 453.

²¹⁷⁹ Русский монастырь... С. 4–6; Zubov D. B. Дороскиконовский период... С. 76.

Княгиня Анна скончалась в 1011 г. и была погребена в Десятинной церкви. Рядом с ее саркофагом в средокрестии храма в 1015 г. была установлена мраморная гробница Владимира. Естественно предположить, что гробница порфирородной Анны также была выполнена из мрамора. Чета христианизаторов Руси, следуя византийской традиции, имела полную возможность заказать для себя императорские саркофаги.

Размещение саркофагов в центре храма, очевидно, было предусмотрено самим Владимиром при погребении Анны²¹⁸⁰ и инициировало почитание княгини как святой сразу после ее кончины. В истории Македонской династии уже был аналогичный пример. Прадед Анны император Лев VI Мудрый сумел канонизировать свою первую жену Феофано, умершую ок. 895 г., сразу после ее смерти на том основании, что останки императрицы прославились чудотворением. Он возвел храм в ее честь рядом с собором Святых Апостолов²¹⁸¹.

Титмар Мерзебургский сообщает, что Владимир привез из Греции жену по имени Елена²¹⁸². Исходя из византийских обычаев того времени, можно полагать, что имя Елена было вторым именем порфирородной Анны, которое она могла получить в трех случаях: при крещении, при обручении и на смертном одре.

Таким образом, письменные свидетельства о прижизненном культе Владимира и Анны вполне согласуются с монументальной росписью митрополичьего собора — Софии Киевской и подтверждаются размещением саркофагов крестителей Руси в Десятинной церкви. Эти данные позволяют утверждать, что в первой четверти XI в. признание Анны как знаковой личности в церковной и политической жизни Руси было общепринятым. Значит, должен был появиться и текст, прославляющий княгиню и ее деяния, в котором Анна заслуженно именовалась бы «новой Еленой».

Однако в летописи об Анне после Корсунской легенды упомянуто лишь один раз — в связи с ее смертью. И вскоре имя княгини было предано забвению. Н. Никитенко видит причину этого в результатах последней русско-византийской войны 1043 г., проигранной Ярославом. Василевсы, не связанные узами родства с Македонской династией, вынудили Ярослава отказаться от его династических притязаний, с чем связано и умолчание о заслугах порфирородной принцессы²¹⁸³.

А. Поппэ говорит об «умышленном молчании» и полагает, что Анну, начиная с вокняжения Ярослава, скорее всего, обвиняли в «византивизации» престолонаследования, в результате которого Владимир короновал Бориса и Глеба своими соправителями и наследниками киевского стола,

²¹⁸⁰ Поппэ А. В. Становление... С. 228; Поппэ А. В. Владимир Святой... С. 78–79; Поппэ А. Студиты... С. 131.

²¹⁸¹ Голубинский Е. Е. История канонизации... С. 380.

²¹⁸² Хроника Титмара Мерзебургского... С. 66.

²¹⁸³ Никитенко Н. Н. Русь и Византия... С. 245–247; Никитенко Н. Свята Софія Київська... С. 118–133; Никитенко Н. Образы княжеской четы... С. 270–280; Никитенко Н. М. Княгиня Анна Порфирородна...

что привело к их трагической гибели. *«Совершенное умолчание об Анне уже в середине XI в. в похвале Владимиру у Илариона, кажется, указывает на то, что ее имя было одиозным для потомков Рогнеды, в том числе и для Ярослава Мудрого»*²¹⁸⁴.

Отсутствие имени Анны в письменных источниках, начиная с эпохи Ярослава, выглядит как целенаправленная фильтрация фактов, вследствие чего сокрестительница Руси превратилась в «загадочно непопулярный персонаж»²¹⁸⁵. Вполне очевидна определенная политика киевской правящей элиты, направленная на ликвидацию свидетельств о вкладе Анны в христианское строительство на Руси. Можно предположить, что в ряде текстов имя Анна было заменено именем Ольга, что, например, вполне могло произойти с текстом Слова Илариона²¹⁸⁶. Мог ли митрополит, вспомнивший в своем Слове и Георгия (Ярослава) и его жену Ирину (Ингигерд) и, будучи прекрасно осведомленным о деяниях Владимира и Анны, забыть о заслугах порфирородной принцессы? Очевидно, подмена имен произошла позже при редактировании текста, выполненного по политическому заказу. «Заговор молчания» сопровождался исключением имени Анны из исторических источников. В итоге заслуги княгини Анны были переадресованы княгине Ольге, занявшей место Анны в традиционном для христианской культуры парном почитании венценосных крестителей новообращенных народов. А с возникновением совместного парного почитания Владимира и Ольги саркофаг Анны-Елены, стоявший рядом с саркофагом Владимира, мог отождествляться с ракой Ольги-Елены²¹⁸⁷.

На государственном уровне династический брак Анны Порфирородной и Владимира Крестителя актуализировался в эпоху формирования идеологии «Москва — Третий Рим», направленной на укрепление международного статуса московского великокняжеского дома и сакрализацию власти его правителей. В результате действий, предпринятых великокняжеской властью, в 1561 г. Иваном Грозным была получена грамота константинопольского патриарха с уведомлением об утверждении его собором в сане царя: *«Государь Иоанн изводится и родословится от породы и крове сущно царские, сиречь от нея приснопамятныя царицы и государыни и дестины, сиречь владычицы, Анны, сестры самодержца царя Василия Багрянородного»*²¹⁸⁸.

Тогда же на стенах лоджии княжеского Архангельского собора Московского Кремля была выполнена фресковая роспись, иллюстрирующая эпизоды Корсунской легенды. Весьма показательно, что в некоторых сценах, вопреки церковным канонам, рядом со св. Владимиром изображена принцесса Анна

²¹⁸⁴ Назаренко А. В. Древняя Русь... С. 449.

²¹⁸⁵ Толочко А. П. Рака княгини Ольги в Десятинной церкви // Сугдейский сборник. Киев, 2016. № VI (2012). С. 129.

²¹⁸⁶ Никитенко Н. Н. Русь и Византия... С. 245; Никитенко Н. Н. Образы княжеской четы... С. 279; Никитенко Н., Корниенко В. Собор святых... С. 258.

²¹⁸⁷ Толочко А. П. Рака княгини... С. 124–125.

²¹⁸⁸ Цит. по: Дмитриева Р. П. Сказание... С. 120–121.

в нимбе, что подчеркивает ее роль как «носителя» и «транслятора» царственности, передаваемой киевскому князю²¹⁸⁹, и почитание ее как святой царицы.

Интересное сообщение оставил в своем дневнике «служилый иноземец» Патрикий Гордон. Он пишет, что 25 июля 1684 г. «в день русской княгини св. Анны, офицеры крепости были угощены боярами и все раздоры окончились»²¹⁹⁰. В примечаниях к тексту первого издания 1875 г., составленных приват-доцентом Казанской духовной академии С. Тарновским, отмечено: «25 июля — успение св. Анны, матери Пресв. Богородицы. Гордон перепутал». Однако согласиться с мнением С. Тарновского нельзя. Известно, что П. Гордон был убежденным католиком и европейски образованным человеком, прослужившим до приезда в Киев много лет в России. Он вел активный образ жизни, имел многочисленные связи в различных кругах общества, в котором оказался волею судьбы, и прекрасно ориентировался в его культурно-бытовых традициях, о чем свидетельствуют дневниковые записи, где автором отмечены и прокомментированы многие церковные праздники. И, безусловно, П. Гордон ничего не перепутал, а точно записал то, что видел и слышал. Видимо, память княгини Анны отмечалась в день памяти ее патрональной святой. Остается только удивляться тому, что историческая память киевлян более шести столетий сохраняла весть о порфирородной княгине.

* * *

Определяя место в истории Руси двух выдающихся исторических личностей, киевских княгинь Ольги-Елены и Анны-Елены, можно утверждать, что княгиня Ольга, будучи первой христианкой в правящей династии, справедливо прославляется как предтеча русского христианства. Но венценосной парой крестителей Руси является княжеская чета — Владимир Креститель и Анна Порфирородная. Именно Анне принадлежит выдающаяся роль в государственном и христианском строительстве в новообращенном государстве.

КНЯЖЕСКИЕ КРЕСТЫ-РЕЛИКВАРИИ: «АРХЕОЛОГИЧЕСКАЯ» ЛЕГЕНДА ИЛИ ИСТОРИЧЕСКАЯ ДЕЙТЕЛТЕЛЬНОСТЬ?

Византийская традиция почитания креста Господня

В основе византийской традиции почитания креста Господня лежат два важнейших события христианской истории. Первое — чудесные видения Константина Великого накануне битвы с Максентием, в которых императору было явлено знамение креста. События описаны биографом Константина, епископом Евсевием Кесарийским. Во время первого видения император

²¹⁸⁹ Самойлова Т. Е. Путь в Святую Землю... С. 639—641.

²¹⁹⁰ Киев в 1684—1685 годах... С. 10.

«собственными очами видел составившееся из света и лежащее на солнце знамение креста с надписью: “Сим победиши!”». Той же ночью ему во сне явился *«Христос с виденным на небе знамением и повелел, сделав знамя, подобное этому виденному на небе, употреблять его для защиты от нападения врагов»*. На следующий день Константин *«созвав мастеров, умеющих обращаться с золотом и драгоценными камнями, сел между ними и, описав им образ знамени, приказал, в подражание ему, сделать такое же из золота и драгоценных камней»*²¹⁹¹. Так по заказу императора был создан драгоценный лабарум — государственное знамя Римской империи, военный штандарт, носимый перед войсками. Лабарум описан Евсевием как четырехконечный крест, вертикальное древко которого представляло собой копьё, увенчанное христограммой. К поперечной рее прикреплялось полотнище с надписью «Сим победиши!». По повелению императора, на позолоченном плафоне дворцового парадного зала был выполнен из драгоценных камней, оправленных в золото, явленный ему крест²¹⁹².

Несколько иначе видения императора выглядят в житийной традиции. В житии повествуется о явлении креста на небе Константину трижды — перед тремя судьбоносными битвами, и воспроизведении этого креста императором в золоте, дереве и меди²¹⁹³. В некоторых версиях жития указывается, что лежащий на солнце крест был составлен из звезд.

Второе событие — обретение Честного (Животворящего, Истинного) креста (Истинного древа) святой Еленой. Согласно преданию, сформировавшемуся к концу IV в., мать Константина Великого, императрица Елена ок. 326 г. предприняла тщательные поиски в Иерусалиме места распятия Христа, поскольку согласно раввинскому закону крест после казни был засыпан землей, а само место предано забвению. Елена нашла кресты, на которых были распяты Христос и два разбойника. Чтобы определить, который из них — распятие Христа, ко всем трем поочередно прикладывали тело умершего. Крест, явивший силу воскресения, был признан Животворящим Истинным крестом. Одну часть священной реликвии Елена оставила в Иерусалиме, где он хранился в храме Воскресения, другую отправила в Константинополь своему сыну. Как сообщает житие, после возвращения императрицы Константин вновь воспроизвел трижды явленный ему образ в виде трех медных крестов, написав на каждом «Иисус Христос победитель», и воздвиг их на мраморном столбе.

Оба эти события — явление Константину звездносияющего креста и обретение Еленой Истинного древа, указывали на богоизбранность власти византийских императоров и провиденциальную миссию империи. Животворящий крест стал важнейшей святыней в структуре государственных символов власти.

²¹⁹¹ *Евсевий Памфил. Жизнь...* С. 43–52. Знаменитая фраза из видения Константина, предвестившая ему победу над Максентием: «Сим победиши!», писалась на солидах вокруг изображения императора с крестом в руке.

²¹⁹² *Евсевий Памфил. Жизнь...* 1998. С. 125–126.

²¹⁹³ *Бадаланова-Покровская Ф. К., Плюханова М. Б. Средневековая символика...* С. 133.

Древние авторы сообщают о нескольких драгоценных крестах (сгух gemmata), созданных по заказу императора. Особо известен «крест Константина», хранившийся в императорском дворце и участвовавший в коронационных и других важнейших церемониях столицы. Этот драгоценный крест-реликварий содержал в себе частицу Животворящего древа²¹⁹⁴. Так произошло совмещение образов креста, явленного Константину, и Голгофского креста, обретенного святой Еленой, что демонстрируют песнопения на праздник Воздвижения креста: *«О, Крест сверкающий звездами, образ преуказал решительные победы благочестивому великому царю, мать которого Елена, открыв тебя, сделала ведомым (всему) миру, и сегодня, воздвигая тебя, мы, хоры верных, восклицаем: просвети нас светлостью своей, живоносный крест»*²¹⁹⁵. Драгоценные украшения крестов указывали на конкретные детали видения — солнечное сияние и звезды, что позволяет исследователям соотносить сгух gemmata с апокалиптической и райской символикой драгоценных камней Нового Иерусалима (Откр. 21: 18–20, 23–25)²¹⁹⁶.

«Крест Константина» во время церемониальных выходов царей в Софийский собор ставился в алтаре с правой стороны. Видимо, этот крест описал Антоний Новгородский, посетивший Софию Константинопольскую 21 мая 1200 г. на праздник святых Константина и Елены. Он рассказывает о стоящем в алтаре золотом кресте, высотой в два человеческих роста, убранном драгоценными камнями и жемчугом²¹⁹⁷. В обычное время крест хранился в дворцовой церкви св. Стефана²¹⁹⁸ (по другим данным — в дворцовой церкви Богоматери Фаросской в алтаре в обрамлении кивория и драгоценных тканей²¹⁹⁹).

Из источников следует, что Константином Великим на Голгофской скале был поставлен драгоценный крест-реликварий, содержащий частицу Истинного древа, по величине и виду подобный Честному кресту и ставший первой иконой Страстной реликвии. Вслед за Константином и другие василевсы воздвигали на Голгофе вотивные кресты. Паломники IV–VI вв. описывают различные кресты: деревянный, драгоценный, серебряный²²⁰⁰.

В современной культурной традиции под названием «крест Константина» подразумеваются разные исторические памятники, а также ряд копий и подражаний²²⁰¹. Кроме уже упомянутого «лабарума», существуют различные

²¹⁹⁴ Шалина И. А. Реликвии... С. 138.

²¹⁹⁵ Скабалланович М. Воздвижение Честного Креста. Христанские праздники. Киев, 1915. Кн. 2. С. 48; Шалина И. А. Реликвии... С. 145.

²¹⁹⁶ Frolov A. Reliquaries... P. 191–192.

²¹⁹⁷ Путешествие... Стб. 77.

²¹⁹⁸ Грабар А. Император в византийском искусстве. М., 2000. С. 55. Прим. 4.

²¹⁹⁹ Шалина И. А. Реликвии... С. 140.

²²⁰⁰ Шалина И. А. Реликвии...

²²⁰¹ Среди них и нателные равноконечные кресты с расширяющимися от средокрестия концами (сгух immissa). См.: Гнутова С. В. «Константинов крест» — древнейший памятник раннехристианского искусства на территории России [Электронный ресурс]. Режим доступа: http://www.icon-art.info/book_contents.php?book_id=68

модификации и так называемого «вотивного креста Константина» — утвержденного на ступенчатом подножии, символизирующем Голгофу, четырехконечного креста с поперечными перекладами на концах, завершенными металлическими шарами-яблоками²²⁰². Этот тип креста восходит к императорскому кресту, установленному на форуме, о чем писал византийский автор кон. VIII — нач. IX в.: «*В северной части форума стоит крест, каким увидел его на небе великий Константин, позолоченным и с круглыми шарами на концах*»²²⁰³. Стилизованная версия такого креста представлена на милиарисии (серебряная монета) Василия II и Константина VIII, братьев принцессы Анны. **Ил. 63.** Крест установлен на ступенчатой Голгофе. Погрудные изображения императоров размещены под ветвями Животворящего дерева, украшенными шарами-яблоками. Поскольку византийские императоры традиционно изображались с подлинными инсигниями власти, можно полагать, что это драгоценный реликварный крест самих императоров.

Драгоценный «крест Константина» назывался «победоносным крестом» (лат. «*stauros nikoroios*»), поскольку ассоциировался с идеей победы императоров, особенно над иноверцами, и считался символом триумфа правящих василевсов²²⁰⁴. К нему, как к архетипической модели, восходят императорские *сгух gemmata* — символы единства веры и власти, христианства и царства. Такой крест мог быть выносным процессионным, а мог быть прикреплен над алтарем и использоваться в литургическом обиходе. По свидетельству Антония Новгородского, перед огромным золотым крестом, стоящим в алтаре св. Софии, висел золотой вотивный крест императора Юстиниана в «полутора лохти», с горящими кадилами на ветвях²²⁰⁵.

Автор латинской рукописи конца XI в. описывает еще один крест, выполненный по заказу Юстиниана и хранившийся в Софии Константинопольской: «*Мера длины Тела Христова, была снята верными мужами в Иерусалиме. Император Юстиниан сделал согласно длине Тела крест, украсил его золотом, серебром и драгоценными камнями и позолотил его*». Крест стоял возле скевофилакиона (соудохранилище), находившегося с северо-восточной стороны Софии. Рядом с этим большим крестом на Крестопоклонной неделе, а также за четыре дня до Воздвижения возлагали Истинное дерево для поклонения паломников²²⁰⁶. Древнейший, из сохранившихся драгоценных *сгух gemmata*, — *Cruх Vaticanus*, богато украшенный выносной четырехконечный крест, вложенный Юстинианом в собор св. Петра в Риме. Серебрянный крест высотой более метра с расширяющимися концами закреплен на длинном древке²²⁰⁷. По существу любой

²²⁰² Щедрина К. А. «Крест императора Константина Великого» (К вопросу иконографии) // Ставрографический сборник. М., 2003. Кн. 2: Крест в православии. С. 55.

²²⁰³ Цит. по: Смирнов А. П. Выносной чеканный крест греческой работы XI–XII веков // ДРИ. Зарубежные связи. 1975. Т. 9. С. 36.

²²⁰⁴ Грабар А. Император... С. 55.

²²⁰⁵ Путешествие... Стб. 77.

²²⁰⁶ Описание святынь... С. 440–441.

²²⁰⁷ Щедрина К. А. «Крест... С. 60.

из упомянутых крестов, приобретая литургический контекст, служил иконой самой реликвии, преобразуясь в крест-реликвию.

В формировавшейся декорационной программе христианства изображение Животворящего креста занимало одно из центральных мест и размещалось в наиболее значимых зонах культовых сооружений — в куполе и алтарной апсиде. По мнению А. Грабара, в VI в. появляется особая форма креста, предназначенная для воспроизведения «знака» из видения Константина — крест с расширяющимися концами и выступающими шариками на каждом из восьми концов²²⁰⁸. Изображения крестов, близких данному типу, известны уже в самых ранних из сохранившихся храмовых мозаик — в апсиде базилики Санта Пуденциана в Риме (кон. IV — нач. V в.) *Ил. 64*; в куполе Мавзолея Галлы Плацидии, Равенна, вторая четверть V в. *Ил. 65*; в конхе алтарной апсиды Архиепископской капеллы, Равенна, рубеж V–VI вв. *Ил. 66*; в конхе алтарной апсиды базилики Сан Аполлинаре, Равенна, серед. VI в. *Ил. 67*. Полагают, что в апсиде римской базилики Санта Пуденциана изображен подлинный драгоценный вотивный крест Константина. Крест представлен в историческом контексте — он помещен на Голгофской скале между храмом-ротондой Воскресения (Анастасисом), возведенным Константином над каменным ложем, некогда принявшим тело Христа, и Мартирием (базиликой Константина, где хранилась часть Честного древа в серебряном ларце)²²⁰⁹. В равеннских мозаиках стух *gemmata* изображен на фоне звездного неба. В мозаике римской церкви Сан-Клементе изображение Голгофского креста представлено на фоне громадного реликвариума, каким по существу являлся апсида, декор которой включает фрагмент Истинного древа и многочисленные реликвии святых²²¹⁰. *Ил. 68*. Известно, что и в куполе св. Софии Константинопольской также изначально был изображен огромного размера крест, доминирующий над всем подкупольным пространством²²¹¹.

В Византии в иконоборческий период единственным украшением литургического пространства оставался крест, символически представлявший, в соответствии с христологическими взглядами иконоборцев, воскресшего Христа. После победы иконопочитания изображение креста в центральном куполе заменяет изображение Пантократора (Софийский собор в Константинополе), а в конхе алтарной апсиды — изображение Божьей Матери (церковь Успения в Никее).

В числе вещественных памятников и изобразительных сюжетов X–XII вв. наиболее известны кресты с перемычкой между диском-шаром и расширяющимися концами ветвей. Такой крест представлен на миниатюре Минология Василия II, где изображено одно из ежегодных константинопольских шествий во Влахернский храм в память «великого труса» 740 г. Перед про-

²²⁰⁸ Грабар А. Император... С. 54.

²²⁰⁹ Айналов Д. Мозаики IV и V веков. СПб., 1895. С. 45–61.

²²¹⁰ Шалина И. А. Реликвии... С. 144.

²²¹¹ Лазарев В. Н. История... Текст. С. 36.

цессией несут «крест Константина», богато украшенный драгоценными камнями, жемчугами и подвесками. Святыня настолько отягчена украшениями, что для ее ношения предусмотрены дополнительные рамена, закрепленные на шее клирика-стафрофора и заканчивающиеся кожаным мешочком, в который опускалась рукоять креста²²¹². *Ил. 69.*

До разорения Константинополя в 1204 г. крестоносцами реликвии Честного креста, имевшие особый литургический и политический статус, принадлежали только византийским императорам. Европейские венценосцы стремились получить из рук василевсов драгоценную святыню в качестве королевской инсигнии для подтверждения своего царского сана, связав, таким образом, свое имя с именем Константина Великого. Частицы древа даровались христианским монархам как знак особой милости. В 1007 г. императором Василием II частица Животворящего креста была пожалована венгерскому королю Иштвану (Стефану) Святому (1000–1038), чтобы привлечь новообращенную Венгрию в ареал своего влияния и не допустить ее сближения с Римом. Реликвия стала главной королевской святыней и частью королевской короны. Такая же реликвия в 1087 г. в благодарность за союз против норманнов была отправлена императору Генриху IV (1056–1106)²²¹³. Обычно святыня вкладывалась в драгоценный реликварный крест или в драгоценную мощеницу-ставротеку. Так, в 983 г. император Василий II послал в Армению в качестве дара реликварий Честного креста, содержащий различные евангельские святыни²²¹⁴. Известен и беспрецедентный случай. Во время сокрушительного поражения византийской армии Исаака II Ангела болгарами под предводительством Ивана I Асеня в 1190 г. последними был захвачен драгоценный крест. По описанию болгарских хронистов, крест был сделан из чистого золота и имел в середине частицу Святого древа. Полагают, что с тех пор именно эта византийская императорская инсигния, в соответствии с византийской традицией, фигурировала на монетах и печатях болгарских царей: монархи изображались с крестом или скипетром, увенчанным крестом, в правой руке²²¹⁵.

Киевские реликварные кресты

Принято считать, что никому из киевской правящей династии в домонгольское время не удалось получить из Византии реликвию Животворящего креста. Исключение составляют два случая, не имеющие отношения к правящим династиям. Обладателями реликвий стали полоцкая княжна-монахиня Евфросиния и новгородский боярин Добрыня Ядрейкович, будущий архие-

²²¹² Смирнов А. П. Выносной... С. 38.

²²¹³ Frolov A. La Relique... P. 282. № 245; Майоров А. В. Русь, Византия... С. 407, 420.

²²¹⁴ Frolov A. La Relique... № 151; Лидов А. М. Церковь Богоматери Фаросской.... С. 75–76.

²²¹⁵ Бадаланова-Покровская Ф. К., Плюханова М. Б. Средневековая символика... С. 138; Щедрина К. А. «Крест... С. 62–63.

пископ Антоний. Но насколько это устоявшееся мнение соответствует действительности?

В проложном житии княгини Ольги (третья четверть XII в.), в Синайском палимпсесте — болгарском списке XIII в. с древнерусского протографа²²¹⁶, южнославянских и северорусских редакциях жития Ольги²²¹⁷ и других памятниках содержатся сведения о кресте благоверной княгини, которым она была благословлена при крещении и принесла в свою землю²²¹⁸. Приведем этот текст по русскому Прологу XVI в.: «И приимиши от патриарха крест и прозвитера, прииде в свою землю. И тый крест и доныне стоит в святей Софии в олтари на десной стране, имея писмена сице: “Обнови ся Руская земля святым крестом”. Егоже приа Олга, благоверная княгини, и обхожаше всю Рускую землю»²²¹⁹. В Похвале Ольге Иакова Мниха также обозначена тема принесения креста Ольгой: «И приимиши святое крещенье, възвратися в землю Рускую <...> несущи знамение честнаго креста»²²²⁰

Митрополит Иларион, обращаясь к Владимиру, говорит: «Онъ (Константин Великий. — Н. В.) съ матерію своею Еленою крестъ от Иерусалима принесѣша и по всему миру своему раславѣша, веру утвердиста, ты же съ бабою твоею Ольгою принесѣша крестъ от новааго Иерусалима, Константина града, и сего по всеи земли своеи поставивша, утвердиста веру»²²²¹. Есть основания полагать, что имя Ольги, умершей за двадцать лет до крещения страны, было интерполировано в текст значительно позже²²²², а в действительности митрополит говорил о порфирородной Анне, супруге Владимира, составившей вместе с ним чету христианизаторов Руси.

О каком кресте (крестах) сообщается в приведенных текстах? Н. Серебрянский считал, что под выражением «приимиши от патриарха крест» надо понимать лишь акт крещения Ольги²²²³. В историографии утвердилось мнение, что упоминание о кресте не более, чем «археологическая» легенда²²²⁴. Однако в текстах приводятся конкретные подробности. В частности, сообщается, что Ольгин крест стоял в алтаре Святой Софии «на десной стране» (справа от алтаря), т. е. это был выносной процессионный крест.

Мы солидарны с мнением тех исследователей, которые видят в этих повествованиях сообщение о кресте, имеющем вещественную форму²²²⁵.

²²¹⁶ Пичхадзе А. А., Ромодановская В. А., Ромодановская Е. К. Жития... С. 301.

²²¹⁷ Серебрянский Н. Древнерусские... Тексты... С. 6–12.

²²¹⁸ Лосева О. В. Жития... С. 422.

²²¹⁹ Пичхадзе А. А., Ромодановская В. А., Ромодановская Е. К. Жития... С. 301.

²²²⁰ Память и похвала Иакова Мниха... С. 69.

²²²¹ Слово о законе и благодати... С. 48.

²²²² Никитенко Н., Корниенко В. Собор святых... С. 258.

²²²³ Серебрянский Н. Древнерусские... Тексты... С. 6.

²²²⁴ Толочко А. П. Рака княгини... С. 120.

²²²⁵ Филарет (Гумилевский), епископ Черниговский. История Русской Церкви. Период первый. От начала христианства в России до нашествия монголов (988–1237 г.). СПб., 1860. С. 14. Прим. 29; Оболенский М. О двух древнейших... С. 147–148; Плеханова М. Б. Средневековая символика... С. 152–153; Никитенко Н., Корниенко В. Собор святых... С. 258–259.

В соответствии с византийским дворцовым ритуалом обряд крещения византийскими императорами языческих государей включал благословение их святынями, в первую очередь реликвией самого высокого ранга — частицей Животворящего креста. Киевская княгиня, выступавшая на международном политическом подиуме как архонтиса громадной языческой страны, принимающая крещение из рук императорской четы, должна была получить такую регалию.

Сведения о кресте княгини Ольги переплетаются с отрывочными сообщениями о крестах княгини Анны и князя Владимира. Вряд ли подлежит сомнению тот факт, что Анна была благословлена своими братьями-императорами святынями высочайшего статуса, среди которых могли быть как реликвариум-ставротека, так и реликварный *crux gemmata*. Так в 972 г. племянница императора Иоанна Цимисхия, выходя замуж за наследника германского престола, получила среди святынь часть древа св. креста Господня²²²⁶. Заметим, что это была лишь племянница василевса, а не порфирородная принцесса Анна, сестра правящих императоров.

О том, что в Киеве были реликвии Животворящего креста, сообщается в уже упомянутом нами Окружном послании великого князя Литвы Витовта (1415), в котором говорится о разграблении митрополитом Фотием в 1408 г. сокровищницы киевского Софийского собора. Документ известен в различных списках. В одном из них среди святынь на первом месте значатся «страсти Христовы»²²²⁷, в другом — «древо Христовых страданий»²²²⁸. В. Александрович впервые определил, что, речь идет о реликвиях Животворящего креста²²²⁹. С ним согласны и другие исследователи²²³⁰.

В середине XIX в. князь М. Оболенский, пытавшийся прояснить судьбу киевского креста и опиравшийся на свидетельства Илариона, адресующего Животворящий крест княгине Ольге, и польских источников XVII в., адресующих святыню княгине Анне, пришел к выводу, что речь идет об одной и той же реликвии, следы которой ведут в польский доминиканский монастырь св. Станислава, находящийся в Люблине. В латинской рукописи XVII в., на которую ссылался М. Оболенский, указано, что святой крест был вырезан из целого куска Животворящего древа, т. е. крест не мог быть больших размеров и скорее всего, находился в ставротеке. Н. Синкевич, проследившая историю святыни, хранившейся в Люблине, выяснила несколько версий ее происхождения. По версификации польского хрониста Яна Длугоша (XVI в.), первоначально святыня почиталась в Киеве. В XII в., изгнанный из Руси и бежавший в Польшу некий князь Григорий, передал реликвию, оправив ее в золото и серебро, в доминиканский монастырь. Другой авторитетный до-

²²²⁶ Ремизов М. Н. Византия... С. 53.

²²²⁷ Окружная грамота... С. 35.

²²²⁸ Kulczynski I. Specimen Ecclesiae Ruthenicae. Romae, 1734. P. 46.

²²²⁹ Александрович В. С. Скарбница... С. 137.

²²³⁰ Синкевич Н. Реліквії... С. 12–21; Никитенко Н., Корниенко В. Собор святых... С. 258–259.

миниканский автор в своем труде, изданном в 1620 г., утверждает, что этот крест княгиня Анна получила от своих братьев и вместе с Владимиром привезла его в Киев. Как он оказался в Люблине, не сообщается²²³¹. В польских изданиях, принадлежащих разным лицам и датируемых 1537 г. (это издание упоминает Синкевич)²²³², и 1655 г. (на это издание ссылается Оболенский)²²³³, говорится, что реликвию привез в Люблин в начале XV в. киевский епископ доминиканец Андрей. Факт прибытия святыни в Люблин из Киева именно в этот период подтверждает информация, представленная сегодня на сайте люблинского костела св. Станислава. Однако здесь сообщается не о кресте, вырезанном из целой части Истинного древа, а о его частицах, привезенных по одной версии из Киева, по другой — из Киева, Иерусалима и Константинополя. Эти святыни хранились в реликварии, похищенном в 1991 г. То есть сведения о люблинской святыне разнятся.

Через полвека после М. Оболенского киевский протоиерей П. Орловский отождествлял Ольгин крест с большим золотым реликварным крестом (процессионным), хранившимся в краковском кафедральном соборе св. Вацлава и имеющим старинную славянскую надпись «Киевской митрополии»²²³⁴. Насколько нам известно, дальнейшая история этого креста не прослежена.

Этими сообщениями свидетельства о киевском реликварном кресте не исчерпываются. Так, в описи святынь луцкой епископии, составленной в 1639 г., значится «Древо Животворящее, оправленное в позолоченное серебро»²²³⁵. Существует несколько различных сведений о предыстории святыни. В документе, хранящемся в архиве Ватикана и датированном апрелем 1636 г., сообщается, что реликвия была привезена в Киев в качестве приданого византийской принцессой Анной, супругой Владимира и несколько веков хранилась в Софийском соборе, откуда была вывезена литовским князем Гедимином (1316—1341). Позже его сын возвратил святыню на Русь, передав ее луцкому собору. О дальнейшей судьбе креста известий нет²²³⁶. Для нас важно то, что эта история также связана с именами Владимира и Анны.

Кажется очевидным и факт получения князем Владимиром при крещении сгук gemmata, ведь его духовным восприемником стал император Василий II. С высоким крестом-скипетром императоры представлены на своей золотой монете. Причем каждый из венценосцев держит крест правой рукой. *Ил. 59.* Такой золотой крест вполне мог быть выносным реликварным. С драгоценным крестом-скипетром, три верхние ветви которого завершают шары-яблоки, представлен на своих золотых и серебряных монетах киевский

²²³¹ Подробнее см.: Синкевич Н. Реліквії... С. 12—21.

²²³² Синкевич Н. Реліквії... С. 19

²²³³ Оболенский М. О двух древнейших... С. 148—149.

²²³⁴ Орловский П., протоиерей. Св. София Киевская... С. 13.

²²³⁵ Сборник статей и материалов по истории Юго-Западной России, издаваемый Киевской комиссией для разбора древних актов. Киев, 1916. Вып. 2. С. 43.

²²³⁶ Мицько І. Про походження гербу... С. 54.

князь Владимир. *Ил. 58а-б*. Не является ли это изображение очевидным свидетельством принадлежащего князю реликварного креста? Вполне вероятно, что это подлинная византийская инсигния, участвовавшая в его крещении в Корсуні. Такой крест-скипетр с длинным нижним рукавом, закрепленным на древке, мог использоваться и в качестве процессионного креста.

Известно еще одно историческое свидетельство. Московский патриарх Никон (1652–1658) в грамоте об устройении монастыря на острове Кий упоминает о московском «кресте Константина», появление которого относит ко временам князя Владимира: *«От оных же убо триех честных крестов, их же великий царь Константин сотвори, един принесен в Россию при великом князе Владимире иже есть и доныне в царствующем великом граде Москве»*²²³⁷.

Таким образом, на основании рассмотренного материала можно сделать вывод о том, что в киевских первохрамах могли почитаться несколько реликварных крестов, содержащих частицы Истинного древа и имеющих константинопольское происхождение. Эти святыни были получены княгиней Ольгой при ее личном крещении, а также княжеской четой Владимиром и Анной при крещении Руси. Реликвия древа могла быть вложена как в мощеницу-ставротеку, так и в процессионный крест. Киевский крест (или один из крестов) стоял в киевском Софийском соборе в алтаре с правой стороны по аналогии с местом, которое занимал крест Константина в Софии Константинопольской. Крест Константина во время торжественных процессий несли перед царствующим императором. Формы почитания киевского креста (крестов) в источниках не указаны, но логично предположить, что он также принимал участие в церемониях государственного значения.

Согласно сообщениям литовского князя Витовта и московского патриарха Никона, один из киевских реликварных крестов оказался в Москве, где был известен еще в XVII в. Следы других крестов ведут в Польшу и Луцк. Современные сведения о киевских крестах отсутствуют.

*Иконный образ *crux gemmata* в алтаре Софии Киевской*

Как отмечалось выше, в культурной традиции изображение Голгофской святыни наложилось на образ звездносоставного креста, явленного императору Константину, что обусловило появление различных иконографических типов.

В изобразительной традиции нашли отражение и конкретные исторические *crux gemmata*. Так, в мозаичном панно VI в. на западной стене Софийского собора Константинополя изображен киворий-эдикула со стоящим на голгофском возвышении драгоценным Истинным древом, перед которым широко распахнуты ткани-завесы. *Ил. 71*. И. Шалина, учитывая мельчайшие детали композиции, рассматривает изображение как икону подлинной императорской реликвии — процессионного «креста Константина». Воспроизведе-

²²³⁷ Щедрина К. А. «Крест... С. 6.

дением конкретного реликварного креста является, по ее мнению, и роскошно украшенный камнями, жемчугом и светильниками Голгофский крест, изображенный на фресковой росписи алтарной ниши в римских катакомбах Понтиануса VI–VII вв. *Ил. 70.*

В системе оформления интерьера Софии Киевской особое место занимают многочисленные изображения Честного креста, что, по мнению исследовательницы памятника Н. Никитенко, указывает на почитание в Софийском соборе подлинной реликвии креста Господня²²³⁸. Софийским изображениям крестов посвящен ряд публикаций²²³⁹. В. Пуцко аргументирует мысль, что фресковые изображения крестов, украшенных «слезками», иногда установленных на Голгофской скале на фоне голубого неба, восходят к византийским процессионным крестам. Изображения драгоценных крестов в боковых алтарях собора символически представляют церемонию несения креста Константина Великого, заканчивающуюся установлением его в алтаре²²⁴⁰. В. Сарабьянов отмечает, что многие из крестов, наряду с образами святых, являются топосами, фиксирующими, в соответствии с древней традицией, места включения в стены собора частиц святых мощей²²⁴¹. В. Корниенко и Л. Колодницким исследовано изображение креста под фреской Богоматери Оранты, находящейся в переходе между приделами свв. Иоакима и Анны и Михайловским, и реконструирован его первоначальный вид. Установлено подобие этого креста изображениям процессиональных крестов на миниатюрах Минология императора Василия II *Ил. 5, 69*, что свидетельствует о принесении драгоценного воздвизального креста, содержащего частицу древа, в Киев в составе приданого принцессы Анны²²⁴². Н. Никитенко и В. Корниенко отметили связь в монументальной росписи собора идеи Честного креста с глорификацией княгини Анны и с чином великомучеников и равноапостольных святых. Исследователи также акцентировали внимание на мозаичном изображении Голгофского креста на древней шиферной плите, сохранившейся в главном алтаре собора. *Ил. 72.* Они указали на общее сходство софийской плиты с древней мраморной плитой, отмечающей место обретения Еленой креста Господня в Иерусалиме²²⁴³.

²²³⁸ Никитенко Н., Корниенко В. Собор святых... С. 259.

²²³⁹ Пуцко В. Г. Дорогоцінний хрест у стінописі Софії Київської // СЧ. 2003. Вип. 1. С. 183–190; Сарабьянов В. Д. Реликвии и образы святых... С. 364–380; Корнієнко В. В., Колодницький Л. Б. Дорогоцінний Хрест в стінописі Софії Київської: реконструкція первісного вигляду та історичні паралелі // Православ'я в Україні: збірник матеріалів II Всеукраїнської наукової конференції / [під ред. архієп. Переяслав-Хмельницького і Бориспільського Єпіфанія (Думенка) та прот. Віталія Клоса]. Київ, 2012. С. 258–261; Никитенко Н., Корниенко В. Собор святых... С. 260–270.

²²⁴⁰ Пуцко В. Г. Дорогоцінний хрест... С. 183–190.

²²⁴¹ Сарабьянов В. Д. Реликвии... С. 364–380.

²²⁴² Корнієнко В. В., Колодницький Л. Б. Дорогоцінний Хрест...; Никитенко Н., Корниенко В. Собор святых... С. 262.

²²⁴³ Никитенко Н., Корниенко В. Собор святых... С. 260–270.

К этим работам мы хотели бы добавить свое видение темы софийского алтарного изображения креста. Древняя шиферная плита с образом Истинного древа в арке замыкает с северной стороны алтаря расположенный над синтроном фриз. Икона актуализирует богословскую символику «святая святых», включающую ряд литургических толкований. В соответствии с историко-топографической версией, алтарь — образ пещеры, где был погребен Христос, престол — Гроб Господень, а весь алтарный комплекс осмысливается как «Новый Иерусалим». Именно так Евсевий Кесарийский назвал храм, возведенный над погребальной пещерой Христа в Иерусалиме²²⁴⁴. В этом контексте мозаичная алтарная композиция приобретает значение «изобразительной иерусалимизации»²²⁴⁵ литургического пространства. Нет сомнения, что в алтарную стену собора за изображением Честного креста помещена частица святыни.

Крест утверджен на голгофском подножии, по обеим его сторонам — высокие подсвечники с белыми свечами. Знаковой представляется простая четырехконечная форма креста, восходящая к раннехристианским памятникам. В XI в. будет преобладать форма так называемого патриаршего (шестиконечного) креста с двумя перекладинами²²⁴⁶.

Перед нами *сυχ gemmata* — большой драгоценный реликварный крест, расположенный в центре полукруглой арки, символически обозначающей киворий-эдикулу. Инкрустация из кубиков цветной смальты имитирует драгоценные украшения креста и арки. Полагаем, что средокрестие, обозначенное крупным планом обводкой из мелких кубиков смальты, указывает на место вложения святыни древа.

В общих чертах этот иконный образ можно сравнить с изображениями роскошно убранных крестов Константина. Логично предположить, что для драгоценного воздвизального креста высочайшего статуса в новообращенной столице был устроен специальный киворий в митрополичьем соборе. Исходя из сообщения источников, понятно, что киевский реликварный крест стоял в алтаре с правой стороны напротив престола. В обычное время он мог храниться в сокровищнице собора. А в торжественных случаях, по византийской традиции, устанавливаться на ступенчатом подножии в кивории-эдикуле, закрытой драгоценными завесами, с правой стороны. С левой стороны алтаря напротив престола и кивория с крестом находилось сохранившееся иконное изображение Честного креста. Все вышеизложенное дает основания рассматривать в литургическом контексте алтарную композицию Животворящего древа как икону подлинного *сυχ gemmata*, некогда хранящегося в сокровищнице Софии Киевской и вносимого в алтарь во время значимых богослужебных ритуалов.

²²⁴⁴ *Евсевий Памфил. Жизнь...* С. 119.

²²⁴⁵ Термин принадлежит А. Пентковскому [*Пентковский А. М. «Иерусалимизация»...* С. 71].

²²⁴⁶ *Шалина И. А. Реликвии...* С. 141.

Раздел 5

ПАТРОНАЛЬНЫЕ КУЛЬТЫ КИЕВСКИХ СВЯТЫХ

Глава девятая

ФОРМИРОВАНИЕ БОРИСОГЛЕБСКОЙ И АНТОНИЕВОФЕОДОСИЕВСКОЙ ДУХОВНЫХ ТРАДИЦИЙ В КИЕВСКОЙ КУЛЬТУРЕ

ПОЧИТАНИЕ СВЯТЫХ СТРАСТОТЕРПЦЕВ И ИХ РЕЛИКВИЙ

*Воистину вы кесари кесарям и князья князьям,
ибо вашей помощью и защитой
князья наши всех противников побеждают.*

<...>

*Вы наше оружие, земли Русской защита
и опора, мечи обоюдоострые²²⁴⁷.*

Становление и аспекты борисоглебского культа

В 1015 г., в развернувшейся после смерти Владимира братоубийственной войне за обладание киевским столом, трагически погибли младшие сыновья князя Борис и Глеб (в крещении Роман и Давид), получившие в киевских литературных памятниках именование страстотерпцев²²⁴⁸. Оформление культа святых князей включало создание обширного литературного корпуса, во многом определившего становление оригинальной литературы Руси. Сохранился ряд произведений борисоглебского цикла: летописная повесть под

²²⁴⁷ Сказание и страдание и похвала... С. 309.

²²⁴⁸ Это наименование преимущественно «относится к тем святым, которые приняли мученическую кончину не от гонителей христианства, но от своих единоверцев <...> Характер их подвига — беззлобие и непротивление врагам» [Живов В. М. Святость... С. 105].

В официальной историографии утвердилось мнение об организации убийства Бориса и Глеба их братом Святополком, получившим прозвище «Окаянный». В современной научной литературе аргументирована точка зрения, согласно которой убийцей Бориса и Глеба был их брат Ярослав Владимирович (Мудрый) [Нікітенко Н. М. Політичні передумови виникнення Борисоглібського культу (до подій 1015–1019 рр.) // Історія України: маловідомі імена, події, факти. Київ, 2000; Нікітенко Н. М. Від Царгорода до Києва... С. 227–262].

1015 г., анонимное Сказание о Борисе и Глебе, Несторово Чтение о Борисе и Глебе, паримейные чтения, проложные сказания, службы святым Борису и Глебу²²⁴⁹.

Почитание братьев широко отразилось в храмовом строительстве и изобразительном искусстве: монументальной живописи, иконописи, книжной миниатюре, культовой пластике.

В течение многих десятилетий дискутируется вопрос о происхождении князей-мучеников по материнской линии. Приведем наиболее убедительную, по нашему мнению, версию. Иоакимовская и Тверская летописи сообщают о том, что они — сыновья порфирородной принцессы Анны. Борис в крещении назван царским именем Роман в честь своего византийского деда. Царское крещальное имя Давид носил и Глеб²²⁵⁰. В исторической литературе аргументирована точка зрения, основанная на Чтении Нестора, древнейшей Службе свв. Борису и Глебу, Эймундовой саге, хронике Титмара Мерзебургского и др., в соответствии с которой Владимир назначил Бориса и Глеба своими соправителями и наследниками киевского стола и короновал Бориса, дав ему царский титул. Произошедшая «византизация» наследования киевского стола в соответствии с византийской практикой соправления²²⁵¹, введенная Владимиром по настоянию порфирородной супруги, и послужила причиной их трагической гибели²²⁵². Концепцию «византизации» киевского престолонаследия, сформулированную А. Поппэ, оспаривает А. Толочко, доказывающий, что князь Владимир не предпринимал подобной «византийской реформы»²²⁵³. Мы разделяем точку зрения, согласно которой состоявшаяся интронизация сыновей Анны — Бориса, как прямого наследника Владимира, и Глеба, как его соправителя, — сопровождавшаяся венчанием на княжение, не была принята другими сыновьями. Это привело к гибели младших братьев

²²⁴⁹ Более ста лет длится дискуссия, нашедшая отражение в многочисленной литературе, относительно места составления и авторства основных памятников борисоглебского цикла. Эти вопросы нами не рассматриваются.

²²⁵⁰ *Нікіменко Н. М.* Від Царгорода до Києва... С. 227–262.

²²⁵¹ *Kresten O., Müller A. E.* Samtherrschaft, Legitimaqtionsprinzip und Keiserlicher Urkundentitel in Byzanz in der ersten Hälfte des 10. Jahrhunderts // Österreichische Akademie der Wissenschaften, Sitzungsberichte. Wien, 1995. Bd. 630. S. 1–43.

²²⁵² См.: *Татищев В. Н.* История Российская... Т. 2. С. 227. Прим. 163 (со ссылкой на Иоакимовскую летопись). С. 223. Прим. 184; *Приселков М. Д.* Очерки по церковно-политической истории Киевской Руси X–XII в. СПб., 1913. С. 36–38, 56–57; *Соловьев С. М.* Сочинения: в 18 кн. М., 1988. Кн. I: История России с древнейших времен. Т. 1. С. 195, 311. Прим. 290, 387; *Poppe A.* The Enthronement of the Prince in Kievan Rus' // The 17th Byzantine Congress. Abstracts of Papers. Washington D. C., 1986. P. 272–274; *Poppe A.* Spuścizna po Włodimierz Wielkim. Walka o tron Kijowski 1015–1019 // Kwartalnik Historyczny CII. 1995. № 3–4. S. 3–22; *Поппэ А. В.* Земная гибель... С. 304–315; *Поппэ А. В.* Владимир Святой... С. 81–82; *Нікіменко Н. М.* Політичні передумови... С. 14–16; *Нікіменко Н. М.* Свята Софія... С. 118–133; *Петрухин В. Я.* Древняя Русь... С. 175–179; *Ранчин А. М.* Вертоград Златословный... С. 306–309; *Назаренко А. В.* Борис и Глеб // ПЭ. 2009. Т. 6. С. 44–48.

²²⁵³ *Толочко А.* Предпринимал ли Владимир Святославич «византийскую реформу» престолонаследия? Киев, 2005.

и, в свою очередь, к ликвидации обряда венчания в отличие от обряда настолования, сохраненного в древнерусском институте престолонаследия.

При коронации Бориса и Глеба отец, безусловно, использовал принадлежавшие ему византийские инсигнии, чем, по нашему мнению, можно объяснить «царскую топику»²²⁵⁴ применительно к Борису. В тексте литургической Службы святым мученикам Борису и Глебу, называемой Л. Мюллером «первоначальной легендой», и предположительно составленной митрополитом-греком Иоанном, современником Ярослава, на греческом языке, а затем переведенной на древнерусский²²⁵⁵, говорится: *«Цесарьским веньцемъ отъ уности украшенъ, пребогатыи Романе: власть велія бысть своему отечеству и всеи твари»*²²⁵⁶. Автор Сказания, описывая внешность и добродетели Бориса, отмечает: *«Светяся цесарьскы»*²²⁵⁷, что прямо указывает на царское достоинство юного князя. В этой связи показательно упоминание о Борисе и Глебе в житии Владимира Иакова Мниха: *«О святая цесаря Константине и Володимире, помагаиша на противныя сродникомъ вая, и люди избавляиша отъ всякия беды, греческия и русския <...> Вы же, святая, молящися о нас и о людехъ своихъ, примите на молитву къ богу, святую вая сыну Бориса и Глеба»*²²⁵⁸. Борис и Глеб прославляются здесь как родственники не только князя Владимира, но и императора Константина.

Погибший Борис был тайно погребен в древней резиденции киевских князей в Вышгороде у церкви св. Василия. Место захоронения Глеба, убитого близ Смоленска, оставалось неизвестным и было обнаружено по чудесным знамениям, которые видели и слышали проходившие мимо жители: огненный столб, горящие свечи, ангельское пение. По распоряжению брата погибших, киевского князя Ярослава Владимировича, тело Глеба, оказавшееся целым и благоуханным, было торжественно *«съ крсты, и съ свещами мнозими, и съ кадилы, и съ чьстїю многою»* перенесено в Вышгород и положено в могилу Бориса²²⁵⁹. Святое место быстро прославилось чудесами.

Вскоре после погребения сгорел деревянный храм св. Василия, возле которого были захоронены братья. По распоряжению Ярослава на его месте была поставлена небольшая церквушка («клетка») во имя страстотерпцев. Сам князь с митрополитом и литией отправился в Вышгород: *«И въ утрии день съ крсты изидоша поюща въ преже реченыи градъ, идеже лежитъ тело святоу страстотерпцю»*. Гробы извлекли из земли и вскрыли. Тела князей оказались целыми, а лица светились как у ангелов, что вызвало всеобщее удивление: *«Потомъ же приступи архієпископъ съ прозвутеры и открьша раце святоу, и*

²²⁵⁴ Обозначение принадлежит А. В. Назаренко: см.: Назаренко А. В. Борис и Глеб...

²²⁵⁵ Müller L. Studien zur altrussischen Legende der Heiligen Boris und Gleb // Zeitschrift für Slavische Philologie. 1962. Bd. 30. S. 14–44; Мурьянов М. Ф. Гимнография... С. 56–57.

²²⁵⁶ Абрамович Д. И. Жития святых мучеников Бориса и Глеба и службы им // Памятники древне-русской литературы. Пг., 1916. С. 136.

²²⁵⁷ Абрамович Д. И. Жития... С. 51.

²²⁵⁸ Память и похвала... С. 75.

²²⁵⁹ Сказание и страдание и похвала... С. 307–308.

видеша тело блаженою, ни поне единого струпа от язвъ имущее на собе. И беста акы снегъ белеющаяся, лице же ея светяся акы ангелома, яко же намного часъ чюдится архиепископу и всемъ людемъ. Исполни же благоухания не токмо место то, нъ яко и всь градъ». Затем гробы были поставлены в церкви с правой стороны. По инициативе Ярослава вскоре был возведен новый пятикупольный храм «*во имя святою блаженую страстотерпицю Бориса и Глеба*», в который перенесли раки святых и вновь поставили с правой стороны. Ярослав украсил церковь «*всякими красотами, иконами и иными писмены*» и распорядился написать образы братьев, которые тут же стали объектом поклонения: «*Повеле же и на иконе святою написати, да входяще вернии людии въ церковь, ти видяще ея образъ написанъ, и акы самою зряще, ти тако с верою и любовию покланяющися има и целующе образъ ея*»²²⁶⁰. Из текста следует, что икона представляла парный образ братьев. Поклонение и целование иконы свидетельствуют о почитании князей как святых. Нет сомнения, что иконописный образ участвовал в поминальных богослужениях. В день гибели Бориса 24 июля храм был освящен. По расчетам В. Лесючевского, это произошло в 1026 г.²²⁶¹

Таким образом, в княжение Ярослава было положено начало церковному прославлению и всенародному почитанию Бориса и Глеба. Налицо все атрибуты церковного оформления культа: обретение и перенесение нетленных мощей, сопровождаемое чудесами исцеления и благоуханием, возведение патрональных храмов-усыпальниц, установление праздника 24 июля, написание и поклонение иконе страстотерпцев, создание канонических песнопений.

Очередное перенесение мощей святых в новопостроенную церковь было инициировано князем Изяславом Ярославичем в 1072 г. (по Ипатьевской летописи 20 мая, а по Лаврентьевской — 2 мая). Поскольку строительство храма было поручено плотникам и завершилось за несколько дней, понятно, что он был деревянным. К тому времени мощи Глеба уже были переложены в каменную гробницу. Возможно, это было сделано еще при отправлении его останков из Смоленска в Вышгород²²⁶². В связи с перенесением реликвий деревянная рака Бориса была также заменена на каменную. Когда ее принесли в новую церковь и открыли, «*исполнися церкви благоухания, воне благи*»²²⁶³. Церемониал «*adventus*», кратко описанный летописцем, включал все элементы чинопоследования, в соответствии с которым осуществлялась процедура обретения мощей св. Климента в Херсонесе²²⁶⁴. По мнению А. Поппэ, участие в этом событии представителей правящей династии и пяти святителей во главе с митрополитом киевским указывает на «*высший церковный ранг акта*». «*Описание процедуры прославления Романа-Бориса и Давида-Глеба, начиная от изне-*

²²⁶⁰ Чтение о святых мучениках... С. 357–385.

²²⁶¹ Лесючевский В. И. Вышгородский культ Бориса и Глеба в памятниках искусства // СА. 1946. № 8. С. 235.

²²⁶² Писарев С. Было ли перенесение мощей святых мучеников Бориса и Глеба из Вышгорода на Смядынь? Смоленск, 1897. С. 2–4.

²²⁶³ Повесть временных лет... С. 220.

²²⁶⁴ Уханова Е. В. Обретение мощей... С. 149.

сения мощей и вплоть до установления ежегодного празднования их памяти, совершенно не только в литературном отношении, но и в церковно-каноническом, идеально соответствуя тому чину прославления святых, который был присущ всей Церкви до X–XI века»²²⁶⁵. Как и в прежних храмах, раки святых были поставлены «на десней стране». Более точно место нахождения реликвий можно определить по тексту «Чуда о сухорукой жене», известного по Несторовому Чтению. Чудо случилось на Успение Богородицы (15 августа), как полагал А. Шахматов, в 1081 г. Пришедшая в храм сухорукая женщина «стояше въ притворе церковнемъ, моляшися». Внезапно у нее выпали золотые серьги и покатались к святым ракам²²⁶⁶. Значит, гробы стояли в притворе.

Активное участие в формировании борисоглебского культа принимали черниговские Ольговичи, почитавшие в качестве своего небесного патрона святого Глеба, почему и возведенный ими в Чернигове Борисоглебский собор изначально назывался Глебоборисовским. Новый каменный вышгородский храм-мавзолей был заложен Святославом Ольговичем (?–1064) и окончательно выстроен его сыном князем Олегом Святославичем (1051–1115). Но перенесение мощей состоялось в столетнюю годовщину гибели Бориса и Глеба 1–2 мая 1115 г. при киевском князе Владимире Мономахе и стало последним «adventus» — особо торжественным перенесением священных останков в Киеве. Оно сопровождалось огромным стечением народа и праздновалось три дня. По древнему скандинавскому обычаю предков раки с мощами перевозились на саях, которые тащили за веревки князья-родственники и бояре (таким же образом в 1072 г. перевозили каменную гробницу Глеба).

Одним из центров борисоглебского культа была Кирилловская церковь, возведенная Всеволодом Ольговичем (1104–1146), сыном Олега Святославича. Последние комплексные исследования указывают на присутствие в южном нефе храма Борисоглебского придела²²⁶⁷. Во фресковой росписи южной плоскости среднего опорного столба хорошо сохранилась верхняя часть изображения святого воина в княжеском облачении, по предположению И. Марголиной — святого Бориса. Он представлен без шапки, с кудрявыми волосами, короткими усами и бородой темного цвета. Над головой золотой нимб, на плечах плащ-корзно с фибулой. Одежды под плащом богато инкрустированы драгоценными камнями. В правой руке, поднятой на уровень груди, — крест²²⁶⁸. **Ил. 73.** Образ св. Бориса без княжеской шапки

²²⁶⁵ Поппэ А. В. О зарождении культа... С. 54–55. См. также: Петрухин В. Я. Христианство на Руси... С. 111.

²²⁶⁶ Чтение о житии и погублении... С. 394–395.

²²⁶⁷ Марголіна І., Ульяновський В. Київська обитель... С. 139–141; Марголіна І. Святыє Борис и Глеб в історії київського Кирилівського монастиря // Споконвіку було слово... збірник на пошану професора Олександра Александрова з нагоди його 60-річчя. Одеса, 2007. С. 210–220. Там же см. версії и аргументацію относительно места возведения Борисоглебского мартирія.

²²⁶⁸ Марголіна І., Ульяновський В. Київська обитель... С. 139; Марголіна І. Святыє... С. 216–217.

кажется необычным. Однако известны древнерусские энколпионы с изображением святых страстотерпцев, одетых в корзно, с крестом в руке, но без шапок. Изображение Бориса и Глеба в виде конных воинов без бород и без шапок представлено на каменной иконке XIII–XIV вв. из собрания Загорского музея и на фреске Борисоглебской церкви в Кидекше²²⁶⁹.

По наблюдениям Б. Успенского, святые князья изначально ассоциировались с апостолами, поскольку в основе паремейных чтений Борису и Глебу лежат чтения Иоанну Богослову²²⁷⁰. Апостольская тема прослеживается и в Летописной повести. Приняв венец от Христа, братья оказываются рядом с пророками, апостолами и мучениками: *«И тако скончася блаженный Борисъ, приимъ венецъ от Христа Бога с праведными, причтеся съ пророцы и съ апостолы, и с лики мученичьскими въдворяся»*²²⁷¹.

Борис и Глеб стали *«первыми венчанными избранниками»* (Г. Федотов) ранней киевской Церкви, получившими статус защитников Русской земли и официально возглавившими пантеон собственно русских святых. Наиболее раннее свидетельство этого — новгородская берестяная грамота третьей четверти XI в., где в перечне святых названы Борис и Глеб²²⁷². Значит, уже тогда прославление святых братьев не ограничивалось местным киевским контекстом, а приобрело повсеместный характер.

Почитание святых братьев, принявших мученическую смерть как наследование Христу, осуществлялось в русле прославления новой христианской общности на Руси: *«Съ Христомъ царствуете всегда, молящеся за новыя люди хрестьяньскыя и сродьники своя»*. В летописи день 24 июля назван новым русским празднеством: *«на празникъ Бориса и Глеба, иже есть праздникъ новой рускый»*²²⁷³. Память страстотерпцев отмечалась особо торжественно, будучи приравненной к великим годовым праздникам²²⁷⁴. Церковный документ XI в. предписывает причащаться в день святых мучеников Бориса и Глеба, как и в двенадцатые праздники²²⁷⁵. Дата 24 июля по количеству упоминаний в разных типах богослужебных книг кон. XI — нач. XII в. оказывается одной из самых популярных. В месяцесловах XII — нач. XIV в. по частотности упоминаний одним из наиболее распространенных празднеств является и день перенесения мощей 2 мая, древнейшие известия о котором зафиксированы в источниках второй половины XII в.²²⁷⁶. В наиболее полном издании песнопений Борису и Глебу представлены 45 стихир на 24 июля и на 2 мая (на основа-

²²⁶⁹ Николаева Т. В. Произведения мелкой пластики... С. 21; Корзухина Г. Ф., Пескова А. А. Древнерусские энколпионы... С. 18.

²²⁷⁰ Успенский Б. А. Борис и Глеб: Восприятие истории в Древней Руси. М., 2000. С. 26–29.

²²⁷¹ Повесть временных лет... С. 178.

²²⁷² Янин В. Л., Зализняк А. А. Берестяные грамоты из новгородских раскопок 1999 г. // Вопросы языкознания. М., 2000. № 2. С. 6.

²²⁷³ Повесть временных лет... С. 254.

²²⁷⁴ Голубинский Е. Е. История канонизации... С. 49.

²²⁷⁵ Заповедь святых отец... С. 511.

²²⁷⁶ Лосева О. В. Русские Месяцесловы... С. 92, 105–106.

нии около 20 списков XII–XIV вв.)²²⁷⁷. Старшие списки стихир сохранились в служебной минее кон. XI — нач. XII в.²²⁷⁸.

Уже в процессе формирования борисоглебского культа определились его основные функции. Очевиден изначально династический характер почитания²²⁷⁹. В этой плоскости культ развивался от династически-княжеского до общегосударственного патронального, приобретая характер военно-феодалного почитания «молитвенников и ходатаев за землю Русскую». В связи с этим совершенно закономерным представляется появление «лицевых», т. е. иллюстрированных списков Сказания о Борисе и Глебе, наиболее известные из которых — Сильвестровский сборник 2-й половины XIV в. (самый ранний) и «Лицевое житие» конца XV в. (рукопись Н. П. Лихачева). С XVI в. в Московии развивается государственный культ Бориса и Глеба, почитаемых московскими правителями в качестве святых «сродников». Великим князем Василием III (1505–1533), сыном Ивана III, на Арбате была поставлена приходская Борисоглебская церковь. В этом храме Иван IV, начиная и завершая свои военные походы, проводил молебны, призывая на помощь братьев-воинов. Царь Борис Годунов (1598–1605), нареченный в честь святого Бориса, известен возведением храмов, посвященных святым страстотерпцам. В XV–XVI вв. основная функция Бориса и Глеба — воинская помощь московским государям²²⁸⁰.

Почитание святых князей-братьев как небесных заступников Русской земли нашло отражение в иконографической композиции, представляющей изображение Бориса и Глеба как сакральной пары князей-мучеников и пеших воинов. Каждый в правой руке держит перед грудью крест, а в левой — вложенный в ножны меч. На головах — княжеские шапки, на плечах — плащи-корзно. К лучшим и древнейшим образцам этого иконографического извода принадлежит икона «Святые Борис и Глеб», датируемая XII–XIII вв. (КМРМ), происходящая из Вознесенской церкви Савва-Вишерского монастыря близ Новгорода²²⁸¹, а также наперсная иконка из темно-коричневого шифера, датируемая первой третью XIII в. (Рязанский историко-культурный музей-заповедник), предположительно выполненная в Рязани южнорусскими мастерами²²⁸².

В Несторовом Чтении рассказывается, как некие узники, заключенные в темницу, призывали святых князей на помощь: *«И во едину ночь молящемся им, и се внезапно открылся покровъ узници и светъ восия в ней. Они же, въздевшие очи свои, ти видеша святою на росну коню»*²²⁸³. Этот текст находит параллель

²²⁷⁷ Абрамович Д. И. Жития... С. 133–143.

²²⁷⁸ Серегина Н. С. Песнопения... С. 76.

²²⁷⁹ Поппэ А. В. О зарождении культа... С. 53, 56–98.

²²⁸⁰ Мельник А. Г. Почитание святых Бориса и Глеба в России XVI века // СЧ. 2015. Вип. 7. С. 298.

²²⁸¹ Логвин Г., Милієва Л., Свенціцька В. Український... С. 7–8. Табл. XIII–XIV; Степовик Д. Історія української ікони... С. 166. Іл. 30.

²²⁸² Николаева Т. В. Древнерусская мелкая пластика... С. 54–55. Табл. 5 (1).

²²⁸³ Чтение о святых мучениках... С. 20.

в иконографической схеме «Борис и Глеб на конях», которая сложилась на основе византийской традиции парных изображений святых воинов и описаний чудесных явлений киевских страстотерпцев в виде всадников²²⁸⁴. Известный древнейший образец такой композиции был представлен в собрании Ханенко: бронзовый образок с изображением Бориса и Глеба на конях с копьями в руках, предположительно отнесенный к XII в.²²⁸⁵. Аналогичный иконографический извод встречается на иконах северо-восточной Руси, начиная с XIV в.

Следующий аспект — широкое народное почитание мучеников как лекарей-целителей, прославившихся чудесами исцелений. На эту грань культа, вероятно, повлияло празднование их памяти 24 июля в один день с византийской святой Христиной-целительницей. У гробов братьев *«болеющие исцеляются и беснующиеся от беса освобождаются»*²²⁸⁶.

Третий важный момент — вегетативная функция святых как покровителей весенних всходов, растительности, земледелия, чему окончательно способствовало установление дня памяти 2 мая в 1115 г. Видимо, выбор именно этого дня был неслучаен. Он наложился на древний «день первых ростков» аграрного календаря, когда на киевских полях появлялись всходы яровых злаков. Аграрно-магическую суть почитания Бориса и Глеба отразила их ранняя иконография, представленная на памятниках декоративно-прикладного искусства XI–XII вв. Рядом с поясной фигурой святого помещался «крин» — идеограмма молодого ростка. Условные схемы семян и молодых ростков украшали плащи князей. Такие изображения встречаем на золотом колте из Чернигова, на Мстиславовом Евангелии, на рязанских золотых колтах, на каменно-бродской гривне²²⁸⁷. Аграрная семантика широко представлена и в песнопениях Борису и Глебу.

Ареал почитания Бориса и Глеба

Почитание святых мучеников вскоре перешагнуло границы Руси. Схизма, расколовшая в 1054 г. славянский мир на Slavia Orthodoxa и Slavia Romana, не помешала утверждению почитания русских князей в католической Чехии. По свидетельству хроники чешского Сазавского бенедиктинского монастыря, он владел реликвиями святых братьев. В 1095 г. (или 1093) в монастырь были принесены частицы мощей Глеба и Бориса: «in quo continentur reliquiae sancti Glebii et socii ejus»²²⁸⁸ и тогда же там были освящены два алтаря в их честь. По мнению Д. Чижевского, реликвии были перенесены автором Чтения о Бо-

²²⁸⁴ Смирнова Э. С. Живопись Великого Новгорода... С. 220.

²²⁸⁵ Собрание Б. И. и В. Н. Ханенко... Вып. 1. С. 12. Табл. IV. № 47.

²²⁸⁶ Славник Борису и Глебу [Стихирарь месячный по списку XII в.] // Серегина Н. С. Песнопения русским святым. СПб., 1994. С. 323.

²²⁸⁷ Рыбаков Б. А. Язычество Древней Руси. М., 1987. С. 671–673.

²²⁸⁸ Флоровский А. В. Чехи и восточные славяне. Очерки по истории чешско-русских отношений (X–XVIII вв.). V Praze, 1935. Т. I. С. 107.

рисе и Глебе — Нестором-летописцем, специально посетившим Богемию²²⁸⁹. Почитание киевских святых в Чехии объясняют не только общностью кирилло-мефодиевской традиции, но и родственными связями киевских князей с чешскими Пржемысловичами, венгерскими Арпадовичами и польскими Пястовичами, в той или иной мере причастными к церковнославянско-латинскому билингвизму²²⁹⁰. В этом контексте культ Бориса и Глеба оказался тесно связанным с культом святых чешских князей-первомучеников Людмилы и Вячеслава. В южнославянских месяцесловах имена Бориса и Глеба встречаются со второй половины XIII—XIV в. Частотность их упоминаний «невероятно велика»²²⁹¹.

Царское происхождение киевских князей-страстотерпцев обусловило популярность их культа и в самой Византии. В одном из центральных районов столицы — Испигасе — с 1117 г. функционировала патрональная церковь: «*Во лето 6625 създана бысть церкви свв. мученику Бориса и Глеба в Цареграде на Испигасеи*»²²⁹². В конце XII в. рядом со «святой святых» Византийской империи — алтарем св. Софии находилась значительная по размеру («велика») икона св. князей. Видимо, образ был чудотворным, поскольку служил иконописцам в качестве образца: «и ту имеют писцы»²²⁹³. Иконографическая формула византийских икон Бориса и Глеба неизвестна. Вполне вероятно, что киевские страстотерпцы были изображены в виде воинов-всадников. По мнению Д. Айналова, именно такой иконографический сюжет представляет Бориса и Глеба во время их торжественного прибытия в Константинополь на посвященный им праздник²²⁹⁴.

Наличие иконы свв. Бориса и Глеба в патриаршем кафедрале и освящение храма их имени в Константинополе свидетельствуют об установлении дня памяти киевских князей в греческой Церкви. В. Васильевский указывал на византийский синаксарий XII в., в котором под 24 июля была сделана приписка о новоявленных мучениках Давиде и Романе. Существование древнего жития Бориса и Глеба в греческой агиографии подтверждается армянским Прологом XII в., сохранившим признаки перевода его с греческого²²⁹⁵.

Если принять во внимание, что при основании храма частицы мощей одноименных святых вкладывались в его фундамент, а, кроме того, почитались в самом храме, можно предположить, что мощи св. мучеников были принесены из Вышгорода в Византию и положены в патрональной церкви.

²²⁸⁹ Якобсон Р. Работы... С. 53.

²²⁹⁰ Huňáček V. K nejstarším vztahům rusko-českým // Československo-sovětské vztahy. Praha, 1972. D. 1. S. 11–29.

²²⁹¹ Лосева О. В. Русские Месяцесловы... С. 93–94.

²²⁹² Архив историко-юридических сведений, относящихся до России. М., 1855. Кн. 2, ч. 1. С. XXV.

²²⁹³ Путешествие... Стб. 79.

²²⁹⁴ Смирнова Э. С. Московская икона XIV–XVII веков. Л., 1988. С. 265.

²²⁹⁵ Бенешевич В. Н. Армянский пролог о свв. Борисе и Глебе // ИОРЯС. 1909. Т. 14, кн. 1.

Не исключено, что святые реликвии были и в самой Софии, возможно, и в упомянутой выше иконе, поскольку для представителей правящей киевской династии увековечивание памяти их «сродников» в сердце православного мира было акцией исключительно престижной.

Антоний Новгородец рассказывает о чудотворениях, которые явили в Константинополе русские страстотерпцы: «*Въ томъ граде явишася святии и исцеления многа бывають отъ нихъ*»²²⁹⁶. Это явно перекликается со словами древнерусского автора, по мнению которого, молитвенно-заступническая деятельность Бориса и Глеба распространилась на всю Ойкумену: «*Всего мира обходита, бесы отгоняюща, недугы исцеляюща, светелника предобрая и заступника теплая, суща с Богомъ*»²²⁹⁷. За пределами Руси Борис и Глеб прославлялись прежде всего как святые князья-целители. Действительно, в каждой стране (тем более в Византии) почитались свои, а не чужие небесные воины-защитники. В то же время функция целительства всегда была актуальной для всех слоев населения.

Приведенный материал позволяет рассматривать культ киевских страстотерпцев Бориса и Глеба как пример взаимовлияния и «имплантации» местных духовных ценностей в религиозную ткань других культур.

Вышгородский меморий — образ Гроба Господня

Одним из инициаторов и организаторов последнего, особо торжественного перенесения мощей святых братьев в новую каменную церковь в Вышгороде в 1115 г., стал великий киевский князь Владимир Мономах (1113–1125). Еще в период княжения в Переяславе (1093–1113) он лично перемерил, оковал и позолотил гробы страстотерпцев, стоявшие в притворе деревянного храма, возведенного Изяславом Ярославичем: «*И пришьдѣ ношѣ, примери гроба, расклепавъ же дѣски серебряныя и позолотивъ. И пакы такоже пришьдѣ ношью, и обложивъ, окова чюдодѣиная святая гроба страстотръпцю Христову мученику Бориса и Глеба*»²²⁹⁸. Мономах, вопреки существующей традиции, намеревался поставить раки не в притворе, а посреди церкви (возможно, примером послужило место установки рак крестителей Руси в Десятинной церкви), а над ними возвести «теремъ серебрянь». Но из-за разногласий, возникших между князьями-устроителями, место установки гробов решил жребий: «*Давыдъ и Олегъ хотяшета поставити я в комару <...> на правой стороне, идеже бяста устроене комаре има. <...> И поставиша я в комару тою, на десней стране, где ныне лежита*»²²⁹⁹. Таким образом, гробы святых страстотерпцев были постав-

²²⁹⁶ Путешествие... Стб. 159.

²²⁹⁷ Повесть временных лет... С. 182.

²²⁹⁸ Сказание о чудесах святых мучеников Христовых Романа и Давыда // Святые князья-мученики Борис и Глеб / исследование и подготовка текстов Н. И. Милютенко. СПб., 2006. С. 336.

²²⁹⁹ Повесть временных лет... С. 312.

лены в совместной «комаре» — нише-аркосолии, находившейся в южной стене храма.

Летописец также сообщает, что Владимир Мономах оковал раку серебром и золотом и украсил гробы: «*Окова раце сребромъ и златомъ и украси гроба ею*»²³⁰⁰, то есть речь идет и о гробах, и о раке. Значит, княжеские гробы находились в общем саркофаге, который и был установлен в «комаре». В древнем Киеве известна практика положения умершего в двойную гробницу. Так, в 1078 г. тело погибшего князя Изяслава Ярославича было положено — в раку каменную и мраморную²³⁰¹. Саркофаг с гробами Бориса и Глеба вполне мог представлять собой двухкамерную гробницу, в которой средняя стенка была общей для обеих камер. Использование подобных гробниц в древнем Киеве подтверждают археологические исследования. Во время раскопок 1963 г. на территории Клова (один из древних районов Киева) были обнаружены остатки фундамента монастырского храма (предположительно Кловского Стефанича монастыря) и двухкамерная гробница, изготовленная в ширину одной плинфы, с общей средней стенкой, также выполненной в ширину одной плинфы. Сохранился фрагмент шиферной крышки-перекрытия без каких-либо надписей и знаков. Гробница была сооружена не ранее XII ст.²³⁰² **Ил. 76.** Во время раскопок 1974–1975 гг. там же обнаружены остатки нескольких гробниц, имеющих одну, две и четыре погребальные камеры. В четырехкамерной гробнице камеры отделялись одна от другой тонкой перегородкой, выложенной из плинфы на торец. Интересен тот факт, что днище и стенки гробницы изнутри расписаны красной краской в технике фрески. Рака датируется концом XI — началом XII в. Полагают, что храм Кловского монастыря служил усыпальницей влиятельных людей своего времени²³⁰³.

Факт положения мощей святых братьев в одну гробницу подтверждают миниатюры Сильвестровского сборника, восходящего к протографу XIII в.²³⁰⁴, и Лицевого жития, также восходящего к более раннему протографу, и, очевидно, отражающих исторические реалии. На миниатюрах Сильвестровского сборника, посвященных первоначальному перенесению мощей при Ярославе, тела святых мучеников, обернутые в погребальные пелены, лежат в одной раке²³⁰⁵. **Ил. 74.** На миниатюрах Лицевого жития благоверные князья, завернутые в саван и лежащие рядом в одном саркофаге, изображены несколько

²³⁰⁰ Повесть временных лет... С. 312.

²³⁰¹ Повесть временных лет... С. 238.

²³⁰² Толочко П. Исторична топографія стародавнього Києва. Київ, 1972. С. 154–155.

²³⁰³ Мовчан І. І., Харламов В. О. Стародавній Клов... С. 78–80.

²³⁰⁴ Смирнова Э. С. Миниатюры Сказания о Борисе и Глебе в Сильвестровском сборнике. Сюжет Киевской Руси в искусстве Новгорода конца XIV века и вопрос византийских и русских иконографических прототипов // СЧ. 2015. Вип. 7. С. 140.

²³⁰⁵ Сказание о Борисе и Глебе: Факсимильное воспроизведение житийных повестей из Сильвестровского сборника (2-я половина XIV века). М., 1985. С. 99. Л. 148. Рис. 16, вверху и внизу; С. 100. Л. 150. Рис. 18, внизу.

раз: при погребении Глеба в Вышгороде, в чуде о прозревшем слепце, при перенесении мощей в пятикупольную церковь, в чуде исцеления «хромца»²³⁰⁶. Об общей гробнице говорится и в песнопениях святым братьям, известных по списку XII в.: «*Ваша гробница — врач безвозмездный*»²³⁰⁷. В текстах борисоглебского цикла сакральная пара киевских страстотерпцев прославляется как «*предивная двоица*». «*Парность выступает субъектной характеристикой*» киевских князей²³⁰⁸. Следует учесть, что на формирование парного культа Бориса и Глеба существенно повлиял близнечный миф, составивший образно-содержательное ядро Сказания²³⁰⁹. Все это предполагало парный характер погребения братьев. Очевидно, уже в храме-усыпальнице, построенном при Ярославе, мощи страстотерпцев были положены в одну раку. Однако при перенесении святынь в очередной храм использовались и индивидуальные гробницы. В Сильвестровском сборнике перенесение мощей в 1072 г. представлено двумя отдельными сценами: родственники переносят на своих плечах гробницу Бориса и перевозят на саних гробницу Глеба. По свидетельству летописи, в 1115 г. в новую церковь вначале была перенесена рака Бориса, затем рака Глеба.

О. Белоброва, опираясь на цветовую гамму миниатюр Сильвестровского сборника, пишет: «*Материал гробницы-раки — пурпурный мрамор — передан с помощью легких штрихов белилами по багрянице*»²³¹⁰. Предположение о «пурпурном мраморе», несмотря на всю его заманчивость, вряд ли может быть принято, поскольку использование мрамора такого цвета в Киеве не подтверждается литературными источниками и археологическими артефактами. Для саркофагов использовали проконесский мрамор с характерным бело-сероватым оттенком и голубыми прожилками. Причем саркофаги вытесывались из целых глыб мрамора. Однако на миниатюрах рукописей саркофаг и гробы благоверных князей изображены в виде простых прямоугольных ковчегов с крышками-перекрытиями²³¹¹. **Ил. 75.** Очевидно, раки были выполнены по аналогии со Святым Гробом, который имел форму гробницы, собранной из тесаных плит прямоугольной формы и накрывающей ее сверху отдельной плиты. Красновато-коричневатый оттенок борисоглебского саркофага со светлыми бликами, аналогичен цвету рак и может указывать на то, что все они выполнены из красного шифера — пироксилитового сланца местного

²³⁰⁶ Лихачев Н. П. Лицевое житие святых благоверных князей русских Бориса и Глеба. По рукописи конца XV столетия. СПб., 1907. [Фототипическое воспроизведение]. Рис. 22, 24, 25, 26.

²³⁰⁷ Серегина Н. С. Песнопения... С. 323, 461.

²³⁰⁸ Джиджора Е. В. Гімнографія... С. 226–227, 266.

²³⁰⁹ Александров О. Література Київської Русі... С. 392–399; Александров О. Твори про Бориса і Гліба... С. 444–446.

²³¹⁰ Белоброва О. А. Миниатюры «Сказания о Борисе и Глебе» // Сказание о Борисе и Глебе: Факсимильное воспроизведение житийных повестей из Сильвестровского сборника (2-я половина XIV века). М., 1985. С. 99.

²³¹¹ Сказание о Борисе и Глебе... Л. 149. Рис. 17, внизу; Л. 150. Рис. 18, вверху; Л. 152. Рис. 20, вверху и внизу.

происхождения. Но, если изображения раки соответствуют подлинным шиферным гробницам, то изображение саркофага вряд ли является точным его воспроизведением. Учитывая государственную и сакральную значимость княжеского Вышгородского мемориала в глазах современников и свидетельства иностранных гостей, можно предположить, что вместительный саркофаг был изготовлен из «статусного» материала — проконесского мрамора. Внутри была установлена двойная рака с мощами святых и перегородкой, разделяющей гробницы. Тяжелый мраморный саркофаг, предохраняя раки от повреждения, обеспечивал возможность паломникам максимально приблизиться к святыне.

Раки Бориса и Глеба, по свидетельству письменных источников, вначале были деревянными, но уже при перенесении в усыпальницу, возведенную Ярославом, — каменными, то есть шиферными. Владимир Мономах и саркофаг, и раки украсил серебром и золотом. По предположению И. Плешановой, речь идет о серебряных раках с чеканными изображениями²³¹². Внутренняя поверхность гробниц могла быть расписана фреской.

Важно отметить, что на миниатюрах Сильвестровского сборника и Лицевого жития тела святых братьев лежат в открытых гробницах. Так они, видимо, были представлены и в Вышгородском мемориале. Это вполне соответствовало византийской традиции и, в свою очередь, могло послужить сакральным примером для более поздней киево-печерской.

Вышгородский мавзолей, возведенный над святыми мощами и описанный в источниках достаточно подробно, был первым киевским мемориальным комплексом, восходящим к важнейшей иерусалимской святыне — архитектурной композиции Гроба Господня, созданной в IV в. и просуществовавшей в первоначальном виде до разрушения персами в 614 г. Его изображение встречается вплоть до IX в. и представлено, в частности, на известной сирийской мозаике V–VI вв. *Ил. 83* (Национальный музей, Копенгаген) и палестинских евлогиях VI–VII вв.²³¹³. Мемориал был восстановлен императором Ираклием (610–641), а в 1009 г. почти полностью уничтожен мусульманами и отстроен заново Константином Мономахом к 1048 г. При этом над Святым Гробом была возведена многоколонная ротонда, очевидно, наследовавшая модель предыдущей надгробной сени, поставленной в VII в. при императоре Ираклии.

Как показывают новейшие исследования, в средневековой Европе святогробская тема была особенно актуальна в XI–XII вв., о чем свидетельствуют сохранившиеся «подобия Гроба Господня», выполненные в виде многоколонных ротонд, воспроизводивших образ кувуклия. Внутри этих каменных сооружений саркофаг, знаменующий Святой Гроб, размещался в сводчатой

²³¹² Плешанова И. И. Резные фигуры «старцев» в собрании Государственного Русского музея // ПКНО. 1974. М., 1975. С. 271–272.

²³¹³ Evangelatou M. The Holy Sepulchre and iconophile arguments on relics in the ninth-century Byzantine Psalters // BXP / ред.-сост. А. М. Лидов. М., 2003. Fig. 7, 11.

нише-аркосолии — реплике иерусалимской пещеры²³¹⁴. Комплекс Святого Гроба стал архетипическим образцом для устройства и оформления христианских царских захоронений. Полагаем, что борисоглебский мемориал был его киевской интерпретацией, ставшей важнейшей составляющей иеротопического поля древнего Киева.

С Гробом Господним неразрывно связано чудо благодатного огня, символом которого является горящая над ним лампада. Образ свечи в христианстве многозначен. Свеча — символ самого Иисуса Христа — «Светоча мира» и символ света веры. Процесссионные свечи — обязательный атрибут литии, сопровождающей перенесение священных останков. В древнерусских житиях свет является знаком святости, его атрибутивным символом. Он сопровождает святого, указывая место его нахождения. В сказании о Борисе и Глебе на месте погребения Глеба люди видели то «стълп огнен», то «свеще горуше». Самовозгорающаяся свеча — один из знаков святости погибшего князя. Свеча или лампада — важная составляющая сакрального пространства усыпальницы святого. Зажженные свечи участвовали в перенесении мошей святых братьев. Они же были включены в погребальный комплекс.

В «Службе на перенесение мошей» образ земли сведен до образа Вышгорода — места, где будут пребывать останки князей. Приняв в себя «бисер многоценный», Вышгород возносится над всеми русскими городами и воспевается как сакральный хронотоп, освященный мощами святых²³¹⁵. Источники сохранили сведения о богатейшем убранстве вышгородского погребения благоверных князей, заслуга в оформлении которого принадлежала Владимиру Мономаху. Он не отказался от своей идеи «терема», воплотив ее в архитектуре и драгоценном украшении аркосолия, о чем сообщают источники: *«Также и комаре покова серебромъ и златомъ, имже покланяются людие, просяще прощения грехомъ»*²³¹⁶. Сказание о чудесах Бориса и Глеба повествует об этом подробнее: *«Исковавъ бо серебряныя дѣски и святыя по нимъ издражавъ, и позолотивъ, покова. Воръ же (ограждение, киворий. — Н. В.) серебрямъ и золотъмъ, съ хрустальными великими разнизании устрои, имущъ пообилу злато, светильна позолочена и на нихъ свеще горяще устрои въину»*²³¹⁷.

Эти свидетельства вызывают особый интерес исследователей. Так, в 1904 г. В. Залозецкий писал о золотых и серебряных мозаиках на изображениях святых²³¹⁸. Е. Голубинский считал, что серебряными досками с изображениями страстотерпцев были оформлены и гробницы и ограждения с балдахином над ними²³¹⁹. Н. Воронин убежден, что *«искование серебряных досок указывает на граненую форму терема, украшенного по граням чеканными или рельефными*

²³¹⁴ Самойлова Т. Е. Священное пространство княжеского гроба // Иеротопия. Создание сакральных пространств в Византии и Древней Руси / ред.-сост. А. М. Лидов. М., 2006. С. 584–585.

²³¹⁵ Джиджора Є. В. Гімнографія... С. 262–265.

²³¹⁶ Повесть временных лет... С. 312.

²³¹⁷ Сказание о чудесах... С. 336.

²³¹⁸ Макаров А. Малая энциклопедия... С. 291.

²³¹⁹ Голубинский Е. История канонизации... С. 51.

изображениями *Бориса и Глеба*²³²⁰. Нам представляются справедливыми все предложенные версии.

Полагаем, что борисоглебский киворий действительно представлял собой серебряный терем, грани которого украшали рельефные (чеканные) позолоченные изображения страстотерпцев. Однако, по нашему мнению, ниша-эдикула, находившаяся в толще стены, вряд ли могла вместить достаточно объемный терем-кувуклий. Поэтому большая часть кивория занимала смежное с аркасолием пространство храма. Внутри и снаружи терем украшали многочисленные хрустальные позолоченные чаши-светильники с горящими свечами. По аналогии с Гробом Господним к киворию вполне могли прикрепляться votivные дары. В драгоценном тереме-кивории стоял мраморный саркофаг — сакральное вместилище для драгоценных рак с мощами благовверных князей.

По мнению И. Стерлиговой, ближайшим прообразом вышгородской мемориальной усыпальницы с ее системой декорации и позолоченными подсвечниками был киворий, устроенный в базилике св. Дмитрия в Фессалониках, «вольная» копия которого хранится в ММК. *Ил. 51.* Это византийский серебряный ковчег-мошевик XI в., выполненный в форме восьмигранной эдикулы-кивория, завершающейся коническим куполом и украшенной по периметру ограды чашами-светильниками²³²¹. Действительно, формирование литературного и иконографического циклов, посвященных киевским страстотерпцам, в определенной мере проходило под воздействием хорошо известного на Руси культа святого воина и великомученика Дмитрия Солунского — одного из наиболее почитаемых святых в византийской и славянской культурах. Близость элитарных культов солунского и вышгородских святых демонстрируют киевские литературные памятники. В Сказании Борис и Глеб сравниваются с Дмитрием как защитником своей родины. В этом контексте солунский патрон выступает как некий эталон, но киевские святые не уступают ему своим рангом, и даже превышают его. Автор обращается к киевским святым: *«Защищаете свое отечество и помогаете так же, как и великий Димитрий своему отечеству. Он сказал: “Как был с ними в радости, так и в погибели их с ними умру”. Но если великий и милосердный Димитрий об одном лишь городе так сказал, то вы не о едином граде, не о двух, не о каком-то селении печетесь и молитесь, но о всей земле Русской!»*²³²². Киевский книжник называет страстотерпцев «земли Русской защита и опора»²³²³. В текстах борисоглебского круга Вышгород соответствует греческой Солуни, где почитаются мощи великомученика Дмитрия Солунского²³²⁴, и прославляется как

²³²⁰ Воронин Н. Н. Зодчество... С. 256.

²³²¹ Стерлигова И. А. Реликварий... С. 115–118.

²³²² Сказание и страдание и похвала... С. 311.

²³²³ Сказание и страдание и похвала... С. 308.

²³²⁴ Служба на перенесение мощей Бориса и Глеба // Абрамович Д. И. Жития святых мучеников Бориса и Глеба и службы им. Пг., 1916. С. 170.

«второй Солунь»²³²⁵. Поэтому идея фессалоникского кивория вполне могла быть воплощена в борисоглебском мемории.

Роскошное оформление Вышгородской усыпальницы удивляло даже искушенных иностранных гостей. Они утверждали, что «*никде же сицея красоты несть, а и многихъ святыхъ раки видели*»²³²⁶.

Борисоглебские реликвии — «сокровище многоценное»²³²⁷

Показательно, что прославление Бориса и Глеба обращено не только к ним лично, но и к их останкам: «*Земля Руская благословися ваю кровью, и мощми положениемъ въ церкви, духомъ божествне просвещаете*»²³²⁸.

Судьба мощей благоверных киевских князей неизвестна. По сообщению проложного сказания, опубликованного по рукописи XVI в., «гробы» Бориса и Глеба были перенесены из Вышгорода в Смоленск на Смядин, в связи с освящением там патрональной монастырской церкви 11 августа 1191 г. В тексте не упоминаются мощи, речь идет о перенесении рак, в которых святые были погребены «*в земле первое в Вышгороде в церкви святого Василия*»²³²⁹. Собственно так эту информацию понимал архиепископ Сергей, указывавший на перенесение именно «ветхих рак»²³³⁰. С ним солидарен А. Поппэ: «*именно эти святыни, а не раки с мощами святых, были перенесены в смоленский монастырь на Смядин*»²³³¹. Действительно, в христианской практике все реликвии, связанные с культом святого, почитались и сохранялись. Так, в г. Бари при перенесении мощей архиепископа Мирликийского Николая в новую базилику в 1089 г., там же установили и прежнюю гробницу святителя: «*Месяца майя въ 9и день принесоша же и ветхый гробъ его в немже бе принесенъ от Миръ и поставиша въ церкви*»²³³². Очевидно, и древние деревянные гробницы почитались в вышгородском мемориале как священные реликвии, что вполне соответствовало христианскому пониманию святости, изначально воспринятому киевскими неофитами.

В отличие от архиепископа Сергия и А. Поппэ, С. Писарев, предпринявший в конце XIX в. тщательное изучение вопроса о перенесении реликвий из Вышгорода на Смядин, опираясь на различные источники и исследователь-

²³²⁵ Святые князья-мученики Борис и Глеб / исследование и подготовка текстов Н. И. Милютенко. СПб., 2006. С. 309; Сказание и страсть и похвала... С. 349.

²³²⁶ Сказание о чудесах... С. 336.

²³²⁷ Сказание и страдание и похвала... С. 311.

В северо-восточной Руси как святыня почитался меч св. Бориса [ПСРЛ. Т. 1... Стб. 369; Айналов Д. Судьба... С. 38–39].

²³²⁸ Повесть временных лет... С. 182.

²³²⁹ Проложное сказание об освящении церкви св. Бориса и Глеба и перенесении их гробов из Вышгорода на Смядин в 1191 г. Н. К. Никольский. Материалы для истории древнерусской письменности // СОРЯС. СПб., 1907. Т. 82. № 4. С. 114–115.

²³³⁰ Сергей (Спаский), архиепископ. Полный месяцеслов Востока... Т. 2. С. 243.

²³³¹ Поппэ А. В. О зарождении культа... С. 52–53.

²³³² Шляпкин И. Русское поучение... С. 9.

ские материалы, пришел к выводу, что перенесены были не только гробницы, но и мощи страстотерпцев, а в храме-усыпальнице оставалась в качестве святыни только рака, в которой прежде стояли обе гробницы²³³³. Общий двойной саркофаг почитался как драгоценная святыня и исчез после ханордынского разорения Киева.

Д. Айналов, разделяя точку зрения С. Писарева, полагал, что перенесение гробниц и мощей в Смоленск было вызвано необходимостью избежать уничтожения святынь в связи с постоянной угрозой разорения Киева и его окрестностей степняками²³³⁴. Неоднократные попытки археологов, предпринятые в 1669, 1702, 1840, 1861, 1874, 1936–1937 гг. с целью обнаружения святых мощей на территории вышгородского мемориала, не увенчались успехом. Не были найдены ни раки, ни мощи.

Однако частицы борисоглебских реликвий были достаточно популярными святынями. В XI в. они почитались в Сазавском чешском монастыре; очевидно, были представлены в посвященном им храме Константинополя; в Киеве вкладывались в реликварии-энколпионы (от греч. *ἐν κόλπῳ* — за пазухой) — портативные наперсные мощевики, принадлежащие к группе памятников мелкой пластики, и персональные мощеницы. Борисоглебские энколпионы фактически были первыми киевскими складными реликвариями-мощевиками. Временем их активного бытования является весь домонгольский период. Современной науке известно около 150 экземпляров, найденных в абсолютном большинстве на южнорусских землях. Тем не менее, сведения о борисоглебских энколпиях, сохранивших сакральные вложения, крайне ограничены. Приведем эти данные:

«Энколпион найден закрытым, внутри оказалось 11 крупинок не исследованной еще массы» (найден в 1903 г. в Херсонесе, ГЭ)²³³⁵;

«Энколпион целый с остатками ткани на внутренней поверхности оборотной створки» (найден в 1958 г. в с. Городище Шепетовского р-на Хмельницкой области, ГЭ)²³³⁶;

«Энколпион целый. Внутри содержится реликвия в виде скульптурного слепка внутренней полости энколпиона очевидно органического происхождения. Одна его сторона пористая, другая гладкая, блестящая, похожая на кожу» (происхождение неизвестно, НМИУ)²³³⁷;

«Энколпион целый с мощами» (происхождение неизвестно, ГРМ)²³³⁸.

Учитывая количество борисоглебских энколпионов, естественно предположить, что большинство вложений было представлено вторичными реликвиями.

²³³³ Писарев С. Было ли перенесение... С. 7–8.

²³³⁴ Айналов Д. Судьба... С. 34–36.

²³³⁵ Корзухина Г. Ф., Пескова А. А. Древнерусские энколпионы... № 22. С. 90.

²³³⁶ Корзухина Г. Ф., Пескова А. А. Древнерусские энколпионы... № 5. С. 88.

²³³⁷ Корзухина Г. Ф., Пескова А. А. Древнерусские энколпионы... № 37. С. 114–115.

²³³⁸ Корзухина Г. Ф., Пескова А. А. Древнерусские энколпионы... № 45. С. 115–116.

Приведем примеры персональных ковчегов более позднего периода, надписи на которых свидетельствуют о том, что некогда в них были вложены мощи киевских страстотерпцев:

— наперсный серебряный двойной ковчег-мошевик. Внутренний ковчег-жец квадрифолийной формы датируется первой половиной XIII в. (возможно, ростово-суздальского происхождения). Внешний мошевик — также в виде квадрифолия — датируется первой четвертью XIV в. (ММК)²³³⁹;

— золоченый серебряный крестообразный ковчег XVI в., в который вложена створка медного литого энколпиона XIII в. с изображением Бориса и Глеба (Загорский музей)²³⁴⁰;

— серебряный складень-мошевик 1561 г., подаренный митрополиту Филиппу (1566—1569) новгородским боярином Семеном Трусовым (ММК)²³⁴¹;

— серебряный напрестольный крест 1561—1562 г., вложенный в Соловецкий монастырь (ММК)²³⁴²;

— драгоценный крест-мошевик, 1660-е гг. (частное собрание, Москва)²³⁴³.

Высказано мнение, что рельефные изображения страстотерпцев на киевских энколпионах восходят к рельефным образам на вышгородских раках святых²³⁴⁴. Нам кажется более убедительной версия, что иконографическим прототипом служили позолоченные рельефные изображения на серебряных гранях терема-кивория.

На борисоглебских энколпиях представлен древнейший иконографический извод святых князей. На лицевой створке — рельефное прямоличное изображение святого в рост в княжеских одеждах с моделью одноглавого храма в правой руке. Надписи чаще всего фиксируют имя Борис, но встречается и имя Глеб. На оборотной стороне — изображение князя с моделью пятиглавого (видно три главы) храма в левой руке. Чаще фиксируется имя Глеб, но встречается и имя Борис. Наиболее ранний памятник — створка с изображением Глеба, датируемая началом XII в. (ГРМ)²³⁴⁵. В связи с этим укажем, что современные исследования месяцесловов XI—XIV вв. и древнерусских энколпионов не подтверждают вывода М. Алешковского²³⁴⁶ о преобладании почитания Глеба на раннем этапе становления борисоглебского культа²³⁴⁷.

²³³⁹ Стерлигова И. А. Ковчег-мошевик... Кат. № 4. С. 43—45.

²³⁴⁰ Николаева Т. В. Произведения мелкой пластики... № 8а-8б. С. 102—103; Пуцко В. Г. Кресты-мошевики... С. 84.

²³⁴¹ Моршакова Е. А. Складень-мошевик Семена Трусова // ХРМК. М., 2000. Кат. № 12. С. 59—62.

²³⁴² Моршакова Е. А. Складень-мошевик... Кат. № 12. С. 59—62.

²³⁴³ Гнутова С. В. Крест-мошевик (колыбельный, царевича Ивана Алексеевича?) // ХРМК. М., 2000. Кат. № 15. С. 68.

²³⁴⁴ Моршакова Е. А. Крест-энколпион с образами святых Бориса и Глеба... С. 199.

²³⁴⁵ Корзухина Г. Ф., Пескова А. А. Древнерусские энколпионы... С. 17—19, 29.

²³⁴⁶ Алешковский М. Х. Русские глебоборисовские энколпионы 1072—1150 годов // ДРИ. Художественная культура домонгольской Руси. 1972. С. 104—125

²³⁴⁷ Лосева О. В. Русские месяцесловы... С. 94—95; Моршакова Е. А. Крест-энколпион с образами святых Бориса и Глеба // ХРМК. М., 2000. С. 200. Прим. 1; Корзухина Г. Ф., Песко-

Возможно, опосредовано об этом свидетельствует и миниатюра Сильвестровского сборника «Христос подает венцы Борису и Глебу». По наблюдению Э. Смирновой, венец, который предназначен для Бориса, чуть больше по размеру и имеет более сложную форму, что подчеркивает ведущую роль старшего брата²³⁴⁸.

Предметы, находящиеся в руках Бориса и Глеба, исследователи определяют по-разному: как модели посвященных им храмов²³⁴⁹, как мученические венцы²³⁵⁰, как традиционные для иконографии целителей ковчеги, нередко походившие на храм. Мы же полагаем, что это изображение ковчег-реликвариев.

Киевский генезис николаевско-борисоглебского культа

Ежегодное паломничество к киевским святыням традиционно начиналось весной, когда от зимнего снега и льда освобождались сухопутные и водные пути. В конце XI в. память св. Бориса праздновалась 5 мая, а общая память Бориса и Глеба — 20 мая. С установлением праздника в честь святителя Николая 9 мая образовался единый весенний цикл празднования памяти святых. Прибывающие в Киев паломники вначале поклонялись киевским святыням, важное место среди которых принадлежало реликвиям николаевского культа — чудотворным иконам святителя, находившимся в одноименном приделе Десятинного храма, Николаевском монастыре на Аскольдовой могиле, а позже и в Николаевском Слупском монастыре. Особое место среди киевских святынь занимала прославленная икона Николы Мокрого в Софии Киевской. Завершалось паломничество в Вышгородском мемориальном комплексе, на пути к которому посещались и другие николаевские иеротопосы, о чем сообщают киевские предания.

Устойчивое объединение образов святителя мирликийского и благоверных князей обусловлено местными реалиями и восходит к известным памятникам древнекиевской литературы — Чуде о детище и Чуде о жене сухорукой. Чудо о детище — первое повествование, в котором культ страстотерпцев напрямую соотносится с николаевским и прославляется софийский чудотворный образ Николая Мокрого. После паломничества к мощам страстотерпцев в Вышгород и случившегося несчастья, благодаря вере родителей в святого Николая и обращенным к нему мольбам, произошло чудо спасения младенца. В Чуде о жене сухорукой свв. Николай, Борис и Глеб представлены вместе — они сообща наказывают ослушницу, осмелившуюся не почтить

ва А. А. Древнерусские энколпионы... С. 88

²³⁴⁸ Смирнова Э. С. Миниатюры Сказания... С. 143.

²³⁴⁹ Лесючевский В. И. Вышгородский культ... С. 233–244; Поппэ А. В. О роли иконографических изображений в изучении литературных произведений о Борисе и Глебе // ТОДРЛ. 1966. Т. 22. С. 41–42.

²³⁵⁰ Алешковский М. Х. Русские... С. 108.

день памяти святителя. Чтобы исцелиться, виновница должна была молиться святому Николаю, что подразумевает и богомолье к прославленным чудотворением иконам святителя, а затем совершить паломничество к гробам страстотерпцев.

Все это способствовало символическому объединению в народном сознании образов чтимых святых. Вряд ли можно сомневаться, что именно в киевской иконописи впервые произошло соединение образов чудотворца Николая и святых князей Бориса и Глеба. *«Не исключено, что именно киевская икона “Николы Мокрого” впервые объединила центральное изображение поясного святителя и полеосные образы князей-мучеников»*²³⁵¹. К XIII в. эта тенденция утвердилась в живописи других регионов Руси, став характерной для русской иконописи Позднего Средневековья. Известные примеры — икона «Святой Николай с избранными святыми на фоне и полях» середины XIII в. из новгородского Свято-Духова монастыря (ГРМ); икона «Святитель Николай с избранными святыми на полях» мастера Алексы Петрова, 1294 г. из Никольской церкви на острове Липно (Новгородский музей); икона «Святитель Николай со святыми благоверными князьями Борисом и Глебом» XVI в. из Борисоглебской церкви в Балахне (Нижегородский художественный музей)²³⁵². Отражением этой традиции были и многочисленные каменные иконки с изображением Николы, Бориса и Глеба²³⁵³.

* * *

Один из первых собственных киевских культов святых — культ князей страстотерпцев Бориса и Глеба в процессе развития приобрел многофункциональный характер. Ареал почитания святых князей и их реликвий включал Византию и славянские земли. Сакральными прототипами Вышгородского мемориала в его архитектурно-декорационном оформлении были кувуклий Гроба Господня и фессалоникский киворий св. Дмитрия. Борисоглебская усыпальница, наряду с Десятинной церковью, концептуально обозначила организацию иеротопического пространства древнего Киева. Календарная и иеротопическая связь николаевского и борисоглебского культов определила их устойчивое объединение в литературной и изобразительной традиции.

²³⁵¹ Задорожный Н. В., Шалина И. А. Иконы святителя Николая... С. 548.

²³⁵² Смирнова Э. С. Изображения Мирликийского архиепископа... С. 369–372.

²³⁵³ Шалина И. А. Икона «Святой Николай»... С. 369.

ПРЕПОДОБНЫЕ «УСТРОИТЕЛИ» ПЕЧЕРСКОГО МОНАШЕСТВА — АНТОНИЙ И ФЕОДОСИЙ И ИХ РЕЛИКВИИ

Преподобный Антоний († 1073) — в миру Антипа, уроженец местечка Любеч на Черниговщине. Сохранившиеся о нем сведения противоречивы, поскольку древнее житие Антония утрачено. Известно, что преподобный принял постриг в одном из афонских монастырей. О его паломничестве на Святую Гору ПВЛ сообщает под 1051 г., однако, по мнению исследователей, оно состоялось значительно раньше. В некоторых источниках говорится о двух путешествиях Антония на Афон. По преданию, он был пострижен в русском монастыре Ксилургу. Документальных подтверждений этому факту нет, но большинство ученых придерживаются такой версии²³⁵⁴. По благословению настоятеля афонской обители, Антоний, возвратившись в Киев, поселился в одной из надднепровских пещер, чем положил начало основанию Киево-Печерского монастыря. Став «первоначальником» монашеского жития на Руси и духовным наставником иноческой братии, Антоний формально никогда не был печерским игуменом. По одному из документальных сообщений, после поставления игуменом Варлаама Антоний удалился в затвор, где пребывал 40 лет до своего преставления. По другим данным, Антоний в 1069 г. был вынужден покинуть Киев и укрылся в Чернигове, где основал на Болдиных горах пещерный Богородичный монастырь. В 1073 г. он возвратился в Печерский монастырь после вокняжения Святослава Ярославича.

О погребении преподобного сохранилось несколько легенд. Согласно одной из них, зная день своей смерти, прп. Антоний простился с братией и оставил завет — не трогать его мощи. После этого он удалился в пещеру, где заранее выкопал себе место для упокоения. Когда святой вошел, за ним обрушился свод пещеры. Черноризцы, пытавшиеся прорыть проход, были встречены пламенем и водным потоком. Таким образом, и ныне мощи св. Антония почивают под спудом в перекрытом завалом ответвлении Ближних пещер. В этом месте, называемом «гробом преподобного Антония», стоит гробница-кенотафия, на верхней крышке которой выполнено иконописное изображение святого, а над гробом — его икона. Рядом расположена келья преподобного, а напротив — церковь в его честь²³⁵⁵. Время и обстоятельства

²³⁵⁴ См., напр.: *Зубов Д. В.* Появление русских на Афоне... С. 67–68; *Макарий (Мокиенко), иеромонах.* Русский монастырь... С. 17–19; *Толочко П. П.* Приветственное слово // Афонское наследие: научный альманах. Вып. 1–2: Материалы международной научной конференции «Русь и Афон: тысячелетие духовно-культурных связей». Чернигов, 28–29 ноября 2014 г. Киев; Чернигов, 2015. С. 7; *Тахиаос А.-Э. Н.* Приветственное слово // Афонское наследие: научный альманах. Вып. 1–2: Материалы международной научной конференции «Русь и Афон: тысячелетие духовно-культурных связей». Чернигов, 28–29 ноября 2014 г. Киев; Чернигов, 2015. С. 8.

²³⁵⁵ Пещеры Киево-Печерской лавры. Киев: Типография Киево-Печерской лавры, 2017. С. 35. Подробнее о мощах прп. Антония см.: *Жиленко-молодша І.* Лаврські середньовічні особливості вшанування преподобних Антонія і Феодосія на прикладі текстів XVII ст. // Хроніка 2000. Київ, 2003. Вип. 53–54. С. 754–757.

канонизации прп. Антония неизвестны (предположительно, 1133) и являются предметом длительной дискуссии.

О преподобном Феодосии Печерском († 1074) повествует его житие, написанное в 80-е гг. XI в. прп. Нестором. Родился он у благочестивых родителей в местечке Васильеве, недалеко от Киева. Позже семья переселилась в Курск. С детства святой любил слушать и читать «божественные книги», а познакомившись со странниками, тайно отправился вместе с ними в Святую землю. Предпринятая им попытка оказалась неудачной. Мать возвратила Феодосия домой, жестоко избив юношу и надев на него оковы. Однако через некоторое время, вопреки воле матери и втайне от нее, Феодосий отправился в Киев и по благословению своего духовного наставника Антония принял постриг в Печерской обители. После поставления игумена Варлаама настоятелем в Дмитриевский монастырь ок. 1062 г. по благословению Антония Феодосий был избран игуменом Печерского монастыря.

О существовании местного монастырского культа преподобного Феодосия сообщает его житие: *«Его же и день усъспение ныне празднующе память творимъ»*²³⁵⁶. В августе 1091 г. останки преподобного были откопаны и перенесены из Дальней пещеры с места его погребения в Великую Печерскую церковь. Накануне обретения священных реликвий над пещерой, где лежал преподобный, было видно яркое сияние: *«зрящее зарю велику над пещерою»*. Перенесение святыни происходило в присутствии высшего духовенства и большом стечении народа: *«На другой же день совокупишася епископи: Ефримъ Переславский, Стефанъ Володимерьский, Иванъ Черниговський, Маринъ Гурьевський, игумени вси от всих манастиревъ с чернорисци, приидоша и людье благовернии, взяша мощи Федосьевы съ свечами и съ темияном. И принесоша, положишиша и у своей ему церкви, у притворе на десней стране»*. При этом мощи святого оказались нетленными²³⁵⁷. Событие ознаменовалось чудом: над пещерой появились три огненных столпа в виде светящихся дуг и переместились на купол Успенской церкви²³⁵⁸. По мнению А. Поппэ, процедура прославления подвижника: обретение, вскрытие раки и перенесение мощей фактически означала воцерковление его культа²³⁵⁹. В «Похвале» Феодосию, где святой прославляется как принявший «венечъ нетления», говорится о чудотворениях от его мощей: *«Имуще всегда пред очима нашими раку преподобнаго отца нашего Феодосиа, в нейже днесь положено бысть многострадалное и святое тело, испущающа луча чудесь въ вся конца Рускиа земля»*²³⁶⁰.

Мощи преподобного были положены в каменную раку, которая в печерских текстах упоминается как чудотворная реликвия. Автор летописи, рассказывая о жизни святого и его пророчествах, отмечает: *«Иже по отшествии*

²³⁵⁶ Житие преподобного отца... С. 352.

²³⁵⁷ Киево-Печерский патерик... С. 326–328.

²³⁵⁸ Повесть временных лет... С. 246.

²³⁵⁹ Поппэ А. Студиты на Руси... С. 98–100.

²³⁶⁰ Киево-Печерский патерик... С. 340.

его моляся за люди верныя и за своя ученикы, иже, взирающе на раку твою, поминають ученье твое и въздержанье твое, и прославляют бога»²³⁶¹. Киевский князь Святополк Изяславич (1093—1113) имел обыкновение накануне битвы поклониться «гробу Феодосиеву» и взять благословение у печерского игумена²³⁶². В патерике говорится о чудотворной воде, которою, «отрѣше гробъ святаго Феодосиа», вылечили брата прп. Николы Святоши князя Изяслава Давидовича²³⁶³. Поскольку речь идет не о мощах, а о раке Феодосия, очевидно, его останки находились в закрытой гробнице.

В 1108 г. по инициативе игумена монастыря Феоктиста имя Феодосия было внесено в церковные синодики²³⁶⁴. Праздник 3 мая — день упокоения святого вскоре стал известен во всех русских землях. Древние списки песнопений Феодосию Печерскому содержатся в рукописях XII в.:

*Радуйся, дева вспетая,
столпом огненным пастбище духовное показавшая,
где пастись божественное стадо хотело, —
церковь в том месте воздвиг Феодосий
прекрасную и всечудную,
в ней же все празднуем
успение твое,
верные, вокруг обступая
раку твоего угодника*²³⁶⁵.

В месяцесловах (русских, болгарских и сербских) память Феодосия Печерского появляется в XIII в.²³⁶⁶

Через несколько десятилетий (1130) после перенесения мощей преподобного каменная рака была богато украшена одним из его «нарочитых почитателей». Тысяцкий Георгий, сын Симона Варяга, пожертвовал для оковки гробницы 500 гривен серебра и 50 гривен золота. С этим даром он отправил из Суздаля в Киев своего приближенного боярина Василия, которому поручение тысяцкого не понравилось. В дороге тот не переставал «роптать» и часть средств потратил на другие нужды. Последовало наказание — Василий упал с коня, сильно разбился и не мог двигаться. В ту же ночь ему во сне явился Феодосий. Он пообещал боярину выздоровление, если тот покается. При этом Василия нужно было положить на гробницу преподобного: «Инако бо не можеши исцелити, аще ся не покаеши о съгрешении том: повели убо, да тя внесут в Печерський монастирь, въ церковь Святыя Богородица, и да положат тя на раку моею — и здравъ будеши, и растрошенное тобою злато и сребро цело обрящеши». Указания святого были выполнены и грешник выздоровел. Киевский князь, узнав о случившемся, «ра-

²³⁶¹ Повесть временных лет... С. 246.

²³⁶² Повесть временных лет... С. 293—295.

²³⁶³ Киево-Печерский патерик... С. 382.

²³⁶⁴ Повесть временных лет... С. 294.

²³⁶⁵ Славник Феодосию Печерскому [Стихира по списку XII в.] // Серегина Н. С. Песнопения русским святым. СПб., 1994. С. 335. Также см. С. 111.

²³⁶⁶ Лосева О. В. Русские Месяцесловы... С. 100—101.

дості же духовныа исполнився, пришед, поклонися чудотворному гробу великаго Феодосіа», а Георгій Симонович «ко многому подаянію вдасть и гривну, юже ношаше сий, в ней же веса 100 гривенъ злата»²³⁶⁷. Обращает на себя внимание тот факт, что рака Феодосія длительное время оставалась не украшенной, хотя монастырь располагал большими возможностями. Видимо, это соответствовало практике строгого аскетизма, принятой в обители, и для черноризцев внешний вид гробницы не имел какого-либо значения. Как и в случае с гробами свв. Бориса и Глеба, рака святого была позолочена и украшена по заказу представителя властной элиты. Учитывая хорошо известную византийскую традицию пышного оформления саркофагов святых преподобных, можно предположить, что на крышке раки было отчеканено иконное изображение подвижника.

Согласно монастырскому преданию, накануне разорения Киева ханом Батыем в 1240 г. мощи были спрятаны под фундаментами Успенского собора²³⁶⁸. С тех пор судьба реликвий св. Феодосія неизвестна.

После перенесения мощей в Успенский собор, где они были положены в каменную раку, в Дальних пещерах на протяжении столетий почиталась первоначальная, очевидно, деревянная, гробница святого. Сведения об этом содержатся в Тераугиме, автор которой называет реликвию среди святынь, находящихся в «печері Теодосіа»: «Гроб, уякому був благословенний патріарх наш Теодосій immedatio по смерті покладений і з якого після вісімнадцяти років до церкви Найсвятішої Діви, мурованої в монастирі Печерському, був чудовно перенесений»²³⁶⁹. В дооктябрьский период в лавре почитались как святые реликвии две гробницы-кенотафии преподобного Феодосія: одна в Дальних пещерах возле одноименной церкви, другая — «серебряная рака» в Успенском соборе Киево-Печерской лавры в приделе архидиакона Стефана²³⁷⁰. В 1988 г. в Дальних пещерах была раскопана келия преподобного, известная по плану 1638 г., составленному А. Кальнофойским. Над местом первоначального погребения святого поставлена его икона.

В литературных памятниках образы преподобных устроителей обители сопровождает устойчивая парадигма святости — свет, свечение, огненный столб. В житии Феодосія рассказывается, как однажды ночью некий человек, проезжая мимо монастыря, увидел чудо, повергшее его в ужас: «світъ же пречюднѣ тѣкъмо надѣ манастирьмъ блаженааго, и се, яко възрєвъ, виде прѣподобнааго Феодосія въ свете томъ, посреде манастиря прєдѣ църквию стояща, руце же на небо въздевъши и молитву къ Богу прилежно творяща». Возможно, в этом житийном сюжете описана первая икона Феодосія, представляющая святого стоящим перед Печерской церковью с молитвенно воздетыми к небу руками.

²³⁶⁷ Киево-Печерский патерик... С. 330–334.

²³⁶⁸ Титов Ф., протоиерей. Путеводитель... С. 41.

²³⁶⁹ Кальнофойський Атанасій. Тераугима... С. 29.

²³⁷⁰ Болховітінєв Є., митрополит. Вибрані праці... 324, С. 340; Титов Ф., протоиерей. Путеводитель... С. 40–41, 73.

Вскоре проезжий увидел и другое чудо: из купола церкви поднялся огненный столб и, изогнувшись, достиг другого холма, указав, таким образом, место для церкви, которую Феодосий начал строить впоследствии. Свечением отмечен и момент смерти Феодосия: огненный столп поднялся от монастыря до самого неба²³⁷¹. В житии о Феодосии говорится как о светиле, видимом всему миру. Это метафорическое уподобление нашло продолжение в более поздней лаврской литературной традиции, зафиксированной в Отечнике Печерском (1661 г.), где основоположники монастыря сравниваются с небесными светилами: прп. Антоний — с солнцем, а прп. Феодосий — с месяцем.

С именем Феодосия связано становление иноческой общины монастыря, принятие Студийского устава и формирование печерских традиций, положивших начало развитию антониевофеодосиевского культа. Если в образе прп. Антония воплощен аскетический идеал анахорета-подвижника, совершавшего подвиг отшельничества, абсолютного отказа от мира, то в образе прп. Феодосия — идеал аскета, открытого миру в деятельном служении Христу.

Как отмечено выше, по нашему мнению, память преподобных основателей Киево-Печерского монастыря отмечалась иноческой общиной сразу после их упокоения. Тогда же появились и первые иконописные образы преподобных. Древнейшей иконой с парным изображением прп. Антония и Феодосия Печерских является чудотворная икона-реликвия «Богородица Печерская-Свенская» (см. выше). *Ил. 15.* В XVII–XVIII вв. на титульных страницах, книжных заставках и гравюрах лаврских изданий Антоний и Феодосий изображены в различных иконографических композициях: стоящими возле Успенского собора или у входа в пещеры, в молитвенном обращении к образу Богородицы Знамения *Ил. 24* или держащими сияющий круг с чудотворной иконой Успения²³⁷².

²³⁷¹ Житие преподобного отца... С. 416, 432.

²³⁷² Лопухіна О. В. Іконографія преподобних печерських у гравюрах лаврських видань XVII ст. Богословська думка і художній образ // МЧ. 2001. Київ, 2002. С. 119–122.

Раздел 6

СВЯЩЕННЫЕ РЕЛИКВИИ В КИЕВО-ЧЕРНИГОВСКОМ КУЛЬТУРНОМ АРЕАЛЕ

Глава десятая

АДАПТАЦИЯ ВИЗАНТИЙСКИХ ФОРМ ПОЧИТАНИЯ СВЯТЫНЬ

ХРИСТИАНИЗИРОВАННЫЙ КИЕВ — РЕЛИКВАРИУМ СВЯТЫНЬ

По сообщению летописи, в Херсонесе при научении вере христианской князю Владимиру был дан Символ веры, один из тезисов которого звучит так: *«И приемлю церковная предания, и кланяюся честнымъ иконамъ, кланяюся древу честному и кресту, и всякому кресту и святымъ мощемъ и святымъ съсудомъ»*²³⁷³. Покидая Херсонес, князь вывез мощи папы римского Климента, ставшие важнейшей святыней новообращенной Руси. Вместе с херсонесскими в Киев прибыли и святыни, находившиеся в приданом порфирородной принцессы Анны. По сообщению Никоновской летописи, в связи с обращением князя в христианство и женитьбой на греческой царевне в Корсунь были присланы дары из Греции и Рима: *«По семъ многи послы приходиша изъ Грекъ отъ царей, съ многою честию, и з дары и съ любовию. Приходиша послы изъ Рима отъ папы, и мощи святыхъ принесоша къ Володимеру»*²³⁷⁴. Принесение реликвий, очевидно, имело место и в дальнейшем в связи с годовщиной крещения Владимира, годовщиной бракосочетания, рождением ребенка и т. д.

Новообращенная киевская элита естественно стремилась к получению и накоплению святых реликвий. Уже в период правления Владимира Святославича в Киеве был собран значительный корпус святынь как предметов храмового поклонения, так и предметов личного благочестия и реализованы формы их почитания. Младший современник князя митрополит киевский Иларион в своем Исповедании веры свидетельствует: *«Такъ же и угодникъ его*

²³⁷³ Повесть временных лет... С. 158.

²³⁷⁴ ПСРЛ. Т. 9—10... С. 57.

святыхъ иконы видевъ, славлю Спасшааго ихъ. Мощи ихъ съ любовию и верою целую и чудеса ихъ проповедаю, и исцеления от нихъ приимаю»²³⁷⁵.

Источники сообщают об активном строительстве храмов Владимиром: «Повеле рубити церкви и поставляти по местомъ, идеже стояше кумиры. И постави церковь святаго Василья на холме, идеже стояше кумиры — Перунъ и прочии. <...> И нача ставити по градомъ церкви»²³⁷⁶; «всю землю Рускую и грады вся украси святыми церквми»²³⁷⁷.

Хронист Титмар Мерзебургский отмечает, что через три года после смерти Владимира Киев был огромным городом («*magna civitas*»), в котором насчитывалось «более 400 храмов и 8 рынков, жителей же — неведомое множество»²³⁷⁸. Даже если количество церквей исчислялось не сотнями, а десятками, для их закладки и освящения требовалось немалое количество мощей, а значит, они в столице были.

Киевской Церковью была усвоена византийская литургическая модель почитания священных останков как тленных («христоносные кости»²³⁷⁹ Климента Римского), так и нетленных (реликвии княгини Ольги). Сведения об открытии, перенесении и формах почитания целокупных мощей в домонгольском Киеве достаточно ограничены. Однако подробные описания событий обретения и перенесения мощей собственных киевских святых — княгини Ольги, князей-страстотерпцев Бориса и Глеба, преподобного Феодосия Печерского, сопровождаемые специальными богослужебными ритуалами и почестями государственного уровня, свидетельствуют об особой их значимости в духовной жизни средневекового Киева. Киевской Церковью

²³⁷⁵ Слово о законе и благодати... С. 60.

²³⁷⁶ Повесть временных лет... С. 162.

²³⁷⁷ Память и похвала... С. 68.

²³⁷⁸ Хроника Титмара Мерзебургского... С. 68–69. Перечислим некоторые из храмов XI в., указанных в источниках. Один из первых — церковь св. Василия, возведенная в честь небесного тезоименита крестителя Руси [Повесть временных лет... С. 162]. При Ярославе Владимировиче рядом с Софийским собором были сооружены патрональные княжеские церкви — Георгиевская (первая Георгиевская, как мы уже отмечали, возведена Владимиром Святославичем) и Ирининская, упоминается и монастырь св. Спаса [Повесть временных лет... С. 193–194]. В середине XI в. князем Изяславом-Дмитрием заложен монастырь св. Дмитрия Солунского [Повесть временных лет... С. 200], на территории которого находилась церковь св. апостола Петра, а позже Михайловский Златоверхий монастырь. Под 1070 г. в летописи говорится о церкви св. Михаила на Выдубичах [Повесть временных лет... С. 214], под 1086 г. — о монастыре св. Андрея [Повесть временных лет... С. 242]. Известна и церковь св. апостолов Петра и Павла на Берестове. По летописным данным, вблизи города во второй половине XI в. существовали монастыри свв. Стефана и Германа, сожженные в 1096 г. ханом Боняком [Повесть временных лет... С. 262]. Источники сообщают о существовании церкви св. Иоанна (Крестителя) [Проложное сказание о принесении перста св. Иоанна Крестителя из Царяграда в Киев при великом князе Владимире Мономахе. Н. К. Никольский. Материалы для истории древнерусской письменности // СОРЯС. 1907. Т. 82, № 4. С. 56–57]. В 1139–1146 гг. построен Кирилловский монастырь. Под 1147 г. упоминается церковь св. Симеона. По свидетельству Лаврентьевской летописи, в 1124 г. в Киеве сгорело около 600 церквей [ПСРЛ. Т. 1... Стб. 293].

²³⁷⁹ Мучение святаго священномученика... С. 109.

был воспринят весь литургический комплекс почитания святынь, включавший:

- почитание мощей и чудотворных образов как священных реликвий;
- почитание как тленных, так и нетленных мощей;
- почитание как целокупных мощей, так и их частиц;
- процедуру «adventus»: обретение и перенесение святых останков, ознаменованные чудесами и благоуханием и сопровождаемые стациональной литургией и возлиянием на мощи мира и елея;
- установление дня памяти святого;
- возведение храмов в его честь;
- украшение раков с мощами;
- создание агиографического и гимнографического корпуса;
- разработку иконографического цикла.

Как показывает исследованный нами материал, значительный корпус священных реликвий был сосредоточен, прежде всего, в первохрамах-реликвариумах государственного значения — мемориалах Пресвятой Богородицы Десятинной и Софийского собора. Многочисленные мощи были вложены в фундамент сооружений, стены и колонны. Места захоронения реликвий в Софийском соборе обозначены крупными крестами, в Великой Печерской церкви — образами святых. Эти места становились сакральными центрами мини-программ отдельных компартиментов²³⁸⁰. Святыни хранились и в ковчегах-мощевиках, что делало их доступными для благочестивого поклонения. Реликвии активно использовались в богослужебной практике. Титмару Мерзебургскому принадлежит древнейшее свидетельство о торжественном выносе мощей в древнем Киеве. Сообщая о взятии города польским князем Болеславом в 1018 г., он отмечает, что архиепископ города устроил Болеславу торжественную встречу «с мощами святых (*«reliquie sanctorum»*) и прочими различными ценностями»²³⁸¹. Значит, в особых случаях святые реликвии выносились из церквей для участия в торжественных процессиях. Мы не знаем точно, как выглядели древнекиевские храмовые реликварии, предназначенные для хранения и выноса святынь. Можем предположить, что они соответствовали известным науке средневековым православным мощевикам. Главная особенность, отличающая их от католических, состояла в последовательном вложении святынь «в несколько ковчеггов, полагаемых и износимых на пеленах и имеющих покровы»²³⁸².

Очевидно, по византийскому обычаю в киевских первохрамах до начала богослужения моленные иконы закрывались драгоценными покрывалами-завесами. Об этом можно судить по сюжету с голубем, изложенному в Печерском патерике²³⁸³. В Десятинном соборе формировалась киевская тради-

²³⁸⁰ Сарабьянов В. Д. Образ святителя Николая... С. 454.

²³⁸¹ Хроника Титмара Мерзебургского... С. 68–69.

²³⁸² Стерлигова И. А. Новозаветные реликвии в Древней Руси // ХРМК. М., 2000. С. 29.

²³⁸³ Киево-Печерский патерик... С. 458.

ция благочестия и формы почитания святынь: молитвенное предстояние, коленопреклонение, целование. Именно так к почитаемому образу Богоматери в Десятинном храме обращался с молитвой сын Владимира благоверный Давид-Глеб, оставляя Киев незадолго до своей гибели: *«Сице же моляся святыи Глебъ и, вставъ от земля, идее ко иконе Святыя Богородица и ту, падъ поклонися съ слезами, и целовавъ образъ Святыя Богородица, и тако изиде изъ церкви»*²³⁸⁴. Целование иконы — это не просто выражение эмоций, а особый обряд, сопровождающийся исполнением соответствующих стихир²³⁸⁵.

Безусловно, была воспринята киевскими неофитами традиция украшения реликвий вотивными дарами. Печерский монах Эразм истратил свое имение на церковную утварь. Он же *«иконы многы окова, иже и донныне суть над олтарем»*²³⁸⁶. Тысяцкий Георгий пожертвовал для оковки гробницы Феодосия 500 гривен серебра, 50 гривен золота, а позже добавил в дар еще *«гривну, юже ношаше сий, в ней же веса 100 гривенъ злата»*²³⁸⁷. В житии Феодосия повествуется о чудесном явлении иконы святой Богородицы, бывшей в Печерском монастыре, киевскому боярину Клименту с требованием выполнить обет — украсить богородичную икону²³⁸⁸.

Широко применялась и древняя практика исцеления чудотворной водой с почитаемых икон и святых мощей, что засвидетельствовано в Киево-Печерском патерике²³⁸⁹. В «Сказании о чудесах Владимирской иконы Божьей Матери», текст которого составлен в 1163–1164 гг., говорится о чудотворениях от воды после омовения святыни²³⁹⁰. Первые чудеса относятся к вышгородскому периоду. Воду, которой омывали святыню, посылали для исцеления болящих. Древнерусским религиозно-культурным сознанием чин омовения мощей воспринимался как чин освящения воды посредством святых мощей. Чин зафиксирован в памятниках XVI–XVII вв. В соответствии с ним после молитвословий, освящения воды и погружения креста следовало омовение святых мощей, чин поклонения им с последующим целованием, раздача святой воды, а также кропление храма и народа. Мощи могли погружаться в воду целиком, частично или отираться влажной губкой. Вода, стекающая с омытых или отертых мощей в другие чаши, считалась освященной на мощах²³⁹¹.

Была унаследована киевской Церковью и практика архиерейских кафедралов Византии, состоящая в публичном поклонении святыням. В Киеве в качестве священной реликвии почиталась глава священномученика Климента, о чем свидетельствуют посвященные святыне тексты. Византийская литургическая традиция, адаптированная в Киеве, предполагала совершение

²³⁸⁴ Чтение о житии... С. 366.

²³⁸⁵ Серегина Н. С. Песнопения... С. 80.

²³⁸⁶ Киево-Печерский патерик... С. 384.

²³⁸⁷ Киево-Печерский патерик... С. 330–334.

²³⁸⁸ Житие преподобного отца нашего Феодосия... С. 400.

²³⁸⁹ Киево-Печерский патерик... С. 382.

²³⁹⁰ Древнейшая редакция... С. 487, 506–507.

²³⁹¹ Мусин А., диакон. Святые мощи... С. 364–370.

особых чинопоследований возле знаковых для киевлян реликвий. По примеру восточных Церквей, в ритуале поклонения св. Копью в Великую Пятницу, могли выносить обычное копье как символ реликвии.

В христианском мире приобрела распространение традиция воспроизведения Вторничного действия Одигитрии Константинопольской, направленная на создание чудотворного иеротопического городского пространства. Свидетельства о перенесении этого обычая на русскую почву содержатся в житии св. Евфросинии Полоцкой (ок. 1100–1175). По инициативе княгини в Полоцке по вторникам совершалась еженедельная процессия с чудотворной иконой Богоматери, присланной из Константинополя²³⁹². Вполне возможно и существование подобной церемониальной традиции в древнем Киеве.

Как и в Византии, в случае общественных бедствий реликвии обносили вокруг городских укреплений в сопровождении стациональной литургии²³⁹³. Этот обычай, восходящий очевидно к древней традиции, известен в киевской практике XVII в. Так, глава св. князя Владимира *«пока нужно было бояться турок, с процессией обносима была около верхнего города и замка»*. Известие относится к 1685 г.²³⁹⁴. Показательно, что незадолго до этого в 1677 г. во время осады турками и татарами Чигирина и опасности, грозившей Киеву, также обносили с крестным ходом вокруг города киево-печерскую чудотворную икону «Успение»²³⁹⁵.

Ко времени крещения русичей в Константинополе сложились два типа богослужения — кафедральное, зафиксированное в типиконе Великой церкви (Софии Константинопольской) и монастырское, осуществлявшееся по уставу столичного Студийского монастыря. В соответствии с этим сформировались и два различных корпуса богослужебных книг. Конкретные свидетельства об особенностях богослужения в древнем Киеве отсутствуют. По мнению Е. Ухановой, существование службы с каноном на перенесение мощей св. Климента из Корсуни, созданной в Киеве для богослужения в Десятичной церкви, свидетельствует об использовании студийского богослужения на самых ранних этапах²³⁹⁶.

В то же время многие исследователи полагают, что в основу богослужебной практики древней Руси был положен Устав Софии Константинопольской. Время формирования константинопольского софийского кафедрального обряда относится к периоду литургической реформы византийского богослужения, совпавшей с победой над иконоборчеством. Богослужение этого устава, отличавшееся особой пышностью и развитым церемониалом, произ-

²³⁹² Лидов А. М. Иеротопия. Пространственные иконы и образы-парадигмы в византийской культуре. М., 2009. С. 55–59.

²³⁹³ Ср.: Иоанн Златоуст. Творения... С. 742.

²³⁹⁴ Киев в 1684–1685 годах... С. 35

²³⁹⁵ Поселянин Е. Богоматерь... С. 265.

²³⁹⁶ Уханова Е. В. Особенности богослужения Русской церкви IX–XIV вв. // Вестник РГНФ. 2000. № 3. С. 83–93.

вело ошеломляющее впечатление на послов князя Владимира. Хотя древнерусские служебники XI–XIII вв. не сохранились до наших дней, благодаря традиционному консерватизму переписчиков литургических текстов можно полагать, что богослужение на Руси осуществлялось в соответствии с ехнологиями постиконаборческого периода²³⁹⁷. Совершались принятые в Константинополе литургии святителей Василия Великого и Иоанна Златоуста, а также литургия Преждеосвященных Даров в будние дни Великого поста. Древнерусские чины литургии отличались от современного чина: для литургии могло использоваться от одной до пяти просфор; приготовления даров совершал диакон; в состав литургии входили некоторые молитвы, ныне отсутствующие, и др.²³⁹⁸. Ранний период киевского христианства совпал с византийской эпохой «литургической стагнации», когда публичные шествия свелись к сокращенному ритуалу выхода духовенства. Возможно, в Древней Руси были нормой редуцированные литургические процессии. С XI в. выражение «шедше со кресты» становится в летописных текстах устойчивым описанием стациональной литургии, которая обычно заканчивалась «всенощным пением» и была характерна для Устава Великой Церкви²³⁹⁹. Видимо в этом выразилось наследие богослужебного устава Софии Константинопольской в Древней Руси²⁴⁰⁰.

Однако молодая киевская Церковь в свою богослужебную практику могла привносить *«нечто новое и своеобразное. <...> В богослужении Русской Церкви, как и в Церкви греческой, происходило постоянное движение, выражавшееся в более-менее частых переменах, осложнениях и сокращениях, отменах и нововведениях»*²⁴⁰¹.

ПЕРСОНАЛЬНЫЕ СЯТЫНИ КИЕВЛЯН

Святые мощи почитались не только как храмовые святыни, но и как персональные реликвии, знаки личной святости, с чем непосредственно связана христианская традиция ношения и хранения предметов личного благочестия. Ко времени крещения Руси в христианском мире был накоплен огромный корпус разнообразных по форме и материалу портативных предметов культа. Знакомство с ними в христианизированном Киеве осуществлялось благодаря

²³⁹⁷ Трофимлюк О. Першопочатковий устав богослужіння Української Церкви // 1020-ліття хрещення Руси-України — із Києва по всій Русі: збірник матеріалів науково-практичної конференції 21 жовтня 2008 року, м. Київ, 2008. С. 334–342.

²³⁹⁸ Бойко П., священник. «Аскольдове» хрещення Київської Руси-України та її літургична традиція // ТКДА. 2012. № 9. С. 11–17.

²³⁹⁹ Мусин А., диакон. Святые мощи... С. 377; Мусин А. Е. Погребальный обряд... С. 142–144.

²⁴⁰⁰ Голубцов А. П. Соборные чиновники и особенности службы по ним. М., 1907.

²⁴⁰¹ Красносельцев Н. К истории православного богослужения. По поводу некоторых церковных служб и обрядов, ныне не употребляющихся. Материалы и исследования по рукописям Соловецкой библиотеки. Казань, 1889. С. 2.

церковным, политическим и экономическим связям. Не последняя роль принадлежит паломничеству. Древнерусские странники, посетившие Палестину и другие видные восточнохристианские религиозные центры — Константинополь, Солунь, Афон и близлежащий Херсонес, приносили инсигнии-евлогии (благословения), служившие образцами для местных ремесленников и оказывавшие влияние на иконографию и технику выполнения изделий. Киев был крупнейшим центром по изготовлению предметов личного благочестия, что подтверждается многочисленными артефактами, найденными на древней территории города, на Княжей Горе вблизи Киева и на южных окраинах Киевщины, вплоть до Тмутаракани и Приазовья²⁴⁰². В течение XI в. в Киеве формируется художественная школа, произведения которой отличают специфические черты техники и стиля, а также самобытная система орнаментации. Вплоть до ханордынского нашествия киевские мастера были законодателями художественной моды и технических новшеств.

Ассортимент культовых произведений мелкой пластики, изготавливаемых киевскими мастерами, был представлен различными типами нательных крестов, крестов-реликвариов и медальонов (иконки, змеевики, привески), выполненных из разнообразных материалов — камня, кости, дерева, металла. Их подвешивали на простые шнуры, на металлические, в т. ч. драгоценные, цепи и ожерелья.

Древнейшими среди портативных произведений исследователи называют миниатюрные каменные рельефные иконки, носившиеся на теле (наперсные иконки с оглавием) или в тканевых мешочках²⁴⁰³. Если византийские изделия выполнялись из драгоценных и полудрагоценных камней твердых пород, которые сами по себе считались священными, то в Киеве их резали в основном из местных мягких пород. Обычно использовались шифер и сланцы самых разных оттенков и структур²⁴⁰⁴. Южнорусские каменные иконки, по сравнению с аналогичными памятниками, выполненными в других русских землях, отличались значительно большей утонченностью формы²⁴⁰⁵. Нательные иконки выполнялись также из серебра и бронзовых сплавов.

К уникальным произведениям киевского художественного литья середины XI в. принадлежит небольшая прямоугольной формы путевая бронзовая

²⁴⁰² В южной Руси были известны и паломнические инсигнии западного происхождения. Так, они были обнаружены при раскопках древнерусского городища близ г. Шепетовки (Хмельницкая обл., Украина). Среди них — маленький серебряный реликварий цилиндрической формы с запаянными в нем мощами. Наличие этих святынь в культурном слое древнерусского города предположительно связывают с миссионерским влиянием как из Галича во время венгерского правления, так и из Киева со стороны доминиканских монахов [Пескова А. Паломнические реликвии святой земли в древнерусском городе // Пилигримы. Историко-культурная роль паломничества. СПб., 2001. С. 114–126].

²⁴⁰³ Порфиридов Н. Древнерусская мелкая каменная пластика и ее сюжеты // СА. 1972. № 3. С. 207.

²⁴⁰⁴ Каргер М. К. Древний Киев... Т. 1. С. 474; Николаева Т. В. Древнерусская мелкая пластика...

²⁴⁰⁵ Каргер М. К. Древний Киев... Т. 1. С. 474.

двусторонняя иконка (ГТГ), на лицевой стороне которой — изображение тронного Христа Пантократора, на оборотной — сюжет с архангелом Михаилом²⁴⁰⁶. Такие «обереги» сопровождали хозяина в далеких путешествиях, предпринятых, в том числе, и с паломнической целью. Разработанные в Киеве иконографические сюжеты, в частности композиции Гроба Господня и семи спящих эфесских отроков, приобрели широкую популярность в древнерусском искусстве²⁴⁰⁷.

Особо востребованными на землях киевского культурного влияния были амулеты-змеевики, восходящие к византийским. На лицевой стороне изделия выполнялось изображение Христа, Богородицы, святых, семи отроков эфесских, а на оборотной, скрытой, обращенной к телу, — апотропей: женская голова с расходящимися во все стороны извивающимися и переплетающимися змеями-драконами, т. н. «змеиное гнездо», отсюда название амулетов «змеевики». Очевидна синкретическая защитно-оберегательная функция змеевиков. Самый известный из них — «Черниговская гривна», найденная в 1821 г. под Черниговом *Ил. 46* и представляющая собой золотое изделие круглой формы, на лицевой стороне которой — изображение в рост архангела Михаила, держащего в правой руке скипетр (символ верховной власти), в левой — сферу с крестом на ней. На оборотной стороне — «змеиное гнездо»²⁴⁰⁸. Надпись на змеевике: «*Господи, помоги рабу твоему, Василию. Амин[ъ]*», массивность золотой вещи, качество художественной обработки и др. позволяют адресовать ее князю Владимиру-Василию Мономаху, княжившему в Черниговской земле в 1076–1094 гг. Очевидно, амулет был утерян хозяином во время охоты в окрестностях города, где и был обнаружен в 1821 г. Княжескому статусу также соответствует и ценность изделия (весом в две гривны золота, т. е. около 186 г, диаметр 7 см)²⁴⁰⁹. Помимо золотого экземпляра в Среднем Поднепровье найдены и аналогичные медные. Значит, ювелир, отлив золотую модель для знатного заказчика, изготавливал в тех же формах медные змеевики, пользующиеся популярностью на киево-черниговских землях²⁴¹⁰. Черниговский змеевик определил наследственную традицию «в издании такого рода оберегов для семьи Мономаха», в т. ч. и знаменитого Суздальского змеевика XII в.²⁴¹¹. Связанное с киевской домонгольской традицией изготовление змеевиков-оберегов получило распространение и в других русских землях.

²⁴⁰⁶ Пуцко В. Г. Русская путевая икона...

²⁴⁰⁷ Николаева Т. В. Древнерусская мелкая пластика... С. 19–20; Жишкович В. Давньоукраїнська рельєфна... С. 16, 23.

²⁴⁰⁸ Рыбаков Б. А. Древности Чернигова // МИА. М.; Л., 1949. Т. 1, № 11. С. 58; Орлов А. С. Библиография русских надписей XI–XV вв. М.; Л., 1952. С. 15.

²⁴⁰⁹ Змеевик Владимира Мономаха [Электронный ресурс]. Режим доступа: <https://nickfilin.livejournal.com/50416.html>

²⁴¹⁰ Рыбаков Б. А. Древности Чернигова... С. 58; Орлов А. С. Библиография... С. 15.

²⁴¹¹ Рындина А. Суздальский змеевик // ДРИ. Художественная культура домонгольской Руси. 1972. С. 223.

Важную группу в корпусе культовых предметов мелкой пластики составляют нательные кресты. Обычай их ношения восходит к константинопольскому придворному церемониалу, в соответствии с которым император раздавал в некоторые праздники небольшие серебряные крестики членам своей свиты и синклита, присутствующим с ним в этот день на богослужении. В день памяти пророка Ильи перед литургией император одаривал высших придворных чинов вызолоченными серебряными крестами²⁴¹². *«Ношение на цепях подобных крестов не могло не быть связано с известным почетным званием и служило, в известном смысле, его почетным знаком»*²⁴¹³.

Археологические находки позволили уже первым исследователям сделать вывод о том, что ношение крестов и образков в древнем Киеве было твердо установившимся обычаем: *«Их надевали или прямо на тело, для чего предназначались небольшие крестики-тельники, или поверх одежды, в последнем случае брались кресты-энколпионы, доходящие иногда до больших размеров, и образки, иногда по несколько вместе»*²⁴¹⁴. Киевские кресты-тельники, выполненные из камня различных пород и с драгоценными оправками на концах, получили в литературе кон. XIX — нач. XX в. название «корсунчиков» или «корсунских», в связи с бытовавшим тогда мнением о их корсунском происхождении²⁴¹⁵. Однако, по исследованию Г. Корзухиной, *«ни собственно корсунских крестов, ни крестов, выполненных на месте по образцам корсунских, в Древней Руси не известно»*²⁴¹⁶. Для христиан-херсонеситов ношение нательных крестов не было характерно. На Руси же, в отличие от Херсонеса, практика ношения крестов-тельников приобрела широкое распространение²⁴¹⁷. Большинство артефактов найдено на Киевщине в культурных слоях XII–XIII вв., что предполагает наличие их производства в Киеве. Они были популярны, прежде всего, в землях киевского культурного влияния. Одним из лучших представителей этой группы каменной пластики является агатовый крест с драгоценными оправками на концах, обнаруженный в составе Старорязанскогоклада и датированный XII в.²⁴¹⁸.

Особую популярность на киевских землях приобрели кресты-энколпионы, появившиеся на рубеже XI–XII вв. и являвшиеся самой распростра-

²⁴¹² Иоанн, иеромонах. Обрядник... С. 79, 154, 163.

²⁴¹³ Кондаков Н. П. Русские клады. Исследование древностей великокняжеского периода. СПб., 1896. Т. 1. С. 181.

²⁴¹⁴ Беляшевский Н. Раскопки на Княжей Горе в 1891 г. // КС. 1892. Т. 36. С. 84–85.

²⁴¹⁵ Моришкова Е. А. Крест наперсный «корсунский» // ХРМК. М., 2000. С. 174.

²⁴¹⁶ Корзухина Г. Ф. О памятниках «корсунского дела» на Руси // ВВ. 1958. Т. 14. С. 134.

²⁴¹⁷ Мусин А. Археология Корсунской легенды // Православные древности Таврики: сборник материалов по церковной археологии. Киев, 2002. С. 153.

²⁴¹⁸ Моришкова Е. А. Крест наперсный... Кат. № 46. С. 174.

Ювелирное искусство Рязани, достигшее высочайшего уровня, также опиралось на традиции ювелиров Киева и Чернигова. Все типы золотых и серебряных украшений, найденных вкладах Рязани, характерны и для кладов Поросья, Киева, Чернигова. В целом рязанские мастера работали в русле общерусской традиции и стиливого единства [Николаева Т. В. Древнерусская мелкая пластика... С. 39; Жолобов В. В. К вопросу... 2005].

ненной моделью нагрудного креста. Носились они поверх одежды и, кроме культовой, выполняли эстетическую функцию. Практика их изготовления зародилась у истоков почитания Святого креста. В Византии для частиц этой важнейшей христианской святыни предназначались энколпионы, выполненные из драгоценных материалов с характерным для ставротек внутренним устройством. Однако их широкая распространенность по всему христианскому миру исключает наличие в каждом из них фрагментов святыни первостепенной важности. Вероятно, в энколпионах хранились «вторичные» реликвии, некогда соприкасавшиеся со святыней.

Собственное производство энколпионов в Киеве начинается в середине XI в.²⁴¹⁹. Современные исследования показывают, что базовой основой художественного развития типов энколпионов явились черневые кресты с Распятием и Богородицею, связанные с традициями византийской ставрографии. Произведения культового литья византийского и Балкано-Дунайского происхождения служили образцами для киевских мастеров, по-своему переосмысливавших и форму креста, и композицию, и состав персонажей. Форма древнекиевских энколпионов отличалась от византийской прежде всего прямыми углами средокрестья. Производились новые типы крестов с местными сюжетами, включающими изображения наиболее почитаемых киевлянами святых: Николая, Михаила, Бориса и Глеба и др. Характерным сюжетом, продолжающим раннехристианскую традицию, было изображение тронной Богородицы Никопеи с двумя архангелами по сторонам²⁴²⁰. *Ил. 16 а-б*. За энколпионами особенно прочно укрепилось название «корсунских». Производство энколпионов являлось своеобразной монополией киевских мастеров. Основным материалом для их изготовления был медный сплав. Древнерусские энколпионы золотились, украшались эмалью, чернью, инкрустировались серебром, но все это в рамках серийного меднолитого производства. Основной территорией их распространения было Среднее Поднепровье. Вместе с тем, как показали археологические исследования, изделия столичных «крестечников» расходились далеко за пределы Киева, оказываясь в Херсонесе, на северном Кавказе, в северо-восточной Руси, Галицко-Волынской земле, а также на территории Болгарии, Польши, Чехии, Словакии, Швеции, Венгрии, Италии, Турции, Сербии, Хорватии²⁴²¹. В целом ареал распространения киевских энколпионов отражает широкие этнокультурные связи киевской элиты в XI–XIII вв.

О сакральном содержимом энколпионов, происходящих с Киевщины и Поднепровья, известно немного. Это объясняется малочисленностью нахо-

²⁴¹⁹ Білоусова В. Культові речі з колекції «Десятинна церква» НМІУ // Церква Богородиці Десятинна в Києві. До 1000-ліття освячення. Київ, 1996. С. 76.

²⁴²⁰ Собрание Б. И. и В. Н. Ханенко... Вып. I. С. 5, 16, 19; Табл. VI. № 71; Табл. VIII. № 99; Моршакова Е. А. Крест-энколпион в серебряном ковчеге... № 47. С. 176.

²⁴²¹ Сагайдак М. Нова знахідка... С. 206; Перхавко В. Б. Находки энколпионов на территории Югославии // СА. 1987. № 4. С. 206–219; Пуцко В. Г. Кресты-мошевики... С. 3–11.

док, плохой сохранностью вложений, невозможностью исследовать обнаруженные в прошлом, а ныне утраченные артефакты.

На основе южнорусских разработок энколпионов появляются серийные типы с большим ареалом распространения и в северной Руси. Эволюция происходит в течение второй половины XI в., а их производство и бытование выходят за пределы XII в.²⁴²². Привлекает внимание исследователей активизация киевского художественного ремесла в первой трети XIII в., что объясняют притоком квалифицированных кадров из Византии после разгрома Константинополя крестоносцами в 1204 г.²⁴²³. К сожалению, дальнейшего развития киевской традиции не произошло в силу трагических обстоятельств 1240 г. После ордынского разорения города и вынужденного прекращения ремесленной традиции киевские образцы служили основой для создания крестов новых типов и форм в других центрах Руси.

Можно полагать, что в Киеве для частной практики было характерно вложение святынь в личные (фамильные) энколпионы, ковчеги-мошевики, домашние реликвариумы. На мощехранильницах выполнялись надписи, указывающие на вложенные в них реликвии. Изучение таких надписей на обширном материале XIV–XV вв. (ковчеги-мошевики и кресты-мошевики²⁴²⁴), представленном в собрании Троице-Сергиевой лавры, показало, что для вложений было обычным «*сочетание частиц мощей вселенских святых и мемориальных предметов (точнее — их фрагментов), принадлежавших местным*»²⁴²⁵.

Для киевской художественной школы была характерна, восходящая к византийской, квадрифолийная²⁴²⁶ форма медальонов и крестов-складней, которые назывались и крестами, и иконами²⁴²⁷. В 1939 г. во время археоло-

²⁴²² Мусин А. Е. Корзухина Г. Ф., Пескова А. А. Древнерусские энколпионы. Нагрудные кресты-реликварии XI–XIII вв. СПб.: Петербургское Востоковедение, 2003. 432 с., 159 таб. [рецензия] // Вестник РГНФ. 2005. № 3. С. 251.

²⁴²³ Пекарская Л., Пуцко В. Византийская мелкая пластика из археологических находок на Украине // Южная Русь и Византия. Киев, 1991. С. 131–138; Пуцко В. Бронзовый киотный крест из Херсонеса (Византийско-киевская металлопластика начала XIII в.) // ВВ. 1999. Т. 58. С. 165–171; Пуцко В. Г. Византия и искусство... С. 13.

²⁴²⁴ Двухстворчатые полые кресты-реликварии, которые производились с начала XIV в., принято называть не энколпионами, а крестами-мошевиками [Пескова А. А. Древнерусские энколпионы... 134].

²⁴²⁵ Пуцко В. Г. Кресты-мошевики... С. 84.

²⁴²⁶ Квадрифолий (лат. *quadrifolium* — четырехлистный) — вид равноконечного креста с округлыми лопастями — «листьями».

²⁴²⁷ См., напр.: Леопардов Н., Чернев Н. Сборник снимков... Табл. II. № 10; Собрание Б. И. и В. Н. Ханенко... Вып. 1. Табл. VI. № 71; Табл. VIII. № 98–99, 100; Табл. IX. № 114; Собрание Б. И. и В. Н. Ханенко... Вып. 2. Табл. XXI. № 250–251; Табл. XXII. № 256–257; Табл. XXIII. № 272; Собрание Б. И. и В. Н. Ханенко... Вып. V. Табл. XIII. № 280; Николаева Т. В. Предметы княжеского убора XIV в. // ПКНО. 1976. М., 1977. С. 169; Предметы культового назначения // Церква Богородиці Десятинна в Києві. До 1000-ліття освячення. Київ, 1996. С. 150. № 14; Стрельник М. Емалева бронзова підвіска-оберег з християнською символікою XII — початку XIII ст. з колекції Національного музею історії України // СЧ. 2010. Вип. 5. С. 441–442. Рис. 1:1.

гических исследований фундамента Десятинной церкви археологической экспедицией под управлением М. Каргера был обнаружен тайник с украшениями, среди которых находились четыре серебряных медальона в форме уступчатого квадрифолия, некогда входившие в состав барм, с изображениями святых. Подобные украшения назывались «святыми бармами» и почитались наравне с иконами, выполняя эстетическую и защитную функцию. Медальоны датируются периодом близким к 1200 г., ныне хранятся в Музее исторических драгоценностей Украины²⁴²⁸.

Энколпионы в форме квадрифолия входили в домонгольский период в состав княжеской «гривной утвари», известной по находкам в кладах Киевщины, а также кладах Старой Рязани, Владимиро-Суздальской земли и других землях, находившихся в ареале влияния киево-черниговской культуры. Знаки сакрального характера расценивались как семейная святыня и передавались по наследству. В русском переводе (XI–XII вв.) византийского эпоса «Девгениево деяние» значит: «*И бысть на Стратиге крестъ златъ прадеда его многоцененъ*»²⁴²⁹. Очевидно, о таких реликвиях идет речь в летописи под 1147 г. Рассказывая об избиении киевлянами князя Михалка, летописец отмечает, что они оборвали на князе «*крестъ и чепи и гривны златыя*»²⁴³⁰. В 1154 г. киевский князь Ростислав после смерти своего отца раздал по церквям и монастырям наследство — «порты и золото и серебро», оставив себе в качестве «благословения» лишь отцовский крест²⁴³¹. В соответствии с византийским обычаем, привившимся на киевских землях, кресты почитались как святые иконы, чему находим подтверждение в летописном рассказе (под 1185 г.) о побеге новгород-северского князя Игоря из половецкого плена: «*Се же вставъ оужасенъ и трепетенъ, и поклонися образу Божию и кресту честномуу, глаголя: Господи, сердцевидче, аще спасеши мя, владыко, ты недостойнаго. И возмъ на ся крестъ икону, и подоима стеноу, и лезе вон*»²⁴³².

О дальнейшем бытовании этой киевской традиции в других русских землях свидетельствуют духовные грамоты великих и удельных князей XIV–XV вв., в которых нагрудные кресты и иконы перечисляются как родительское благословение. Кресты-складни составляли обязательную часть сакральной принадлежности древнерусского княжеского убора. Княгини (а позже — царицы) носили золотой «монистошейный» убор, к которому подвешивались небольшие иконки, кресты с частицами вложенных в них реликвий. Этими уборами матери благословляли своих дочерей²⁴³³. Документы сообщают, что княжич получал в наследство от отца вместе с дорогим поясом, шапкой и бармами и нагрудную икону-крест на драгоценной цепи²⁴³⁴. Отмечено, что ранние сере-

²⁴²⁸ Романовська Т. Унікальна пам'ятка... С. 178–182.

²⁴²⁹ Девгениево деяние // БЛДР. СПб., 2000. Т. 3. XI–XII века. С. 84.

²⁴³⁰ ПСРЛ. Т. 9.10... С. 175.

²⁴³¹ ПСРЛ. Т. 2... Стб. 473.

²⁴³² ПСРЛ. Т. 2... Стб. 651.

²⁴³³ Каптерев Н. Ф. Характер отношений... С. 60.

²⁴³⁴ Николаева Т. В. Предметы княжеского убора... С. 168–173.

бряные кресты-мощевики, относящиеся к кон. XIII — нач. XIV в., чаще всего имеют квадрифолийную форму²⁴³⁵, что, по нашему мнению, указывает на органическую связь с древней киевской традицией.

Меднолитые киевские энколпионы XI–XIII вв. сами становились реликвиями. Они золотились и дополнялись серебряными оглавиями²⁴³⁶. В XIV–XV вв. для их хранения специально изготавливались драгоценные футляры²⁴³⁷. Можно предположить, что ценнейшие реликвии киевского происхождения содержит московский княжеский драгоценный ковчег, датируемый XVII в. Наиболее ранней частью его сакральных вложений является шестиконечный деревянный крест в золотой оправе. Согласно надписи на реликварии, крест выполнен из Животворящего древа и привезен в Киев митрополитом эфесским в составе даров византийского императора Константина Мономаха своему внуку Владимиру Мономаху²⁴³⁸. Эта святыня принимала участие в ритуале венчания на царство московских государей, начиная с инаугурации Ивана IV в 1547 г.²⁴³⁹. Еще один пример: створка медного литого энколпиона XIII в. с изображением Бориса и Глеба вложена в золоченый серебряный крестообразный ковчег XVI в. (Загорский музей)²⁴⁴⁰.

Как и в византийской практике, на Руси ковчег-реликвиарий мог быть вставлен в икону, которая вследствие этого служила его сакральным обрамлением. Владелец святыни, в связи со значимым для него событием личного характера или данным им обетом, мог вложить иконку-реликвиарий в храм или монастырь. При этом святыня-вотум обычно подвешивалась к окладу чтимых икон.

В древнерусскихкладах домонгольского периода представлены многочисленные драгоценные предметы личного убора светского характера, но при этом практически отсутствуют складни из драгоценных и полудрагоценных металлов. Они выполнялись, как правило, из медного сплава. Очевидно, сакральный статус реликвиариев был достаточно высок независимо от материала изготовления²⁴⁴¹.

Нами предпринята попытка собрать разрозненные сведения о персональных древнекиевских мощеницах, найденных на территории южной Руси.

²⁴³⁵ Пескова А. А. Древнерусские энколпионы XI–XIII веков в русле византийской традиции // Саврографический сборник. М., 2005. Кн. 3: Крест как личная святыня. С. 170; см. также: Николаева Т. В. Произведения... С. 102–103. № 8; С. 114. № 14; С. 115. № 15; С. 116–117. № 16; С. 117–118. № 17.

²⁴³⁶ Стерлигова И. А. Памятники серебряного и золотого дела в Новгороде XI–XII вв. // Декоративно-прикладное искусство Великого Новгорода. Художественный металл XI–XV века. М., 1996. С. 191.

²⁴³⁷ Пескова А. А. Древнерусские энколпионы... С. 170–171.

²⁴³⁸ Подробно легенда о дарах Мономаха рассмотрена нами выше.

²⁴³⁹ Мартынова М. В. Ковчег князя Ивана Хворостинина // ХРМК. М., 2000. Кат. № 13. С. 63–67.

²⁴⁴⁰ Николаева Т. В. Произведения мелкой пластики... № 8а–8б. С. 102–103; Пуцко В. Г. Кресты-мощевики... С. 84.

²⁴⁴¹ Пескова А. А. Древнерусские энколпионы... С. 170.

Проанализируем свидетельства, зафиксированные в письменных сообщениях, о вложениях в кресты-энколпионы (исключая борисоглебские, о которых речь шла выше). В складне со Старокиевской горы *«имелись остатки животворящего древа или св. мощей»*²⁴⁴². В кресте из киевской церкви Успения Богородицы Пирогощей зафиксированы, предположительно, *«остатки дерева»*²⁴⁴³. В энколпиях, происходящих с Княжей Горы близ Канева, найдены следы *«какой-то истлевшей массы»*²⁴⁴⁴, а также *«мощи, завернутые в парчу»*²⁴⁴⁵. В энколпионе, найденном в с. Вязовок Полтавской обл., *«внутренняя часть створки в момент обнаружения была заполнена истлевающим деревом»*²⁴⁴⁶. В энколпионе из могильника в днепровском Надпорожье находились *«видимо «святые мощи» из темно-коричневой массы»*²⁴⁴⁷. Наличие *«остатков смолы»* отмечено внутри створки, обнаруженной в могильнике в Запорожской области²⁴⁴⁸. В энколпионе, найденном в Хотинском районе Черновицкой области, — *«кусочки дерева черного цвета, которые располагались в каждой из ветвей креста лицевой створки»*²⁴⁴⁹. В некоторых фрагментах створок из Райковецкого городища (Житомирская обл.) обнаружены древесные остатки²⁴⁵⁰. Исследования последних лет, в т. ч. с использованием естественнонаучных методов, позволили сделать вывод, что «смола» или некая «масса», остатки которой находились в крестах-складнях, является воскомастиком, представлявшим собой смесь природной смолы, воска, ладана и других благовоний. Этот состав традиционно использовался как наилучшая среда для сохранения святых мощей в реликвариях²⁴⁵¹. Приведенные примеры показывают, что в киевской церковной культуре в качестве сакральных вложений использовались как первичные, так и вторичные реликвии.

К сожалению, крайне ограничены сведения о персональных мощевиках, не являющихся крестами-энколпионами. В 1908 г. во время раскопок Десятинной церкви была найдена фрагментированная (отбита левая сторона) двусторонняя иконка с изображением столпника, выполненная из стеатита и сохранившая следы позолоты на лицевой стороне²⁴⁵². *Ил. 77.* Артефакт не

²⁴⁴² Вельмин С. Археологические изыскания... С. 141.

²⁴⁴³ Корзухина Г. Ф., Пескова А. А. Древнерусские энколпионы... № 1. С. 230.

²⁴⁴⁴ Беляшевский Н. Раскопки... С. 86.

²⁴⁴⁵ Корзухина Г. Ф., Пескова А. А. Древнерусские энколпионы... № 15. С. 183.

²⁴⁴⁶ Корзухина Г. Ф., Пескова А. А. Древнерусские энколпионы... № 6. С. 103.

²⁴⁴⁷ Бодянский О. В. Знахідки епохи Київської Русі у Надпоріжжі // Середні віки на Україні. Київ, 1971. Вип. 1. С. 199.

²⁴⁴⁸ Корзухина Г. Ф., Пескова А. А. Древнерусские энколпионы... № 5. С. 195.

²⁴⁴⁹ Корзухина Г. Ф., Пескова А. А. Древнерусские энколпионы... № 7. С. 162.

²⁴⁵⁰ Липатов А. А., Медникова Е. Ю., Мусин А. Е., Пескова А. А. Священные вложения древнерусских энколпионов в контексте литургической практики: возможности комплексного анализа // Христианская иконография Востока и Запада в памятниках материальной культуры Древней Руси и Византии: Памяти Т. Чуковой. СПб., 2006. С. 305.

²⁴⁵¹ Липатов А. А., Медникова Е. Ю., Мусин А. Е., Пескова А. А. Священные вложения... С. 304.

²⁴⁵² Отчет Императорской Археологической комиссии за 1908 год. СПб., 1912. С. 142; Милеев Д. В. О раскопках в усадьбе Десятинной церкви в Киеве летом 1908 года // ЗОРСА. СПб.,

сохранился, но подробно описан Е. Архиповой, опиравшейся на письменные свидетельства нач. XX в. и справедливо определившей его как иконку-мошевик. Памятник представляет собой образец прямоугольной формы с треугольным завершением верхнего края и выступом для подвешивания. Лицевую сторону обрамляет широкая рельефная рамка, а в глубоком ковчеге — рельефное погрудное изображение святого столпника в монашеском одеянии, сидящего на столпе. Справа на уровне плеч размещено углубление для мощей в форме шестиконечного креста. Видимо, аналогичное углубление должно было находиться и слева от изображения святого. Иконка датируется XII в. Место ее нахождения неизвестно²⁴⁵³. Очевидно, реликвии были замастикованы в глубоких крестообразных мощеницах на лицевой стороне иконки. Наличие реликвий и позолоты свидетельствует о высоком социальном статусе владельца. Сохранность реликвий мог обеспечивать и драгоценный оклад. По наблюдению Т. Николаевой, «обязательная рельефная внешняя рамка» прикрывалась в древности драгоценным окладом²⁴⁵⁴. По мнению Е. Архиповой, материал изготовления (стеатит) указывает на византийское происхождение памятника.

Еще один мошевик (без указания места и времени находки и предположительной датировки) представлен в собрании Ханенко в разделе «Древности славянские»: «Иконка светло-зеленого камня с вырезанным вглубь изображением креста (мощехранильница)»²⁴⁵⁵. **Ил. 78.** Судя по фотоснимку, иконка небольших размеров, прямоугольной формы с закругленным верхом. В центре — врезанный шестиконечный крест, внизу по сторонам креста — прямоугольные углубления. И крест и углубления служили ковчезцами для замастикованных реликвий. По периметру образца — врезанная окантовка, предназначенная, очевидно, для закрепления оклада. Такой небольшой образец вполне мог носиться и в тканевом мешочке. По цвету камня материал изготовления соответствует стеатиту. Однако закругленный верх иконки, так же, как и сведенный на конус верх предыдущего образца **Ил. 77**, указывают на характерную для киевских каменных иконок форму, отмеченную исследователями²⁴⁵⁶. Учитывая невозможность изучения памятников ввиду их утраты, вопросы происхождения, времени и материала изготовления иконок-мошевиков остаются открытыми.

Киеворусский обычай ношения мощениц с персональными святынями уже в XIV–XV вв. не соответствовал новому религиозному сознанию Московской Руси, ее церковной и государственной политике, что отразилось в появлении множества обычных крестов лишь внешне повторяющих древне-

1913. Т. 9. Протокол № 4. С. 292, 294.

²⁴⁵³ Архипова Е. Иконки з Десятинної церкви... С. 99, 102. Ил. 2а.

²⁴⁵⁴ Николаева Т. В. Древнерусская мелкая пластика... С. 19.

²⁴⁵⁵ Собрание Б. И. и В. Н. Ханенко. Древности Приднепровья и побережья Черного моря. Киев, 1907. Вып. VI. С. 43. Табл. XXXVIII. № 1318.

²⁴⁵⁶ Николаева Т. В. Древнерусская мелкая пластика... С. 19.

русские складни. Постепенное замещение крестов-мощевиков их подобиями свидетельствует о тенденции к «перетеканию» реликвий из частного владения в монастырские и соборные ризницы в процессе централизации и клерикализации церковной жизни²⁴⁵⁷.

Исследователи отмечают «существенную разницу между христианским сознанием Древней и Московской Руси: если для древнерусского общества суверенитет церковной общины над реликвией осуществлялся в том числе и через личное обладание святыней, в силу значимости личности в древнерусском обществе и Церкви, то процессы, происходящие в обществе московской эпохи, можно расценить как лишение личности права на осуществление такого соборного суверенитета»²⁴⁵⁸.

АЛТАРНЫЕ РЕЛИКВИИ КИЕВО-ЧЕРНИГОВСКИХ ХРАМОВ XI–XII ВВ.

В практике восточнохристианской Церкви особое внимание уделяется закладке и освящению храмов, регламентируемых двумя древними обрядами: «Чином на основание храма» и «Чином освящения храма», составляющими единое литургическое целое и сохраняющимися в церковной практике на протяжении столетий²⁴⁵⁹. Во время закладки храма на месте будущего престола устанавливается четырехугольный камень с изображением креста, под которым высекается углубление для мощей²⁴⁶⁰. Это так называемый «камень [плита] основания». Сюда же вкладывается записка (в исследуемый нами период — пергамент), содержащая сведения о том, когда, кем и в честь кого (или какого праздника) закладывается храм. Святитель, «взяв камень своими

²⁴⁵⁷ Пескова А. А. Древнерусские энколпионы... С. 171–176.

²⁴⁵⁸ Мусин А., диакон. Святые мощи... С. 365–366.

²⁴⁵⁹ См., напр.: Чин освящения храма от архиерея творимого. М., 1832. Муравьев А. Н. Письма о богослужении восточной католической церкви. СПб., 1860; Лебедев П. Наука о богослужении... Ч. 2. С. 134–138; Требник Петра Могилы. Перевидання з оригіналу 1646 року / упор. А. Жуковский. Канберра; Мюнхен; Париж, 1988. Ч. 2; Требник: у двох частинах. Київ: УПЦ Київського патріархату, 2000. Част. 2.

²⁴⁶⁰ В современной церковной практике мощи вкладываются «только тогда, когда благословит это архиерей, который основывает церковь. Поскольку в церкви будет антиминс с мощами, то их закладывать теперь не обязательно» [Требник: у двох частинах... С. 190].

Антиминс (греколат. вестопрестолие) — шелковый или льняной плат с изображением положения Христа во гроб. Появление антиминсов было связано с потребностью в переносных престолах во времена гонений [Муравьев А. Н. Письма... С. 304–305; Лебедев П. Наука о богослужении... Ч. 1. С. 97]. При освящении антиминса архиерей вкладывает в него мученические мощи, помазанные миром. В древности они помещались в небольшой мешочек и пришивались с восточной стороны антиминса. Позже утвердился обычай вкладывать мощи в углы пласта. Освященный антиминс заменяет собою архиерейское освящение храма [Никольский К. Об антиминсах православной русской церкви. СПб., 1872. С. 20, 40–41, 48]. Обряд положения мощей в антиминс совершается в соответствии с чином освящения церкви и сопровождается литургией.

руками, полагает его на ванне в ров». Затем он берет елей для возливания его на камень и произносит: *«Вышний основа сею церковь, Бог посреди ея, и не подвижется, поможет ей Бог утро заутра»*. На месте будущего престола водружается деревянный крест. В церемонии принимает участие клир²⁴⁶¹.

Неизвестно, мощи каких святых были положены в основание Десятинной церкви. Ясно одно — они были многочисленны и включали реликвии священномученика Климента, привезенные князем Владимиром из Херсонеса и ставшие первой святыней новообращенной Руси.

Под алтарный престол — «святое святых» киевской Софии были вложены мощи св. Пантелеймона, о чем сообщала надпись, сделанная на крышке медного ковчежца-мощевика, обнаруженного в 1940 г. под древним престолом. Место положения реликвии позволяет предположить, что она помещена там во время обряда основания храма.

В 1966–1969 гг. во время проведения ремонтно-реставрационных работ в черниговском Спасо-Преображенском соборе (ок. 1030 г.) в центральной апсиде был раскопан шиферный столб-крест древнего престола, сохранившийся в своей нижней части. С северной стороны столба в грунте был обнаружен тайник размером 16 x 10 см. Он оказался ненарушенным. В тайнике находился ларец-мощевик, представлявший собой коробочку размером 12,0 x 5,5 x 8,0 см, выполненную из тонких листов низкопробного серебра без всяких украшений и с прочеканенными надписями-именами: Пантелеймон, Акакий, Маккавей²⁴⁶². *Ил. 42–43*. Очевидно, при строительстве храма центральный столб престола был установлен рядом с камнем-тайником, заложеным при его основании.

Судьба мощениц и мощей св. Пантелеймона, вложенных под престолы Софии Киевской и Спасо-Преображенского собора в Чернигове, после их обнаружения и изъятия археологами не прослеживается.

В 1962–1963 гг. в ходе исследования руин центральной апсиды Успенского собора Киево-Печерской лавры под основанием престола, сооруженного в 1729 г., был обнаружен тайник-лунка размером 22 x 23, глубиной 19 см, обложенный шиферными плитами и заполненный землей. В тайнике находился разбитый горшочек с мощами-косточками, фрагменты ткани и смальты *Ил. 79*. В XVIII в. во время разборки древнего престола был взят заложенный при основании собора горшок с мощами и с грунтом и, как реликвия, положен в специально сделанную для этого лунку под новым престолом. При раскопе рядом с лункой была выявлена нижняя часть первоначального шиферного столба-креста XI в., прочно закрепленного в грунте. Видимо, это был «камень основания» *Ил. 80*, тщательно сохранявшийся при всех перестройках. По свидетельству патерика, собор был заложен в 1073 г. и сам князь [Святослав] копал ров под фундамент. Видимо он и установил «камень основания» возле горшка с мощами мучеников, прибывшими из

²⁴⁶¹ Требник Петра Могили... С. 53–63.

²⁴⁶² Холостенко Н. В. Мощеница... С. 189–202.

Византии²⁴⁶³. Очевидно, в горшке-мощевике первоначально находились мощи-косточки, завернутые в ткань.

При исследовании северной апсиды (жертвенника) Успенского собора была обнаружена древняя плинфяная подстилка размером 110 x 80 см. Между рядами подстилки, на ней и под ней лежали прослойки земли с перегаром, угольками и пеплом, фрагментами фресок и пр. Ниже находилась выстилка из древнего раствора в виде полукруга, в центре которого оказалось круглое углубление, заполненное землей. В лунку был помещен керамический горшочек с угольками²⁴⁶⁴. Очевидно, угольки, находившиеся в прослойках основания престола и в керамическом горшке-мощевике, являлись частицами мошей мучеников, доставленных из Константинополя.

В 1820 г. при перестройке церкви св. Николая в Новгороде-Северском был найден «камень [плита] основания» с указанной на нем датой — 1086²⁴⁶⁵. В 1833 г. в развалинах храма XI в. (Ирининская церковь) в Киеве была обнаружена сохранившаяся в центральной апсиде подпрестольная шиферная плита малинового цвета²⁴⁶⁶. По сообщению Н. Холостенко, не указавшего достоверный источник информации, в плите имелось отверстие с бортиками для крышки тайника, аналогичного по размерам спасскому черниговскому²⁴⁶⁷. В ходе исследований киевской Кирилловской церкви, проведенных в 1966 г., рядом с нижней частью деревянного столба-креста XII в. в центральной апсиде был обнаружен тайник, разграбленный уже в XV в.²⁴⁶⁸

Сравним данные о киевских мощевиках с сообщениями об алтарных вложениях храмов Херсонеса, где подобная традиция прослеживается с конца V в. Исследователи отмечают, что «наследие Херсонеса в Древней Руси следует искать именно в области храмового благочестия»²⁴⁶⁹. В кон. XIX — нач. XX в. К. Косцюшко-Валюжиничем был проведен ряд археологических изысканий, результаты которых позволили утверждать, что «не только в больших храмах, но даже в часовнях под престолом устраивались приспособления для хранения ковчегов с мощами». Такие приспособления найдены

²⁴⁶³ Холостенко Н. В. Исследования руин Успенского собора Киево-Печерской лавры в 1962–1963 гг. // Культура и искусство Древней Руси. Л., 1967. С. 60–61; Холостенко Н. В. Мощеница... С. 199–200; Холостенко М. В. Успенский собор Печерского монастыря // Стародавній Київ. Київ, 1975. С. 124–128.

²⁴⁶⁴ Холостенко Н. В. Исследования руин... С. 64; Холостенко М. В. Успенский собор... С. 129.

²⁴⁶⁵ Филарет (Гумилевский), епископ Черниговский. Историко-статистическое описание Черниговской епархии. Чернигов, 1874. Кн. VI. С. 19.

²⁴⁶⁶ Фундуклей И. Обзорение Киева в отношении к древностям. Киев, 1847. С. 49–50; Лохвицкий К. О ходе открытия древностей в г. Киеве до начала 1836 г. // ЖМНП. 1836. Ч. 12. С. 268.

²⁴⁶⁷ Холостенко Н. В. Мощеница... С. 201.

²⁴⁶⁸ Холостенко Н. В. Мощеница... С. 201.

²⁴⁶⁹ Речь идет, в частности, о процессионных крестах из листовой бронзы, широко представленных как в археологических материалах Херсонеса, так и среди киевских находок. Определенную близость демонстрируют кадельницы-кацеи, найденные в Херсонесе и на Киевщине [Мусин А. Археология... С. 152–153].

«в часовне <...> (раск. 1891 г.), в базилике у монастырского кладбища (1893), в крестообразном храме <...> (1897) и в западной базилике (1901)». При этом сохранились «2 цельных ковчега, мраморный и серебряный, и 4 обломка от мраморного»²⁴⁷⁰. Ковчежцы имели характерную форму античного саркофага (нижняя часть — в виде «гробика», верхняя — конусообразная высокая крышка). В Западной базилике (кон. V — нач. VI в., раскопана в 1901) обнаружены 4 обломка от ковчега, некогда «старательно исполненного из превосходного белого мрамора, одинакового устройства с мраморным ковчегом с выдвигающей крышкой, найденным в 1891 г.»²⁴⁷¹. Очевидно, мрамор, из которого выполнялись мощеницы, был местного происхождения и добывался в каменоломнях Инкермана. Особый интерес представляет серебряная мощехранительница (11 x 13 x 8,5 см; вес 350 г, ГЭ), найденная в крестообразном храме (VI в., исследован в 1897) в «гробничке» под престолом. На дне и крышке ковчежца стоят клейма с монограммой императора Юстиниана. Видимо, мощевик был изготовлен в столичной мастерской, поскольку его клейма тождественны меткам капителей Софии Константинопольской. Реликварий украшают чеканные погрудные изображения в круглых медальонах (Христос, Богородица, апостолы Петр и Павел, архангелы), на крышке прочеканены кресты²⁴⁷². Мощеница была завернута в истлевшую ткань. Внутри оказались, также завернутые в истлевшую шелковую ткань, частицы мощей, представлявшие собой почерневшие (видимо, от огня) косточки пальцев²⁴⁷³. Науке известен коринфский энколпион, датируемый «не позднее XI в.», с сохранившимися в нем фрагментами мощей в виде «костных останков, завернутых в ткань»²⁴⁷⁴.

Важно отметить, что по оформлению сакральных вложений киевские мощевики, найденные в центральной и северной апсидах Успенского собора, аналогичны херсонесской мощенице и коринфскому энколпиону.

По сравнению с херсонесской практикой кажется странной некая «аскетичность» киевских подпрестольных ковчегов. На первый взгляд удивляет достаточно скромный вид софийского (медный), спасского (низкопробное серебро), успенских (глина и керамика) мощевиков. Возможно, в глазах киевлян-неофитов особая сакральная функция этих реликвариев, а также однообразие акции, не предусматривающей дальнейшего публичного характера святыни, нивелировали проблему материала изготовления. Быть может, это объясняется также и тем, что чин основания храма, во время которого были

²⁴⁷⁰ Косцюшко-Валюжинич К. К. Отчет о раскопках в Херсонесе в 1901 г. // Известия Императорской Археологической комиссии. СПб., 1902. Вып. 4. С. 75.

²⁴⁷¹ Косцюшко-Валюжинич К. К. Отчет о раскопках... С. 62.

²⁴⁷² Якобсон А. Л. Раннесредневековый Херсонес. Очерки истории материальной культуры // МИА. М., 1959. № 63. С. 200; Банк А. В. Византийское искусство в собраниях Советского Союза. Л.; М., 1966. С. 288.

²⁴⁷³ Косцюшко-Валюжинич К. К. Отчет заведующего раскопками в Херсонесе за 1897 г. // Отчет Императорской Археологической комиссии за 1897. СПб., 1900. С. 103–104.

²⁴⁷⁴ Липатов А. А., Медникова Е. Ю., Мусин А. Е., Пескова А. А. Священные вложения... С. 296.

заложены святыни, совершался в достаточно узком кругу лиц, в отличие от обряда освящения, проходившего при большом стечении народа.

В начале XX в. (1909 г.²⁴⁷⁵) в Кирилловской церкви «в алтарной стене храма на высоте трех сажен, над окнами главной апсиды алтаря, под древней фресковой росписью обнаружена камера, из которой извлечены бедренная кость левой ноги, 4-конечный крест из прутьев яблони с крестообразными тремя верхними концами, кусок черной шерстяной материи»²⁴⁷⁶. Н. Петров предположил, что здесь были погребены «кости» основателя храма князя Всеволода Ольговича, перенесенные из Вышгорода. По нашему мнению, камера не являлась погребальной, а представляла собой мощеницу-реликвиарий со священными вложениями. По предположению Н. Холостенко, «прут з прив'язаним до його кінця хрестом, складеним з гілочок яблуні, є тим вимірювальним «прутом», що був прийнятий за основу її (Кирилловської церкви. — Н. В.) розмірів»²⁴⁷⁷. Возможно, еще об одном реликвиарии, вложенном в стену Кирилловской церкви, сообщает К. Шероцкий: «Один акт XVII в. (1609 г.) упоминает также «склепик» у жертвенника (ниша?)»²⁴⁷⁸.

Церемонию освящения нововозведенной церкви регламентирует Чин освящения храма: архиерей «поднимает дискос [с мощами] обеими руками на главу свою, и, поддерживаемый пресвитерами, в сопровождении всего духовенства собора, с иконами и хоругвями, идет к новому храму и обходит его торжественно, а между тем один из священников окропляет святою водою наружные стены. <...> Открываются изнутри двери храма, и в алтарь шествует святитель. Ставит на престол дискос, кадит фимиамом и, помазав миром святые частицы мощей, влагает их в антиминс и в малый ящик с благовонною мастикою. Он велит поставить его на столбец, под серединою престола, в незыблемое основание. Затем обращается к Богу, даровавшему сию славу пострадавшим за него мученикам, чтобы сеялись по всей земле мощи их в основание храмов, произращая плоды исцелений»²⁴⁷⁹.

Исследованиями северной апсиды Успенского собора в 1962–1963 гг. в углах древней вымостки обнаружены низы четырех шиферных столбов, очевидно, остатки древнего жертвенника, близкого к первоначальному престолу, описанному в патерике. Столбцы имели пазы для заполнения²⁴⁸⁰, т. е. для вложения мощениц. Раскопками Спасо-Преображенского собора в Чернигове в 1966–1969 гг. также установлено наличие в центральном столбце престола тайника для мощевика, вкладываемого во время чина освящения храма²⁴⁸¹.

²⁴⁷⁵ Шероцкий К. В. Киев... С. 222.

²⁴⁷⁶ Петров Н. Альбом достопримечательностей церковно-археологического музея при императорской Киевской духовной академии. Киев, 1915. Вып. IV–V. С. 22. Табл. XIII. Рис. 1.

²⁴⁷⁷ Холостенко М. В. Успенський собор... С. 143.

²⁴⁷⁸ Шероцкий К. В. Киев... С. 222.

²⁴⁷⁹ Муравьев А. Н. Письма... С. 312.

²⁴⁸⁰ Холостенко М. В. Успенський собор... С. 129.

²⁴⁸¹ Холостенко Н. В. Мощеница... С. 199–201.

На миниатюрах Радзивилловской летописи представлены сцены освящения²⁴⁸² некоторых древних киевских храмов, в частности Десятинного, освященного в 996 г. *Ил. 56*, и Михайловской церкви Выдубицкого монастыря, освященной в 1088 г.²⁴⁸³ Действие происходит на подворье перед нововозведенной церковью. Миниатюры воспроизводят торжественный момент обхода, каждения и окропления святой водой ее стен, как это и предусмотрено чином освящения храма.

В этой связи представляется уникальной фреска, размещенная в центральном нефе киевского Софийского собора, на которой запечатлен групповой портрет княжеской семьи. Светские портреты в средневековых храмах отражали реальные церемонии, поскольку роспись была функционально связана с церковными отправлениями и визуально дополняла их. По мнению Н. Никитенко, осуществившей анализ и реконструкцию портрета, фреска символически соединяет оба чина — основания (закладки) и освящения храма. На портрете представлена сцена торжественного входа семьи ктитора собора Владимира Святославича в храм. Сам князь держит в руке ковчег-Иерусалим с мощами святых, несомый им на алтарь собора для совершения в нем первой литургии. Таким образом, перед нами — церемония освящения храма. Но, поскольку действие происходит на открытой местности с полевой растительностью, речь идет и о церемонии основания храма. На это указывает и тот факт, что княжеский групповой портрет расположен в центральном нефе напротив главного алтаря с древней посвяtitельной надписью над его конхой, демонстрирующей связь иерусалимского первообраза с Киевской Софией: «*Бог посреди него, он не поколеблется, Бог поможет ему с раннего утра*» (Пс. 45:6)²⁴⁸⁴. Как отмечено выше, эту же фразу из 45 псалма царя Давида произносит архиерей во время чина основания храма в качестве ключевой молитвы. Слова псалма, обращенные к Небесному Иерусалиму, переадресованы Киеву — репрезентанту молодого христианского государства.

Обобщая, подчеркнем, что археологические, письменные и изобразительные данные свидетельствуют о существовании в ранней киевской Церкви ка-

²⁴⁸² Из византийских источников известно, что в Константинополе в честь первого освящения храма ежегодно совершался обряд открытия храма, включавший часть обряда освящения [Красносельцев Н. Типик церкви св. Софии в Константинополе (IX в.) // Летопись историко-филологического общества при императорском Новороссийском университете. Одесса, 1892. Т. II. С. 207]. Память освящения храма отмечалась особенно торжественно и носила название дня «обновления». Обычай восходит к иерусалимской практике, где он был введен в IV в. по аналогии с ветхозаветным праздником обновления Храма, утвержденным Иудой Маккавеем (1 Мак. 4: 36—37) и подобно последнему отмечался 8 дней [Иоанн, иеромонах. Обрядник... С. 113]. Традиция была воспринята киевской Церковью. Так, по сообщению летописи, празднование освящения храма Преображения Господня, возведенного крестителем Руси в Василеве в 996 г., продолжалось восемь дней [Повесть временных лет... С. 168].

²⁴⁸³ Радзивилловская или Кенигсбергская летопись. Фотомеханическое воспроизведение рукописи. СПб., 1902. Л. 67. об., Л. 120.

²⁴⁸⁴ Никитенко Н. Свята Софія Київська... С. 184—188.

нонической практики заложения мощей под престол храма во время обряда его основания и вложения реликвий в алтарный престол во время ритуала освящения храма.

ОБРАЗ ГРОБА ГОСПОДНЯ В АЛТАРНЫХ КОМПЛЕКСАХ ДРЕВНИХ ХРАМОВ КИЕВО-ЧЕРНИГОВСКОГО АРЕАЛА

Иерусалимский погребальный меморий, воспринимаемый в странах христианского мира как высочайший сакральный образец, воплотился в многочисленных местных контекстах. Архитектура и декор святыни оказали огромное влияние на создание алтарных иконографических композиций и литургических комплексов: престола и, тематически и конструктивно связанного с ним, кивория, занимающих центральное место в декорационном ансамбле христианского храма. Богословская символика алтарного комплекса многозначна. Патриарху иерусалимскому Софронию († ок. 644) принадлежит одно из древнейших литургических толкований, состоящее из трех смысловых параллелей: ветхозаветного, историко-топографического и мистического или апокалипсического. В соответствии с первым, киворий — образ Ковчега (кивота) Завета; согласно второму, алтарь — образ пещеры, где был погребен Христос, престол — место его положения во гроб, а киворий — место распятия. Третье, апокалипсическое толкование трактует престол как трон, на котором восседает Христос — судья живых и мертвых²⁴⁸⁵. Престол также *«есть образ той трапезы, за которою Иисус Христос совершил тайную вечерю»*²⁴⁸⁶. По словам св. Германа, патриарха константинопольского (715–730), киворий *«поставляется в церкви для того, чтобы служить сокращенным изображением и распятия, и погребения, и Воскресения Христова»*²⁴⁸⁷. Если алтарный престол понимался как символ погребальной пещеры, то киворий — как погребальное надгробие.

В западной Церкви самое раннее известие о кивории относится ко времени папы Григория Великого (590–604), устроившего надпрестольную сень на четырех серебряных колонках в базилике св. Петра²⁴⁸⁸. Если крутое пирамидальное завершение кивориев в Византии устойчиво держится до XII в., а затем сменяется купольным, то на Западе это происходит значительно позднее. Исследователями давно отмечено, что при квадратном плане надпрестольной сени с четырьмя опорами ее покрытие делалось восьмигранным.

²⁴⁸⁵ Красносельцев Н. О древних литургических толкованиях // Летопись историко-филологического общества при императорском Новороссийском университете. Одесса, 1894. Т. IV. Византийское отделение. С. 221–222.

²⁴⁸⁶ Дьченко Г., протоиерей. Полный... С. 491.

²⁴⁸⁷ Св. отца нашего Германа, патриарха... С. 362.

²⁴⁸⁸ Красносельцев Н. Очерки... С. 283.

Киворий мог быть закреплен непосредственно в алтарной вымостке, а мог быть установлен на самом престоле, при этом столбы кивория опирались на углы престола²⁴⁸⁹. Наряду с четырехстолпными кивориями в византийской Церкви были известны и шестистолпные надпрестольные сени.

Обобщающим символом Гроба Господня стал образ погребального надгробия — кувуклия-кивория, первоначально в плане представлявшего собой четырехугольник, опиравшийся на четыре колонны и завершавшийся коническим покрытием *Ил. 83*. Именно этот тип четырехстолпного кувуклия в общехристианской традиции стал «каноническим» для надпрестольной алтарной сени. Древнейшие изображения алтарного кивория в восточно-христианской Церкви сохранились в мозаичных композициях «Евхаристия» в храме св. Георгия в Солуни (IV в.) и в Православном баптистерии в Равенне (сер. V в.). Верх кивория опирается на четыре колонны, между которыми находится завеса²⁴⁹⁰.

Иерусалимский надгробный киворий известен по изображениям на древнерусских образках и описаниям в древнерусской паломнической литературе, причем святогробский шатер-кувуклий и другие надгробные сооружения фигурируют под названием «теремец». Игумен Даниил, описывая Гроб Господень, отмечает: «*Верху же над пещеркою сделанъ яко теремецъ красенъ на столпех, верху круголъ и сребреными чешюями позлащенными покованъ*», а посетив монастырь св. Саввы, пишет: «*И есть теремецъ над гробомъ святаго Саввы; учинено красно*»²⁴⁹¹. В древнерусских текстах и надпрестольный киворий, по аналогии с надгробным кувуклием, называется «терем», «теремец», «кивот».

Иерусалимский меморий был известен многочисленными вотивными подношениями. Обычай приношения даров божествам и их святилищам, имевший античные корни, был воспринят и переосмыслен в христианской традиции как высочайшее свидетельство личного благочестия. В качестве драгоценных вотивных даров выступали золотые диадемы византийских императоров, символизировавшие терновый венец Иисуса, а позже короны европейских государей, золотые кресты, церемониальные предметы и одеяния, ювелирные украшения и др. Будучи прикрепленными к надгробному кувуклию и став, таким образом, элементами литургического действия, они обеспечивали мистическую связь дарителя со «святыми святыми» христианского мира. В одном из первых описаний Гроба Господня (ок. 570), принадлежащего неизвестному итальянскому паломнику, сообщается: «*На железных прутьях висят запястья, браслеты, шейные цепи, кольца, головные повязки, ви-*

²⁴⁸⁹ Голубинский Е. Е. История русской церкви... 1904... С. 169—171; Петровский А. В. Киворий // ХЭС. М., 1993. Т. 1... С. 729.

²⁴⁹⁰ Красносельцев Н. Очерки... С. 283—284; Петровский А. В. Киворий... С. 729.

²⁴⁹¹ Хождение Стефана Новгородца... С. 36, 60. По мнению Т. Николаевой, древнерусские образки с изображением Гроба Господня восходят к южнорусской домонгольской иконографии и не случайно известны в основном во Владимиро-Суздальской земле, сохранившей традиции киево-черниговской культуры [Николаева Т. Произведения мелкой пластики... С. 33].

тые пояса, перевязи, императорские венцы из золота с драгоценными камнями и украшения императриц»²⁴⁹².

По аналогии со святогробским комплексом, храмовые алтарные композиции также украшались богатыми вотивными дарами, золотом, серебром, драгоценными камнями. Художественное убранство алтарей, восторженно описываемое современниками, усиливало их сакральную значимость. По изысканности и великолепию оформления не имела себе равных надпрестольная сень юстиниановской Софии. Как и святогробский кувуклий, софийский киворий, просуществовавший до XIII в., украшали драгоценные вотивы: *«Во олтари же великомъ надъ святою трапезою великою, на среде ея, подъ катапезмоу повешень Коньстантиновъ венець, и у него же повешень крестъ, подъ крестомъ голубъ златъ; и иныхъ царей венцы висятъ окрестъ катапетазмы. Та жь катапезма вся сотворена отъ злата и сребра; а столпия олтарьныя и амбонъ, все сребряно»*²⁴⁹³. По свидетельству Константина Багрянородного, в алтаре над престолом Софийского собора подвешивались венцы царствующих императоров»²⁴⁹⁴. Над престолом под арками кивория также подвешивались вотивные (обетные) венцы обычной формы — в виде обруча²⁴⁹⁵.

Подробное поэтическое описание святыни оставил современник Юстиниана Павел Силенциарий: *«Вверху над золотым престолом стремится в высь величаяся башня, покоящаяся на двойном ряду (четыре пары) арок, и залитая сверкающим серебром; ее поддерживают серебряные столбы, на верхушки коих опираются серебряные подножия двойного ряда арок. Над арками возвышается башня в виде конуса, но не вполне походящая на конус, ибо край у основания ее не представляет правильной окружности круга, а напротив, осьмистороннее основание, от которого уже идет вверх конус, постепенно утончаясь. Обложен он осьмью серебряными плитами, представляющими в соединении своем длинно вытянутую броню. Каждая плита тянется вверх треугольником, следуя собственному направлению, пока все треугольники не сойдутся вместе в крайнюю вершину конуса, где рукою художника поставлено изображение потира. В середине над ним стоит небесный шар, сверкая в серебряном сиянии, а над шаром высится сияя святой крест. Над арками кругом, под нижним краем конуса тянется венок колючего терния, испуская вверх прямые лучи подобно струям душистых плодов. <...> Внизу видны искусной работы чаши из литого серебра; в каждой из них стоит по подсвечнику с поддельными свечами, служащими лишь для украшения, но не для освещения храма»*²⁴⁹⁶. Из приведенного текста следует, что роскошная алтарная сень представляла собой вытянутый в высоту восьмигранный шатер с серебряными гранями. При этом четыре пары граней опирались на четыре опоры — серебряные колонны, связанные серебряны-

²⁴⁹² Паломник из Пьяченцы... С. 254.

²⁴⁹³ Путешествие... Стб. 73.

²⁴⁹⁴ Константин Багрянородный. Об управлении... С. 55–57.

²⁴⁹⁵ Кондаков Н. П. Изображение... С. 60.

²⁴⁹⁶ Цит. по: Красносельцев Н. Очерки... С. 281–282.

ми арками. О четырех серебряных «кивотных» столбах упоминают и другие письменные источники²⁴⁹⁷. Известно, что между колоннами софийского кивория висели завесы из драгоценных тканей, «которые в известные моменты литургии задерживались»²⁴⁹⁸. Художественная декорация софийского алтарного комплекса включала и символ голгофского венца Христа — «венчик колючего терния», опоясывающий основание серебряной пирамиды.

Для стран ареала *Slavia Orthodoxa* София Константинопольская являлась высоким образцом наследования. В полной мере это относится и к алтарным литургическим устройствам, изображения которых сохранились в живописных композициях, традиционно размещаемых на запрестольной стене алтаря. Система алтарных росписей окончательно сложилась в постиконаборческий период. Нижние регистры отводились под «Евхаристию» или «Причащение апостолов» и «Святительский чин». «Причащение апостолов» — литургическая интерпретация темы Тайной Вечери, во время которой Христос установил таинство Евхаристии. В этой сцене Христос представлен дважды перед престолом, на котором находятся чаша с евхаристическими дарами и литургические предметы. С одной стороны, он причащает своих учеников хлебом, с другой — вином. Сюжет располагается в центре апсиды и ассоциируется с моментом литургии, когда архиерей причащает в алтаре священнослужителей, участвующих в службе. Таким образом, алтарная декорация становится воплощением единства небесной и земной литургии, где главным лицом является Христос — Великий Архиерей, передающий апостолам — основателям Земной Церкви — благодать Нового завета²⁴⁹⁹. Как считал Д. Айналов, опираясь на современные ему исследования зарубежных ученых, уже на алтарной стене константинопольского собора св. Апостолов под изображением Богородицы Оранты «находилась композиция Причащения апостолов под двумя видами, <...> которая так часто изображается в росписях Киева». По мнению исследователя, именно такой сюжет был выполнен в алтаре Десятиной церкви²⁵⁰⁰. Современные исследователи считают, что среди сохранившихся памятников сцена Причащения апостолов впервые представлена в алтаре церкви Панагии тон Халкеон в Фессалониках (1028)²⁵⁰¹.

Однако в свете новейших исследований можно предполагать, что этот сюжет впервые появляется в алтаре Софии Киевской (ок. 1018) *Ил. 84*, а затем уже в фессалоникском храме и Софии Охридской (ок. 1040) *Ил. 85*. По живописным алтарным композициям можно судить об устройстве древнего алтарного комплекса — престола и кивория.

²⁴⁹⁷ Повесть о взятии Царьграда крестоносцами в 1204 году // ПЛДР. XIII век. М., 1981. С. 112.

²⁴⁹⁸ Иоанн, иеромонах. Обрядник... С. 85.

²⁴⁹⁹ Попова О. С., Сарабянов В. Д. Живопись... С. 211.

²⁵⁰⁰ Айналов Д. В. История... С. 221.

²⁵⁰¹ Герасименко Н. В. Декорация... С. 245.

К сожалению, сохранилось совсем немного сведений о древних киевских иконописных алтарных композициях. Ученые рубежа XIX–XX вв., описывая мозаичную алтарную композицию Софии Киевской, отмечали: «Святой престол не квадратный, а продолговатый по образцу Гроба Господня»²⁵⁰². Престол покрыт парчовой багряной пеленой с вышитыми на ней «четырьмя золотыми наугольниками, с белыми и серыми полосами, с золотыми украшениями в виде кругов и цветов, образующих собою фигуру четвероконечного креста. На престоле изображены: золотой четвероконечный крест, дискос золотой с частицами евхаристического хлеба, звезда, губка, копие в виде небольшого ножа и метелка. <...> По сторонам престола стоят два ангела в двойных хитонах. <...> Вьющиеся волосы их украшены тороками; оба ангела держат в руках золотые, украшенные драгоценными камнями рипиды и таким образом представляют собою служащих диаконов»²⁵⁰³. Над престолом возвышается киворий с коническим шатровым покрытием, увенчанным золотым крестом: «Киворий над престолом утвержден на четырех колоннах, четвертой из которых, приходившейся по сю сторону престола, мастер не изобразил. Верх кивория из пестрого мрамора сведен шестигранною пирамидою по образу кивория Цареградской Софии»²⁵⁰⁴; «Св. трапеза изображена под сенью, которая утверждена на четырех столпах серого цвета»²⁵⁰⁵. Для сравнения отметим, что в сцене Причащения на алтарной фреске митрополичьего кафедрала Софии Охридской также изображен четырехстолпный киворий.

Известно, что Софийский собор возводили и расписывали греческие мастера, «которые вплотную соприкоснулись с константинопольским искусством»²⁵⁰⁶ и, естественно, хорошо знали традицию изображения надпрестольного кивота. Поскольку алтарная композиция занимает в храме самое почетное место, киевляне могли воочию видеть образ иерусалимского кувуклия-кивория.

Архидиакон Павел Алеппский, посетивший Киев в 1653 г., лаконично описывает запрестольную стену Успенского собора Печерского монастыря (1073–1078): «Святой алтарь очень высок и возносится в пространство. От верху полукруглой его арки до половины ее изображены: Владычица, стоя благословляющая, с платом у пояса, а ниже ее Господь, окруженный архиереями, — мозаикой с золотом, как в церкви св. Софии и в церкви Вифлеема»²⁵⁰⁷. Полагаем, что речь идет о композиции Евхаристии, но как был изображен престол и киворий, неизвестно.

²⁵⁰² Орловский П., протоиерей. Св. София Киевская... С. 34.

²⁵⁰³ Покровский Н. В. Очерки... С. 127.

²⁵⁰⁴ Толстой И., Кондаков Н. Русские древности в памятниках искусства. СПб., 1891. Вып. 4: Христианские древности Крыма, Кавказа и Киева. С. 127; Айналов Д., Редин Е. Древние памятники искусства Киева. Софийский собор, Златоверхо-Михайловский и Кирилловский монастыри. Харьков, 1899. С. 15.

²⁵⁰⁵ Лебединцев П. Описание... С. 27.

²⁵⁰⁶ Лазарев В. Н. История... Кн. 1. С. 77.

²⁵⁰⁷ Путешествие Антиохийского патриарха... С. 52.

В алтарной мозаике Михайловского Златоверхого собора (1108–1113) в сюжете Причащения надпрестольный киворий отсутствовал, а сам престол изображен внутри алтарной преграды, стоящей на солее²⁵⁰⁸ (мозаика находится в постоянной экспозиции НЗСК).

В киевской Кирилловской церкви (1139–1146) композиция Евхаристии размещена в среднем регистре конхи центрального алтаря. *Ил. 86.* Авторы кон. XIX — нач. XX в. описывали алтарную композицию Евхаристии в общих чертах, указывая, что роспись алтаря Кирилловской церкви повторяет мозаику киевской Софии²⁵⁰⁹. *«Посредине довольно больших размеров престол, покрытый богатою одеждою малинового цвета. <...> Над престолом на трех видимых колонках утвержден киворий»*²⁵¹⁰. Однако профессор А. Прахов, которым в 1880 г. были выполнены копии фресок Кирилловской церкви, так описывал сюжет Евхаристии: *«Вверху низ Богоматери, стоящей на узорчатом ковре. Посредине престол с крестом, налево звезда, сосуд и дискос с семью круглыми плоскими хлебами с крестиками в середине. Левее другой подобный же дискос. На правой стороне престола св. чаша. Из-за престола виднеется от пояса слева Иисус Христос, преподающий подходящим апостолам св. хлеб; правее И. Христа два ангела в белом с рипидами; еще правее И. Христос, преподающий св. чашу апостолам, подходящим справа. <...> Над среднею группою, видимо из-за престола, двойной киворий. Обычное древнее изображение св. Евхаристии»*²⁵¹¹. Что имел в виду А. Прахов под выражением «двойной киворий»? Упоминания об этом в литературе больше не встречаются. Современное состояние древней фресковой живописи не представляет возможным ее детальное изучение, однако, как кажется, просматриваются контуры кивория, состоящего из двух дуг-полукружий, сходящихся над центральной частью композиции, что требует более детального изучения и поиска аналогий.

К древнейшим памятникам киево-черниговской монументальной живописи относятся фрески церкви св. Михаила, известной под названием «Остерская божница». Древнерусский городок Остер (ныне г. Остер, Черниговская обл.) был основан на одноименной реке «Въстри» на пограничье Черниговской и Переяславской земель Владимиром Всеволодовичем Мономахом в бытность его князем переяславским (1093–1113), о чем сообщает летописец под 1098 г.²⁵¹². К началу XX в. от «божницы» оставались руины, но сохранялась алтарная стена с фресковой росписью, описанная и зарисованная Н. Макаренко. В центре алтарной композиции — сюжет Евхаристии. Надпрестольный киворий изображен в виде шатра на пяти столбиках

²⁵⁰⁸ Айналов Д. В. История... С. 239.

²⁵⁰⁹ Прахов А. Открытие фресок Киево-Кирилловской церкви XII века. СПб., 1883. С. 8; Айналов Д. В. История... С. 240.

²⁵¹⁰ Советов А. Киево-Кирилловская церковь: Церковно-археологическое исследование // Учебно-богословские и церковно-проповеднические опыты студентов имп. КДА LXVII курса. Киев, 1914. Вып. 12. С. 345.

²⁵¹¹ Каталог выставки... С. 17–18.

²⁵¹² Повесть временных лет... С. 284.

с капителями. Н. Макаренко реконструировал киворий как шестистолпный — по три колонки на переднем и заднем планах с арочными перемычками, несущими пирамидальный шатровый верх. По мнению Н. Макаренко, как и в случае с киевскими запрестольными сюжетами, живописец не изобразил одну из опор, приходящуюся на передний план композиции²⁵¹³. Тип кладки «opus mixtum», архаичные черты фресковой живописи, имеющей ближайшие аналогии в росписи киевского Софийского собора, позволили М. Каргеру максимально приблизить время сооружения божницы к основанию остерского городка и датировать ее началом XII в.²⁵¹⁴ По мнению Н. Холостенко, на алтарной фреске изображен «явно деревянный киворий»²⁵¹⁵.

К сожалению, в отличие от живописных композиций, сами алтарные комплексы древних каменных храмов не сохранились. О них можно судить по письменным и археологическим свидетельствам.

В ходе разновременных археологических исследований киевских храмов обнаружено большое количество фрагментов мрамора различной формы и обработки. Обилие мрамора в древних киевских церквях поражало иностранцев в XVI—XVII вв. Польский дипломат Рейнольд Гейденштейн, посетивший Софию в 1596 г., отмечал, что притвор и колонны храма выполнены из порфира, мрамора и алебаstra²⁵¹⁶. Павел Алеппский восхищенно говорит о св. Софии: «*Ум человеческий не в силах объять ее по причине разнообразия цветов ее мрамора и их сочетаний*»²⁵¹⁷. В одном из алтарей Софийского собора он видел «*купель для почетных людей из твердого красного камня, похожего на порфир*»²⁵¹⁸. Описывая Успенский собор лавры, Павел Алеппский отмечал: «*Хорос церкви весь вымощен твердыми, красными плитами вроде порфира. Говорят, что этот камень добывают из реки Днепра. Таков же и пол церкви*»²⁵¹⁹. Очевидно, за красный порфир путешественники принимали красный шифер местного происхождения.

Известно, что мрамор в Киевской Руси не добывался. Изделия из него, в том числе архитектурные детали, заказывались в греческих малоазийских мраморообрабатывающих мастерских. Необработанные детали привозили с островов Мраморного моря, а обрабатывали в Киеве приезжие греческие мастера. Упоминает об этом и Павел Алеппский: «*О, удивление! Откуда они привезли этот мрамор, эти большие колонны. <...> Вероятно, его привезли на судах из Мармара, что близ Константинополя, по Черному морю, потом вошли в реку Днепр, которая в него впадает, и выгрузили мрамор здесь в Киеве*»²⁵²⁰. Рус-

²⁵¹³ Макаренко М. Старогородська «божниця» та її малювання. Київ, 1928. С. 3—16.

²⁵¹⁴ Каргер М. К. Древний Киев... 1961. Т. 2. С. 420—421.

²⁵¹⁵ Холостенко Н. В. Мощеница.. С. 200.

²⁵¹⁶ Сборник материалов для исторической... С. 24.

²⁵¹⁷ Путешествие Антиохийского патриарха... С. 67.

²⁵¹⁸ Путешествие Антиохийского патриарха... С. 68.

²⁵¹⁹ Путешествие Антиохийского патриарха... С. 50.

²⁵²⁰ Путешествие Антиохийского патриарха... С. 72.

ские паломники хорошо знали о греческих центрах добычи мрамора. Дьякон Троице-Сергиева монастыря Зосима, путешествовавший по святым местам в 1419–1422 гг., писал: «*И поидохъ въ корабль ис Костянтина града и идохомъ сто миль уским моремъ и минухъ остров Мармаро, в семь острове царьгородские колють мороморо и мостять церкви и полаты во Царегороде*»²⁵²¹.

По мнению Н. Холостенко, фрагменты мраморных конструкций Софии Киевской и Успенского собора Киево-Печерского монастыря с характерным бело-сероватым оттенком и голубыми прожилками указывают на их происхождение из карьеров о. Проконеса (Мармара. — Н. В.)²⁵²². Благодаря богатому мраморному декору церковь Пресвятой Богородицы Десятинной в Никоновской летописи названа мраморной: «*Пришедше ко мраморней церкви пречистыа Богородици*»²⁵²³. Д. Айналов, опираясь на результаты археологических исследований Десятинной церкви, а также на письменные и материальные свидетельства художественной декорации Киево-Софийского собора, полагал, что стены Десятинной церкви украшали рельефные плиты белого проконесского мрамора, инкрустации, выполненные из цветного мрамора, портик состоял из порфировых, мраморных и алебастровых колонн, а пол был выстлан в шахматном порядке квадратными плитами белого мрамора и красного шифера²⁵²⁴.

В свое время профессор Н. Петров упоминал о фрагментах колонн серого мрамора, находившихся на территории Братского монастыря и происходивших, по его мнению, из Софийского собора²⁵²⁵. Раскопками 1950 г. в Софии Киевской между восточной парой подкупольных столбов открыты отпечатки мраморных плит основания древней мраморной алтарной преграды²⁵²⁶. Ее остатки сохранились до сих пор. В Михайловском Златоверхом соборе была мраморная алтарная преграда с парапетами, колоннами и архитравом²⁵²⁷.

Очевидно, в зависимости от возможностей и желаний заказчика храма, престол и киворий могли выполняться как из дерева, так и из камня, что подтверждают археологические данные. Однако трудно сомневаться в наличии каменных алтарных комплексов в знаковых для древнерусской культуры киевских храмах — Десятинной церкви, Софийском и Михайловском Златоверхом соборах, Великой Печерской церкви. Более того, можно полагать, что и престол, и киворий в них были мраморными. К сожалению, описания находок, как правило, очень скупы.

²⁵²¹ Хожение Зосимы... С. 125.

²⁵²² Холостенко М. В. Успенский собор... С. 134.

²⁵²³ ПСРЛ. Т. 9. 10... С. 176.

²⁵²⁴ Айналов Д. В. Мраморы и инкрустации Киево-Софийского собора и Десятинной церкви // Труды XII археологического съезда в Харькове. 1902. М., 1905. Т. III. С. 6.

²⁵²⁵ Протокол. III Отделение. Памятники искусств и художеств, нумизматики и сфрагистики // Труды XII археологического съезда в Харькове. 1902. М., 1905. Т. III. С. 339.

²⁵²⁶ Каргер М. К. Древний Киев... Т. 2. С. 206.

²⁵²⁷ Каргер М. К. Древний Киев... Т. 2. С. 280. Рис. 93.

В 1824 г. в ходе раскопок Десятинной церкви, проводимых К. Лохвицким, в алтаре Десятинной церкви *«было найдено место престола, устланное тесаными плитами, а около его большими звездообразными кругами в цветных четвероугольниках прекраснейший пол мозаический из мраморов, яшм и стекол»*²⁵²⁸. В 1833 г. К. Лохвицкий раскопал остатки древней Ирининской церкви, находящейся «возле ограды Софийского собора». При этом *«на месте, где стоял престол, найден соразмерной окружности его камень, на коем заметны углубления для пяти ножек престольных; в одном месте часть каменной ножки залита свинцом. Из сего видно, что и сам престол, по древнему обыкновению был каменный»*²⁵²⁹.

Во время археологических изысканий, проведенных Н. Холостенко в середине прошлого века в Кирилловской церкви, были обнаружены остатки древней каменной алтарной сени-кивория, о чем кратко сообщается в рабочем отчете²⁵³⁰. Это позволяет предполагать и наличие каменного престола.

В 1940-х гг. Б. Рыбаковым была исследована черниговская Благовещенская церковь (1186). Ученый пришел к выводу, что над каменным престолом была возведена белокаменная резная сень и связывал с алтарным комплексом открытую в 1909 г. широкую плинфяную вымостку, служившую, по его мнению, общей платформой для престола и кивория. Им была предложена и схема реконструкции²⁵³¹. Вывод Б. Рыбакова оспаривала Т. Чукова, считающая, что достоверных сведений о существовании надпрестольной каменной сени в Благовещенской церкви Чернигова нет²⁵³².

Археологические исследования черниговского Борисоглебского собора (начало XII в.), проводимые в 1940–1950-х гг., позволили Н. Холостенко сделать вывод, что древний престол центрального алтаря был выполнен из шиферных плит (четыре боковые и одна верхняя), соединенных между собой в паз²⁵³³.

В Успенском соборе Елецкого черниговского монастыря *«в месте престола обнаружены небольшие фрагменты шиферных плит, очевидно, от шиферных досок, из которых он был сделан»*²⁵³⁴.

В 1968–1969 гг. во время проведения натурных обследований черниговского Спасо-Преображенского собора в центральной апсиде были открыты

²⁵²⁸ Закревский Н. Описание... С 286.

²⁵²⁹ Фундуклей И. Обзорение Киева... С 49–50.

²⁵³⁰ Холостенко Н. В. Записка о наблюдениях над архитектурно-конструктивными особенностями памятника архитектуры Кирилловской церкви в Киеве, в связи с противоаварийными мероприятиями (1949–1954) / Киевпроект. 1955 // Науковий архів Національного заповідника «Софія Київська».

Благодарю исследовательницу Кирилловской церкви Ирину Марголину за предоставленную информацию.

²⁵³¹ Рыбаков Б. А. Древности Чернигова... С. 86–87.

²⁵³² Чукова Т. А. Алтарь... С. 78.

²⁵³³ Холостенко Н. В. Исследования Борисоглебского собора в Чернигове // СА. 1967. С. 196.

²⁵³⁴ Холостенко Н. В. Архитектурно-археологические исследования Успенского собора Елецкого монастыря в Чернигове // Памятники культуры. Исследование и реставрация. М., 1961. С. 56.

остатки центрального шиферного столба древнего престола и основания двух колонн первоначального деревянного четырехстолпного кивория²⁵³⁵.

Письменные источники свидетельствуют о существовании надпрестольной сени-кивория в Успенском соборе Печерского монастыря. В патерике рассказывается, как чудесным образом для храмового каменного престола — «жертвенника» была обретена каменная плита, заменившая первоначальную деревянную доску²⁵³⁶. Нет сомнений, что над каменным престолом был возведен и каменный киворий. При исследовании руин Успенского собора в 1962–1963 гг. Н. Холостенко была обнаружена шиферная плита древнего престола. Исследователем был предложен вариант реконструкции первоначального иконостаса и кивория центрального алтаря собора²⁵³⁷.

По традиции, восходящей к вотивным украшениям Гроба Господня, правнук киевского богача, исцеленного св. Алимпием от тяжелой болезни, в благодарность «*окова кивот златом над святою трапезою за очищение того*»²⁵³⁸. К киворию подвешивали и драгоценные дары. «Над святым жертвенником» Печерского собора был повешен золотой венец, украшавший некогда скульптурное распятие Христа и принесенный варягом Шимоном в дар храму²⁵³⁹.

Обнаруженные в ходе разновременных раскопок остатки древних кивориев Успенского собора, Спаса Черниговского, Кирилловской церкви демонстрируют в плане характерный «общий абрис»²⁵⁴⁰.

Достоверные археологические данные о первоначальном алтарном комплексе митрополичьего собора — Софии Киевской — отсутствуют. В 1940 г. М. Каргером были предприняты раскопки центральной апсиды храма. Согласно полевой описи, было найдено более тридцати фрагментов мрамора домонгольского периода²⁵⁴¹, что свидетельствует о мраморной декорации алтаря. А в конце XVI в., по сообщению Мартина Груневега, киворий Софии Киевской был деревянным, при этом деревянный верх опирался на четыре колонны²⁵⁴². Возможно, алтарная сень повторяла форму древней.

Павел Алеппский отмечал: «*Святой престол очень велик сообразно с величиной алтаря и утвержден на основании*»²⁵⁴³. После передачи Софии в собственность православной Церкви, по сообщению исследователя собора протоиерея П. Лебединцева, главный престол, «*сложенный из камня и кирпича*», в «*настоящем, обновленном виде своем освящен 7 июля 1633 г. митрополитом*

²⁵³⁵ Холостенко Н. В. Мощеница... С. 199.

²⁵³⁶ Киево-Печерский патерик... С. 312.

²⁵³⁷ Холостенко М. В. Успенский собор... С. 125, 129, 134–137.

²⁵³⁸ Киево-Печерский патерик... С. 462.

²⁵³⁹ Киево-Печерский патерик... С. 298, 312, 462.

²⁵⁴⁰ Холостенко М. В. Успенский собор... С. 136.

²⁵⁴¹ Чукова Т. А. Алтарь... С. 47.

²⁵⁴² З подорожніх записок Мартина Груневега (Уривок про Київ). Я. Д. Ісаєвич. Нове джерело про історичну топографію та архітектурні пам'ятки стародавнього Києва // Київська Русь: Культура, традиції. Київ, 1982. С. 118, 124.

²⁵⁴³ Путешествие Антиохийского патриарха... С. 70.

Петром Могилою». Он обложен кипарисовыми плитами, оббитыми медными позолоченными листами «с серебряными рельефными накладными». Верхняя плита была мраморной. В углубление, находившееся посередине плиты, митрополит положил серебряный ковчег с мощами святых Андрея Критского, Дмитрия Мироточивого, Артемия, Анастасия Персианина, Григория Агригантского и великомученика Пантелеймона²⁵⁴⁴. Точно эти же сведения находим у П. Орловского в его описании Софии Киевской²⁵⁴⁵.

В таком виде престол сохранился до наших дней и покрывающая престол верхняя плита (ковчег-мошевик отсутствует) *Ил. 81* представляет особый интерес, поскольку абсолютно точно соответствует размерам древнего престола, который не был перестроен Петром Могилой, а только обновлен. Причем мрамор плиты аналогичен древним мраморным вставкам полилитии над синтроном.

По сообщению П. Лебединцева, «верхняя доска» при обновлении престола была пожертвована «неким Николаем Волковым»²⁵⁴⁶. В ходе обследования престола, недавно выполненного В. Корниенко, была обнаружена вырезанная на плите надпись *Mikolay Wolk* (Микола Волк), датируемая третьей четвертью XVI — концом XVII в.²⁵⁴⁷ *Ил. 82*, что подтверждает принадлежность плиты названному дарителю. Каким же образом некий «Николай Волк» оказался обладателем раритетной мраморной плиты? Сам митрополит, потративший свое немалое состояние на восстановление древних храмов и киевских святынь, постоянно обращался с просьбами о помощи то к польскому королю, то к российскому царю, но о его заказах мрамора в Греции или в других регионах ничего неизвестно. В те смутные времена ввиду военно-политической ситуации доставка такого ценного груза по Черному морю и Днепру была невозможна. Очевидно, кто-то из киевлян смог вывезти и сохранить алтарную святыню — древнюю престольную плиту, владельцем которой в итоге оказался Николай Волк²⁵⁴⁸.

Согласно обмерам, выполненным П. Лебединцевым, размеры престола соответствовали «*пещере Гроба Господня в Иерусалиме*» (ширина — 1 аршин 14 вершков, длина — 3 аршина 3 вершка)²⁵⁴⁹, то есть 133,5 x 226,1 см. Нами (совместно с В. Корниенко) также были произведены обмеры доски. Они несколько отличаются от вышеуказанных и составляют 147 x 237 см. Отметим, что в источниках метрологические данные иерусалимской святыни существенно разнятся. Очевидно, «мера Гроба Господня» воспринималась достаточно символически.

²⁵⁴⁴ Лебединцев П. Описание... С. 11.

²⁵⁴⁵ Орловский П., протоиерей. Св. София Киевская... С. 29.

²⁵⁴⁶ Лебединцев П. Описание... С. 11–12.

²⁵⁴⁷ Корнієнко В. В. Корпус графіті... Ч. III... С. 96–97.

²⁵⁴⁸ Версии относительно происхождения и родового статуса Миколы Вовка см.: Корнієнко В. В. Корпус графіті... Ч. III... С. 352.

²⁵⁴⁹ Лебединцев П. Описание... С. 27.

На основании вышеизложенного можно утверждать, что престольная плита современна эпохе крещения Руси и принадлежала древнему мраморному престолу Софийского собора.

Безусловно, над мраморным престолом был и мраморный киворий. В середине прошлого века Ю. Нельговский, изучив характер обработки колонн, хранившихся в Софийском соборе, высказал предположение об их принадлежности алтарному киворию, имевшему шесть опор²⁵⁵⁰.

Но возможно, прав П. Орловский, полагавший, что *«над главным престолом, вероятно, была невысокая сень, на подобие той, которая изображена древней мозаикой на запрестольной стене над святою Трапезою. Во время причащения священнослужителей закрывался от взора предстоящих не весь алтарь, а только его престол занавесами из дорогих тканей, прикрепленных к архитраву на престольной сени, как было в Св. Софии Константинопольской»*²⁵⁵¹.

Таким образом, изобразительные, письменные и археологические источники свидетельствуют о наличии в древних киево-черниговских храмах алтарных комплексов, выполненных в соответствии с древней практикой восточнохристианской Церкви по образу и в меру Гроба Господня.

ЧЕРНИГОВСКИЙ СВЯТОИНОЧЕСКИЙ ПАНТЕОН

До середины XII в. только Киев обладал собственным пантеоном святых князей, погребенных в Десятинном и Вышгородском мемориальных комплексах.

Следующий меморий, предназначенный для погребения местнотимого князя Игоря Ольговича (1096—1147), был возведен в черниговском Спасо-Преображенском соборе. Судьба князя сложилась крайне несчастливо. Всего двенадцать дней после смерти своего брата он занимал великокняжеский стол. В результате междоусобных интриг Игорь был вынужден принять иночество и последние месяцы своей жизни провести в Федоровском киевском монастыре. В сентябре 1147 г. толпа киевлян, подстрекаемая Мономаховичами, ворвалась в храм, схватила инок во время его молитвы перед иконой Богородицы и устроила над ним расправу. Привязав полуживого князя за ноги к веревке, горожане приволокли его на Подол и бросили там на поругание. Через некоторое время по распоряжению киевского митрополита умерший князь — «мученик», принявший «нетленные венечь», был положен в церкви св. Михаила. Ночью же случилось «*знамение велико, зажгоша свече вси над нею в церкви той*», что засвидетельствовало святость покойного. На следующий день тело перевезли «*на конецъ града в манастирь святому Семеону*,

²⁵⁵⁰ Нельговский Ю. П. Матеріали до вивчення первісного вигляду оздоблення інтер'єра Софії Київської // Питання історії архітектури та будівельної техніки України. Київ, 1959. С. 26.

²⁵⁵¹ Орловский П., протоиерей. Св. София Киевская... С. 30.

бе бо манастирь отца его и деда его Святослава, тамо положиша»²⁵⁵². Очевидно, местное почитание князя началось уже с момента его гибели, что подтверждается существующими свидетельствами о праздновании его памяти в домонгольский период²⁵⁵³. Через три года мощи князя-инока были перенесены в Чернигов его братом и положены в Спасском соборе — родовой усыпальнице Ольговичей. Саркофаг с телом князя был установлен «в тереме»²⁵⁵⁴. Словами «терем», «теремец» древнерусские паломники называли святогробский шатер-кувуклий и другие надгробные сооружения. Под летописной фразой «Святослав Ольгович перенес мощи брата своего Игоря»²⁵⁵⁵, надо понимать указание на то, что это была не ординарная перевозка тела покойного родственника, а торжественный акт «adventus» — перенесение и положение святых мощей в заранее подготовленный надгробный комплекс-теремец для всеобщего почитания. Несмотря на то, что в соборе еще в первой трети XI в. с восточной стороны был встроен притвор-параклесис, предназначенный для погребения фундатора храма Мстислава Владимировича²⁵⁵⁶, Игорь Ольгович был положен в отдельной усыпальнице под кувуклием-кивorieм. Очевидно, «первосвятыней», ставшей образцом для мемориального комплекса, был находившийся недалеко от Чернигова Вышгородский храм-мавзолей. В перенесении мощей Бориса и Глеба в 1115 г. принимали участие черниговские князья Давид и Олег Святославичи и черниговский епископ Феоктист. Безусловно, в силу объективных причин черниговский меморий не мог быть таким роскошным как борисоглебский. Но перенесение со всеми почестями мощей, уже почитаемого в качестве святого, брата-инока черниговского князя вполне удовлетворяло политические амбиции Ольговичей и укрепляло их позиции на внутрдинастическом подиуме.

На протяжении столетий в Киеве как священная реликвия почиталась чудотворная икона Божьей Матери, перед которой молился накануне гибели князь-инок²⁵⁵⁷.

В 1159 г. в Чернигове умер, бежавший сюда, киевский митрополит Константин I²⁵⁵⁸. Согласно его предсмертному волеизъявлению, тело митрополита было брошено на растерзание псам, что вызвало удивление и смущение в народе²⁵⁵⁹. На следующее утро князь с боярами и епископом «вземше тело

²⁵⁵² ПСРЛ. Т. 2... Стб. 353—354.

²⁵⁵³ Макарий (Булгаков), архиепископ Харьковский... Т. 3. С. 100—101; Голубинский Е. Е. История канонизации... С. 58.

²⁵⁵⁴ ПСРЛ. Т. 2... Стб. 407.

²⁵⁵⁵ ПСРЛ. Т. 2... Стб. 408.

²⁵⁵⁶ Черненко О. Е., Иоаннісян О. М., Новик Т. Г. Чернігівський... С. 325; Бережков М. Н. К истории Черниговского Спасского собора // Труды XIV археологического съезда в Чернигове. 1908. М., 1911. Т. 2. С. 4—5.

²⁵⁵⁷ Об иконе Игоревской Божьей Матери подробно см. в Разделе 2.

²⁵⁵⁸ Черненко О. Е., Иоаннісян О. М., Новик Т. Г. Чернігівський... С. 325; Бережков М. Н. К истории... С. 4—5.

²⁵⁵⁹ По наблюдению А. Литвиной и Ф. Успенского, «с IV в. отказ от ожидаемых почестей при погребении, просьба о небрежении к останкам становятся закономерной чертой аскетиче-

его и похорониша в церкви святого Спаса в Чернигове»²⁵⁶⁰. Источники не сообщают о почитании Константина в домонгольский период. Однако «празднование ему в Чернигове со всюю вероятностью должно относиться к более или менее древнему времени»²⁵⁶¹. Можно полагать, что саркофаг с телом святителя был со временем установлен в мемориальном тереме рядом с гробницей князя Игоря. В научной литературе отмечено, что обе смерти — Игоря и Константина — связаны между собой и завешание митрополита апеллирует к мученичеству князя-монаха²⁵⁶². Факт погребения митрополита в Спасском мемориальном комплексе не оставляет сомнений в местном характере культа, тем более, что, по сообщению Никоновской летописи, события, связанные с кончиной и погребением митрополита, сопровождалось «страшными» знамениями²⁵⁶³, как и смерть князя Игоря. Неслучайно празднование памяти черниговских святых иноков было совмещено и отмечалось 5 июня, то есть было приурочено к дню перенесения мощей Игоря из Киева в Чернигов в 1150 г.

Как выглядел меморий и в каком месте собора он находился неизвестно. Высказывались различные точки зрения. Н. Макаренко считал, что «терем» — это один из восточных приделов храма²⁵⁶⁴. Нам кажется наиболее правдоподобным предположение П. Лебединцева, что «терем» мог быть устроен в центре храма под серебряным балдахином²⁵⁶⁵. Судьба черниговского мемориала и его реликвий неизвестна. По одной из версий, мощи благоверного князя накануне Батыева нашествия были спрятаны под фундаментом храма, где, возможно, покоятся и ныне.

РЕЛИКВИИ КИЕВО-ПЕЧЕРСКОГО МОНАСТЫРЯ

Была ли реликвиарием киево-печерская икона Успения Богородицы

Из повествования патерика известно, что Царица Влахернская, посылая константинопольских зодчих в Киев для возведения церкви ее имени, дала им мощи святых и икону со словами: «Она будет наместной»²⁵⁶⁶.

ского направления в церкви» [Литвина А., Успенский Ф. Что стоит за отказом митрополита Константина от христианского погребения в 1159 г.? // Ruthenica. Київ, 2008. Т. VIII. С. 14]. Там же см. исторические примеры.

²⁵⁶⁰ ПСРЛ. Т. 1... Стб. 349.

²⁵⁶¹ Голубинский Е. Е. История канонизации... С. 139.

²⁵⁶² Толочко О. Смерть митрополита Константина. До розуміння давньоруської моделі святості // Mediaevalia Ucrainica. Київ, 1993. № 2. С. 30–48; Толочко П. «Емше, влачаху поверзше ужи за ноги» // Ruthenica. Київ, 2010. Т. 9. С. 17–22.

²⁵⁶³ ПСРЛ. Т. 9.10... С. 215.

²⁵⁶⁴ Макаренко М. Чернігівський Спас. Археологічні досліді року 1923. Київ, 1929. С. 65–69.

²⁵⁶⁵ Лебединцев П. По поводу 900-летия черниговской архиерейской кафедры // КС. 1892. Т. 38. Сентябрь. С. 350–356.

²⁵⁶⁶ Киево-Печерский патерик... С. 302.

О сюжете иконописного образа в патерике не говорится. Мы солидарны с мнением ученых, считающих, что «наместным» образом была «Богородица Печерская-Свенская». Однако поздняя традиция связывает наместный образ с почитаемой лаврской святыней — чудотворной иконой Успения Пресвятой Богородицы. Первые свидетельства об иконе Успения, как чудотворной и присланной самой Богородицей, появляются в «Тератургиме» А. Кальнофойского (1638 г.). Он пишет: «Сию икону и по нынешний день можно лицезреть над царскими вратами в церкви, украшенную множеством драгоценностей»²⁵⁶⁷. Со второй половины XVII в. списки печерской святыни приобретают широкую популярность. Из паломнической литературы известно, что икона была установлена над царскими вратами иконостаса Печерского собора. Ее покрывала роскошная золотая риза круглой формы, украшенная крупными алмазами и драгоценными камнями. С помощью шелковых шнуров образ опускался во время богослужения, а затем вновь поднимался. В начале XIX в. митрополит Евгений Болховитинов впервые подробно описал икону с указанием ее размера: «На ней (иконе. — Н. В.) изображена почившая на одре Божья Матерь; перед одром стоящее Евангелие; при главе и ногах по пяти Апостолов. <...> При середине одра с левой же стороны — Спаситель, держащий в пеленах душу ее, а около главы его припадающие крылатые два Ангела, держащие в руках убрusy». Размер иконы составлял 9 х 6,5 верш. или ок. 29 х 40 см²⁵⁶⁸. Во время Второй мировой войны чудотворный образ был утрачен. На сегодняшний день наиболее ранние его реплики, датируемые 1670-ми гг., сохранились в коллекциях некоторых российских музеев²⁵⁶⁹.

Традиционно киево-печерское Успение принято считать иконой-реликварием. Со второй половины XVII в. появляются иконы-списки Успения, особенностью которых является изображение маленькой дверцы в левой части ложа Богородицы. **Ил. 25.** На некоторых иконах она выполнена из позолоченного серебра. Считается, что эта дверца прикрывала вместилище для мощей. Известны иконы XVII — нач. XVIII в., на которых даже указаны имена мучеников, чьи реликвии были переданы Царицей Влахернской и, по лаврскому преданию, положены в мощевик, вмонтированный в доску иконы²⁵⁷⁰. На чудотворной иконе Успения XIX в., находившейся над царскими вратами Печерской церкви, на месте «дверцы» изображено Евангелие в виде одной из сторон его оклада, прикрывающее мощевик²⁵⁷¹, что и было отмечено Е. Болховитиновым²⁵⁷². Возможно, такая интерпретация «дверцы» объясняется тем,

²⁵⁶⁷ Цит. по: Лопухина О. В. Києво-Печерська ікона Успіння Богородиці. Історія і побутування чудотворного образу XI–XX ст. // Лаврські мистецтвознавчі студії. Київ, 2015. С. 107–108.

²⁵⁶⁸ Болховітінов Є., митрополит. Вибрані праці... С. 322–323.

²⁵⁶⁹ Подробно историю бытования и почитания чудотворного образа см.: Лопухина О. В. Києво-Печерська ікона... С. 97–113; Лопухина Е. В., Шевченко Э. В. Києво-Печерська ікона «Успение Пресвятой Богородицы» // ПЭ. 2018. Т. 32. С. 721–725.

²⁵⁷⁰ Карабинов И. «Наместная» икона... С. 103; Пуцко В. Иконопис... С. 659–660. Смирнова Э. С. «Києво-Печерское Успение»... С. 422–434.

²⁵⁷¹ Ткаченко М. В. До питання... С. 344–345.

²⁵⁷² Болховітінов Є., митрополит. Вибрані праці... С. 322.

что в чтениях на Успение Богородица названа книгой Нового завета, «который Бог прежде заключил с людьми».

Исследователи, проанализировавшие иконографические особенности сохранившихся списков XVII в. и более позднего времени, указывают на повторение в них схемы византийских Успений XI–XII вв.²⁵⁷³, восходящих к IX в.²⁵⁷⁴. Особая распространенность Успений с этой иконографией в Византии характерна для конца XI в., что совпадает со временем основания Печерского монастыря и подтверждает факт принесения образа в Киев из Константинополя в 1070-х гг.²⁵⁷⁵.

Однако существует и другая версия: маленькая икона Успения могла быть принесена Антонием с Афона. Об этом факте могло бы сообщать утерянное житие Антония. Показательно, что празднование в честь «Успения Киево-Печерского» совершалось не только 15 августа на Успение, но и 3 мая — в день памяти преподобного Феодосия Печерского, в чем видят «намек» на связь иконы с древнейшим периодом жизни монастыря²⁵⁷⁶. Эта точка зрения вполне оправдана. Ведь возвращаясь в Киев по благословению игумена афонского монастыря, Антоний должен был получить некую богородичную реликвию, связанную с традиционной для Афона успенской тематикой. Вполне вероятно, что уже на первоначальном этапе существования Печерской обители в ней могли находиться две иконы Успения — одна, принесенная Антонием с Афона, и другая — константинопольского происхождения.

Вместе с тем в литературе неоднократно высказывалось сомнение в том, что византийская икона Успения, принесенная в Киев в 1070-е гг., имела вместилище для мощей²⁵⁷⁷. В этой связи укажем на два важных факта: в тексте патерика мощи святых, данные Богородицей Влахернской мастерам, напрямую не связаны с врученной ею же иконой. Кроме того, принесенные реликвии не имеют отношения к богородичной тематике. По логике вещей, мощевик иконы Успения должен был содержать реликвии «гробных» одеяний Богородицы, являющихся главной составляющей влахернского успенского культа, а не мощи мучеников. Реликвии такого высокого статуса не мог получить на Афоне и новоначальный инок Антоний. Приобретение подобных святынь было прерогативой княжеской и церковной элиты. На сегодняшний день в восточнославянском регионе известен единственный памятник домонгольского периода, содержащий успенские реликвии — драгоценный воздвизальный крест-реликварий княгини Евфросинии По-

²⁵⁷³ Пуцко В. Г. Печерська ікона Успіння Богородиці: легенда і дійсність // Родовід. 1994. № 9. С. 66–70; Смирнова Э. С. «Киево-Печерское Успение». Икона-реликварий XI века в свете письменных и изобразительных источников // ВХР / ред.-сост. А. М. Лидов. М., 2003. С. 415–435.

²⁵⁷⁴ Лопухина О. В. Києво-Печерська ікона... С. 109–110.

²⁵⁷⁵ Смирнова Э. С. «Киево-Печерское Успение»...

²⁵⁷⁶ Смирнова Э. С. «Киево-Печерское Успение»...

²⁵⁷⁷ Пуцко В. Г. Печерська ікона Успіння Богородиці...; Смирнова Э. С. «Киево-Печерское Успение»... С. 434–435.

лоцкой (1161 г.)²⁵⁷⁸. Сохранилась также икона-реликварий, адресуемая новгородскому архиепископу Нифонту (1131–1156), постриженнику Киево-Печерского монастыря²⁵⁷⁹, связанная с Влахернским храмом и содержащая на обратной стороне доски два замастикованных ковчежца-мощевика, в которые, предположительно, некогда были вложены богородичные успенские святыни. То есть принести в Киев реликвии Константинопольского Влахернского святилища мог только представитель властной элиты. Однако источники ничего не сообщают о почитании влахернских святынь в Печерском монастыре.

По нашему мнению, древняя икона Успения не была реликварием. Мощи мучеников были принесены в отдельном ковчеге. Что он мог собой представлять? И каким образом в поздней традиции произошло совмещение древнего иконного образа с мощевиком-реликвариумом?

Интересную версию предложила исследовательница истории святыни Е. Лопухина. Она предполагает, что мощи были принесены в реликварии из слоновой кости, верхняя крышка которого представляла рельефную икону Успения, ставшую образцом для киево-печерской святыни²⁵⁸⁰. Известны византийские рельефы из слоновой кости, датируемые ок. 1000 г., являющиеся древнейшими образцами иконографии Успения. Один из них, размером 14,1 x 17 см, представлен в Художественном музее г. Ворчестера в США. Учитывая небольшой размер иконы, пропорции доски, иконографическую композицию, исследовательница считает это вполне вероятным.

Разделяя в целом указанную гипотезу, выскажем свои предположения. В доступных нам источниках нет сообщений о реликвариях, выполненных из слоновой кости. Очевидно потому, что в те времена слоновая кость по стоимости была равноценна золоту и, кроме того, такой мощевик требовал сложной технологии изготовления.

Возможным образом принесенной мощеницы могли служить хорошо известные реликвариумы-ставротеки, среди которых всемирно известная Лимбургская ставротека (Византия, X в.) *Ил. 1а-б*, подробно описанная нами выше²⁵⁸¹. Печерская мощеница, так условно назовем принесенный реликвариум, была, очевидно, небольших размеров. По аналогии с константинопольскими мощевиками, могла быть выполнена из древесины священной смоковницы или кипариса и иметь выдвижную крышку. На поверхности крышки была написана композиция Успения, особо характерная для византийской иконографии этого периода, послужившая иконописным образцом для печерских живописцев.

²⁵⁷⁸ Стерлигова И. А. Новозаветные реликвии... С. 19–83.

²⁵⁷⁹ Смирнова Э. С. Новгородская икона «Богоматерь Знамение»...; Шалина И. А. Реликвии... С. 310.

²⁵⁸⁰ Лопухина О. В. Киево-Печерська ікона... С. 101–102.

²⁵⁸¹ См. Раздел 1.

Мощи византийских святых в Киево-Печерском монастыре

Посылая константинопольских зодчих в Киев для возведения богородичной церкви, Царица Влахернская вручила им мощи святых мучеников: Артемия, Полиевкта, Леонтия, Акакия, Арефы, Иакова, Феодора со словами: «Это положите в основание»²⁵⁸². Реликвии действительно были положены в основание Великой Печерской церкви, а над ними написаны образы святых: «*Такожде и от Грекъ иконе пришедши с мастера, и мощи святыхъ мученикъ подо всеми стенами положены быша, идеже и сами написаны суть над мощми по стенамъ*»²⁵⁸³.

Христианские мученики, указанные в патерике, одни из первых поименно известных святых, чьи реликвии почитались в древнем Киеве, а их жития входили в круг чтения киевских христиан. Под этими именами агиология знает по несколько святых. Чьи именно реликвии были доставлены в Киев, неизвестно. Предпринимая это исследование, мы исходили из двух принципиально важных положений, зафиксированных в патерике. Во-первых, это были мощи мучеников, а не других святых, что не было ранее учтено исследователями, и, во-вторых, они находились в столичных храмах. Несколько опережая изложенную аргументацию, полагаем, что мощи принадлежали наиболее известным святым мученикам, а именно: Артемию Антиохийскому, Полиевкту Мелитинскому, Леонтию Трипольскому, Арефе Эфиопскому, Феодору Тирону, Акакию Византийскому.

Святой великомученик *Артемий Антиохийский* († 362, пам. 20 окт./2 нояб.) — военачальник, соратник Константина Великого, происходивший из знатного римского рода. Он стал свидетелем чудесного явления императору креста с надписью «Сим победиши!», что обратило Артемия в христианство. После смерти Константина по поручению императора Констанция он перенес в византийскую столицу мощи апостолов: из греческих Патр — Андрея, из Фив — Луки, из Эфеса — Тимофея, за что получил должность дукса и августалия Александрии. При императоре Юлиане Отступнике за распространение христианства в Египте Артемий после многих истязаний принял мученическую смерть: святого придавили огромным камнем, а затем отсекали голову мечом. Мощи великомученика были перенесены в константинопольский храм Иоанна Крестителя, где они прославились чудотворением²⁵⁸⁴, отчего и церковь была известна как храм Артемия. Один из его приделов, в котором находилась рака с мощами мученика, функционировал как клиника для врачевания больных²⁵⁸⁵. По свидетельству Анонима Меркати, в этом храме голова и мощи святого находились и в конце XI в.²⁵⁸⁶. В настоящее время

²⁵⁸² Киево-Печерский патерик... С. 302.

²⁵⁸³ Киево-Печерский патерик... С. 306.

²⁵⁸⁴ Артемий Антиохийский // ПЭ. 2001. Т. 3.

²⁵⁸⁵ Николаева Т. В. Икона-мошевик Успенского Козьмина монастыря на реке Яхрени // ПКНО. М., 1979. С. 332.

²⁵⁸⁶ Описание святынь... С. 451, 454.

мощи мученика особо почитаются в г. Патры (Греция), небесным покровителем которого святой является.

Наиболее ранним свидетельством почитания Артемия на Руси считается его упоминание в месяцеслове Остромирова Евангелия 1056–1057 гг., а также в служебных минеях конца XI в.²⁵⁸⁷. Однако неопровержимым свидетельством почитания Артемия в христианизированном Киеве является фресковое изображение святого в северной внутренней галерее Софии Киевской, так называемой «паперти святых воинов»²⁵⁸⁸, где во время службы стояли дружинники князя. В росписи фигурируют наиболее почитаемые воины-великомученики, что свидетельствует о княжеско-дружинном характере их культа. Традиционно Артемий Антиохийский изображается воином в доспехах и гиматии, с длинными волосами и раздвоенной бородой средней длины²⁵⁸⁹. Однако в Софийском соборе он представлен в виде молодого мученика с длинными прямыми волосами и с крестом в правой руке. На фреске обнаружено молитвенное обращение к святому²⁵⁹⁰.

Святой мученик *Полиевкт Мелитинский* († 259, пам. 9/22 янв.) — грек по происхождению, римский офицер, легион которого размещался в армянском г. Мелитин. Полиевкт отличался многими добродетелями и под влиянием своего друга христианина был склонен принять святое крещение. Однажды ему в видении явился Христос, который снял с него облачение воина, надел сияющие золотом одежды и дал крылатого коня. Это было истолковано Полиевктом и его другом как знак превращения воина в мученика, что и определило дальнейший путь святого. Во время церемониальной процессии язычников Полиевкт вырвал из рук жрецов статуи идолов и разбил их. Он был осужден за святотатство, подвергнут мучениям и принял казнь через усечение головы²⁵⁹¹. Уже в IV в. в Константинополе была возведена церковь в честь Полиевкта Мученика. Паломник конца XI в. описывает ее как «большую и красивую». Здесь же хранилась голова святого²⁵⁹². О его мощах, обладавших целительной силой и почитавшихся в этом храме, пишет Антоний Новгородский²⁵⁹³. Позднее реликвии Полиевкта были перенесены в храм св. Апостолов, где в XIV — нач. XV в. их видели русские паломники²⁵⁹⁴.

Поэтому мнение, принадлежащее российским исследователям Л. Дмитриеву, Л. Ольшевской и С. Травникову, о том, что в Киев были принесены мощи Полиевкта патриарха константинопольского († 970), крестившего, по

²⁵⁸⁷ Артемий Антиохийский...

²⁵⁸⁸ Термин предложен Н. Герасименко, А. Захаровой, В. Сарабьяновым. См.: *Герасименко Н. В., Захарова А. В., Сарабьянов В. Д.* Изображения святых... С. 55.

²⁵⁸⁹ Артемий Антиохийский...

²⁵⁹⁰ *Никитенко Н., Корненко В.* Собор святых... С. 120–121.

²⁵⁹¹ Страдания святого мученика Полієвкта // Дмитро Туптало. Житія святих (Четъї Мінеї) / перекл. Д. Сиройд. Львів, 2008. Т. 5. Січень. С. 143–147.

²⁵⁹² Описание святынь... С. 450, 462.

²⁵⁹³ Путешествие... Стб. 131–132. Прим. 176–177;

²⁵⁹⁴ Хождение Сефана Новгородца... С. 38; Хождение Зосимы... С. 122.

преданию, княгиню Ольгу²⁵⁹⁵, не может быть принято, поскольку патриарх не являлся мучеником, а был причислен к лику святых за «святую жизнь».

Святой мученик *Леонтий Трипольский* († ок. 70–79, пам. 18 июн. /1июл.) — грек по происхождению, римский военачальник, служил в императорских войсках в финикийском городе Триполи. Будучи христианином, «отвратил многих от поклонения языческим богам». По приказанию правителя города был предан мучениям и забит палками до смерти. Верные погребли его вблизи Триполи²⁵⁹⁶. В XI в. «тело» Леонтия Исповедника почиталось в константинопольской церкви св. Евфимии²⁵⁹⁷. Стефан Новгородец видел голову «святого Леонтия» во влахернском храме св. Николы²⁵⁹⁸. Церковь св. Леонтия известна в Водоче (Македония, XI в.)²⁵⁹⁹. Особо почитался мученик в средневековом Херсонесе, о чем свидетельствуют находки культовых предметов с его именем²⁶⁰⁰. В городской храм («дом святого Леонтия») были положены обретенные Кириллом-Константином мощи св. Климента во время церемонии «adventus». Очевидно, в Херсонесе находились и реликвии мученика Леонтия.

В кругу святых, носящих имя Иаков, почитаются три апостола: Иаков Алфеев, Иаков Заведеев и Иаков брат Господень, один из 70 апостолов. Все они приняли мученическую смерть. Однако нельзя согласиться с предположением, высказанным В. Пуцко и О. Этингоф, что в Киев были принесены мощи Иакова брата Господня²⁶⁰¹, поскольку в иерархии чинов святой православной Церкви апостолы занимают третье место (после святых отцов и пророков), а мученики — шестое. Если строго следовать тексту патерика, то святого Иакова, чьи мощи были принесены в Киев, следует искать в чине мучеников. Наиболее почитаемый и известный — святой воин-великомученик *Иаков Персянин* († 20-е гг. V в., пам. 27 нояб./10 дек.). Он родился в знатной христианской семье в сасанидском Иране и занимал высокую должность при дворе персидских царей. В одном из военных походов, прельщенный царской милостью, Иаков принял участие в языческом жертвоприношении. Однако под влиянием жены и матери, осознав свой грех, покаялся, и, по указанию царя, был подвергнут мучениям, а затем обезглавлен.

Почитание и реликвии великомученика были широко распространены на христианском Востоке. Антоний Новгородец упоминает о монастыре

²⁵⁹⁵ Дмитриев Л. А., Ольшевская Л. А. Комментарии. Киево-Печерский патерик / изд. подг. Л. А. Ольшевская, Л. А. Дмитриев // БЛДР. СПб., 1997. Т. 4: XII век. С. 644; Ольшевская Л. А., Травников С. Н. Комментарии. Киево-Печерский патерик // Древнерусские патерики. Киево-Печерский патерик. Волоколамский патерик. М., 1999. С. 391.

²⁵⁹⁶ Мученики Леонтий, Ипатий и Феодул [Электронный ресурс] // Православный календарь 2017. Режим доступа: <https://days.pravoslavie.ru/Life/life1335.htm>

²⁵⁹⁷ Описание святынь... С. 449.

²⁵⁹⁸ Хождение Сefана Новгородца... С. 41.

²⁵⁹⁹ Лазарев В. Н. История... Кн. 1: Текст. С. 100.

²⁶⁰⁰ Сорочан С. Б. Византийский Херсон... С. 180.

²⁶⁰¹ Этингоф О. Е. Византийские иконы... С. 87.

св. «Иакова Перьскаго» в Константинополе²⁶⁰². В записках неизвестного армянского путешественника говорится о мощах Иакова Персянина в константинопольском монастыре св. Стефана в Манганах. В XIV — нач. XV в., по свидетельству русских паломников (Стефана Новгородца, диакона Зосимы и др.), его глава почиталась в константинопольском монастыре Спаса Пантократора.

В искусстве Византии и Балкан известны изображения святого как воина и как мученика. Самый ранний образ Иакова Персянина в древнерусской живописи присутствует на фресках Софии Киевской, где он изображен молодым, с едва проступившей бородой, в хитоне и гиматии с тавлионом²⁶⁰³.

Святой мученик *Арефа Эфиопский* († 523, пам. 24 окт./6 нояб.) — богатый и знатный старец, «князь и воевода» г. Награн, глава местной христианской общины. Пострадал во время гонений на христиан при химyarитском царе-иудее в период химьяро-эфиопских войн. Святой Арефа и жители города были преданы казни через усечение головы. О наличии реликвий святого в Константинополе свидетельствует факт его широкого почитания. Краткие жития содержатся в Минологии Василия II и в Синаксаре константинопольской Церкви X в. Синаксис святому совершался в храме Богородицы в Протасиевых. Почитание мученика Арефы на Руси отражено в памятники XI в.: месяцеслове Остромирова Евангелия и служебных минеях 1096 г.²⁶⁰⁴.

Среди мучеников с именем Феодор наиболее известными в византийской Церкви были свв. воины Феодор Тирон и Феодор Стратилат. Чьи же мощи были доставлены в Киев?

Св. великомученик Феодор Тирон († 306 г., пам. 17 февр./1 март.) был воином в г. Амасии (Понтийская область Малой Азии), пострадал во время гонений на христиан при императоре Максимиане Галерии. За отказ принести жертву языческим богам был подвергнут истязаниям, а затем сожжен на костре. Его останки были погребены одной благочестивой христианкой в г. Евхаиты недалеко от Амасии. Позднее реликвии святого перенесены в Константинополь и почитались в храме, освященном в память о нем²⁶⁰⁵. В конце XI в. мощи Феодора находились в церкви Богоматери Большого дворца²⁶⁰⁶, там же в «царских златых полатах» их видел Антоний Новгородский²⁶⁰⁷. В Константинополе насчитывалось более пятнадцати церквей, по-

²⁶⁰² Путешествие... Стб. 162.

²⁶⁰³ Иаков Персянин // ПЭ. 2009. Т. 20. С. 548–553; см. также: Никитенко Н., Корненко В. Собор святых... С. 66–69.

²⁶⁰⁴ Арефа // ПЭ. 2009. Т. 3. С. 214–216; Страждання святого мученика Арети і тих, що були з ним // Дмитро Туптало. Життя святих (Четїї Мінеї) / перекл. Д. Сироїд. Львів, 2006. Т. 2. Жовтень. С. 297–318.

²⁶⁰⁵ Страдания святого великомученика Феодора Тирона. Жития святых Дмитрия Ростовского [Электронный ресурс] // Четьи Минеи. Режим доступа: <http://idrp.ru/zhitiya-svyat-ih-lib230/>

²⁶⁰⁶ Описание... С. 440.

²⁶⁰⁷ Путешествие... Стб. 85–87.

священных этому святому. Уже в самом раннем литургическом календаре Остромирова Евангелия обозначены дни памяти святого: суббота первой недели Великого поста и 5 ноября — день освящения константинопольского Федоровского храма середины V в.²⁶⁰⁸ В Софии Киевской сохранилось древнейшее в восточнославянской живописи изображение святого. Значит, его киевский культ восходит к эпохе христианизации Руси князем Владимиром. Фреска размещена в северной внутренней галерее («паперти воинов»), где находится и образ св. Артемия. Св. Феодор представлен в воинских доспехах, правой рукой он держит копьё, левой опирается на щит²⁶⁰⁹. В 1129 г. киевский князь Мстислав-Харальд Владимирович, крестильное имя которому было дано по Феодору Тирону²⁶¹⁰, основал Федоровский («отчий») монастырь в Киеве в честь небесного патрона. По частым упоминаниям в летописи можно судить, что это был один из самых известных киевских монастырей своего времени.

Св. великомученик Феодор Стратилат († 319 г., пам. 8/21 февр.) происходил из г. Евхаиты и был воеводой (греч. стратилат) в соседнем городе Гераклее. Будучи добродетельным христианином, обратился в христианство многих язычников и прославился как змееборец. Император Ликиний, прибыв в Гераклею, принуждал Феодора поклониться идолам. За твердый отказ выполнить волю правителя святой был подвергнут пыткам и обезглавлен²⁶¹¹. Его мощи почитались во Влахернах «в церковных полатах»²⁶¹². Первое упоминание о святом в византийских источниках относится к концу IX в. Как справедливо отмечают исследователи, почитание Феодора Стратилата вобрало в себя многие черты культа Феодора Тирона²⁶¹³. На Руси литургическое поминовение Феодора Стратилата появляется в календаре Мстислава Евангелия в начале XII в. (1103).

Учитывая вышеизложенное, можно полагать, что в Киев были доставлены мощи св. великомученика *Феодора Тирона*. Предположительно, именно мощи Феодора Тирона были положены под престол в северной апсиде (жертвеннике) Успенского собора. Здесь в ходе археологических исследований 1963–1964 гг. был обнаружен древний мощевик «заложения», представлявший собой керамический горшочек с вложенными в него угольками, а в подпрестольной вымостке — угольки и пепел²⁶¹⁴. Очевидно, это были реликвии сожженного мученика.

²⁶⁰⁸ Мурьянов М. Ф. Гимнография... С. 41.

²⁶⁰⁹ Никитенко Н., Корненко В. Собор святых... С. 118.

²⁶¹⁰ Гордиенко Э. А. Новгородское «Благовещение» с Феодором Тироном // ДРИ. Зарубежные связи. М., 1975. С. 221.

²⁶¹¹ Страдания святого великомученика Феодора Стратилата. Жития святых Дмитрия Ростовского [Электронный ресурс] // Четьи Минеи. Режим доступа: <http://idrp.ru/zhitiya-svyat-ih-lib204/>.

²⁶¹² Путешествие... Стб. 101.

²⁶¹³ Герасименко Н. В., Захарова А. В., Сарабьянов В. Д. Изображения святых... С. 55.

²⁶¹⁴ Холостенко М. В. Успенский собор... С. 129.

Среди мучеников, известных под именем Акакий, более других почитался в Византии святой *Акакий Византийский* (Каппадокиянин)²⁶¹⁵ († 303, пам. 7/20 мая) — грек по происхождению, по одной из версий уроженец Византиона²⁶¹⁶ (позже Константинополь), служивший офицером-центурионом в римской армии в Каппадокии. Во время гонений при императоре Галерии Максимиане Акакий, будучи ревностным христианином, отказался поклоняться языческим богам и был подвергнут мучениям, а затем обезглавлен в Византионе. Место казни и погребения называлось Ставрион²⁶¹⁷ (Крестное место). Очевидно, здесь первоначально был поставлен высокий крест. Традиция адресует Константину Великому возведение на этом месте первой церкви. Новый храм был поставлен Юстинианом, который придал ему «удивительную величину»: *«В этом храме всюду высятся огромные белые мраморные колонны, пол покрыт приблизительно таким же мрамором. От всего этого исходит такой блеск, что можно подумать, будто весь храм засыпан снегом. Перед ним выстроены две галереи, одна из них в виде крытой колоннады (перистилия), другая обращена на площадь»*²⁶¹⁸. Позже «божественный храм мученика Акакия» был обновлен и укреплен Василием Македонянином²⁶¹⁹. Антоний Новгородский а этом храме видел мощи св. Акакия²⁶²⁰. В Константинополе был известен еще один большой храм, посвященный мученику, возведенный в Кариим императором Аркадием (395—408)²⁶²¹.

Внимание императоров к культу мученика не случайно. Ведь это единственный святой, казненный и погребенный на территории будущей столицы Византийской империи, освятивший ее, таким образом, своей мученической кровью.

В Киев реликвии св. Акакия, надо полагать, были доставлены уже в приданом Анны Порфирородной. Вместе с мощами свв. Пантелеимона и Макавеев, они были заложены под престол Спасо-Преображенского собора в Чернигове его фундатором князем Мстиславом Владимировичем, который был благословлен святынями своим отцом при крещении. Вероятно, образ святого мученика был представлен в росписи Десятинной церкви. Изображение св. Акакия может находиться и среди не идентифицированных персонажей «паперти воинов» в Софии Киевской.

Таким образом, если наши наблюдения верны, мощи, присланные «Царицей Влахернской» в Киево-Печерский монастырь, были подобраны целе-

²⁶¹⁵ ХЭС. М., 1995. Т. 3. С. 579.

²⁶¹⁶ Минчев А. Плинфа с именами трех святых из ранневизантийского Марцианополя // Климентовский сборник. Материалы VI Международной научной конференции «Церковная археология: Херсонес — город святого Климента». Севастополь, 2013. С. 222.

²⁶¹⁷ Страдания святого мученика Акакия / Жития святых Дмитрия Ростовского [Электронный ресурс] // Четыи Минеи. Режим доступа: <http://idrp.ru/zhitiya-svyatih-lib471/>.

²⁶¹⁸ Прокопий Кесарийский. Война... С. 161.

²⁶¹⁹ Продолжатель Феофана... С. 136.

²⁶²⁰ Путешествие... Стб. 153.

²⁶²¹ Путешествие... Прим. 227; Минчев А. Плинфа... С. 222—223.

направлено. Они принадлежали византийским святым мученикам и почитались в константинопольских храмах. Все святые происходили из знатных родов, состояли на воинской службе и приняли мученическую смерть за веру Христову. Культ святых воинов-мучеников был актуален для княжеско-дружинной элиты и особо значим в период формирования раннехристианского общества новообращенной Руси.

Пояс Шимона

В ряду киевских святых реликвий особое место принадлежит легендарному поясу варяга Шимона. По преданию, Шимон — сын варяжского князя Африкана, — покинув родину, прибыл на Русь, где служил киевским князьям Ярославу и его сыну Всеволоду. Оставляя родные края, варяг снял золотые пояс и венец со скульптурного распятия Христа, выполненного его отцом. Тогда же Шимон услышал «глас от образа», повелевший ему передать реликвии прп. Феодосию, чтобы повесить над престолом будущей церкви Пресвятой Богородицы. Сам Шимон рассказал об этом следующее: *«Отець мой Африканъ съдела крестъ и на немъ изобрази богомужное подобие Христова написаниємъ вапным, новъ дело, якоже латина чтут, велик деломъ, яко 10 локот. И сему честь творя, отецъ мой възложи поясъ о чреслахъ его, имущъ веса 50 гривень злата, и венець злат на главу его. Егда же изгна мя Якунъ, стрый мой, от области моеа, азъ же взях поясъ съ Иисуса и венець съ главы его и слышахъ гласъ от образа; обратився ко мне и рече ми: “Никакоже, человеце, сего възложи на главу свою, неси же на уготованное место, идеже зиждется церковь Матере моеа от преподобнаго Феодосиа, и тому в руце вдаждь, да обесит надъ жрътовникомъ моимъ”. Азъ же от страха падохся, оцепеневъ, лежахъ аки мертвъ; и въстав, скоро внидохъ в корабль»*²⁶²².

Случившиеся в дальнейшем знамения и чудеса убедили Шимона передать реликвии прп. Антонию и Феодосию для возведения Печерской церкви. Золотой пояс был использован как эталон-мерило, положенный с основу проектирования и расчета сооружения. Для возведения храма сама Богоматерь прислала греческих мастеров, указав им исходную единицу меры: *«Меру убо послахъ поясъ Сына моего, по повелению того»*²⁶²³. Пояс почитался как чудо-

²⁶²² Киево-Печерский патерик... С. 298.

²⁶²³ Киево-Печерский патерик... С. 304.

Однако драгоценный пояс не мог быть использован в качестве рабочего инструмента для разметки фундамента здания, а служил мерой, в соответствии с которой был выполнен эталон-мерило. По мнению Б. Рыбакова, эталон был изготовлен из дерева [Рыбаков Б. А. Архитектурная математика древнерусских зодчих // СА. 1957. № 1. С. 84–85]. Возможно, такой инструмент сам приобретал значение реликвии.

Известно, что в ризнице новгородского Софийского собора хранилась лента, концы которой были запечатаны сургучом [Штендер Г. М. К вопросу об архитектуре малых форм Софии Новгородской // ДРИ. Художественная культура Новгорода. 1968. С. 88]. По сообщению летописи, Добрыня Ядрейкович (будущий архиепископ Антоний), возвратившийся из Константинополя в 1211 г., привез с собой «гроб господен» [ПСРЛ. Т. 3... С. 31]. Полагают, что это была мера Гроба Господня в виде ленты, использованной Антонием в качестве мерила для пере-

творная реликвия. Заболевший сын князя Всеволода Ярославича, в будущем князь Владимир Мономах, исцелился, когда его опоясали золотым поясом Шимона. Этот эпизод показателен в том отношении, что он демонстрирует знакомство печерской братии с влахернско-халкопратийскими святынями. «Сказание о поясе Богородицы Халкопратийской» повествует о том, как император Лев VI поясом Богородицы обложил свою супругу императрицу Зою, мучимую нечистым духом, и тем исцелил ее от болезни²⁶²⁴. В память об этом чудесном событии Мономах *«вземъ меру божественныя тоа церкви Печерския»*, построил храм в Ростове, а его сын Георгий — в Суздале²⁶²⁵.

Н. Холостенко впервые ассоциативно связал легендарную реликвию с черниговской золотой цепью (вес 277,3 г; длина 173,6–174,2 см), найденной в 1957–1958 гг. на территории княжеского «Красного двора» в Чернигове и хранившейся в Черниговском историческом музее²⁶²⁶, а позднее переданной в Музей исторических драгоценностей Украины (г. Киев). Концепция Н. Холостенко была развита Ю. Шевченко, предположительно атрибутировавшим «золотой пояс Шимона» как черниговскую золотую цепь. Изделие представляет собой восьмигранную в сечении, сплетенную из золотой проволоки цепь со змееголовыми наконечниками, каждый из которых украшен тремя вставками из красной яшмы. По мнению Ю. Шевченко, цепь относится к числу древнейших христианских святынь, являясь «мерой Гроба Господня», и выполнена вскоре после открытия св. Еленой погребальной пещеры. Для ее изготовления была использована редчайшая по своим ювелирным достоинствам и размерам античная поясная цепь. Ранняя датировка черниговского золотого пояса делает его абсолютно уникальным, поскольку относит эту «меру Гроба Господня» к первым памятникам такого рода. В силу исключительности изделия, как античной, так и христианской реликвии, несомненна его изначальная принадлежность императорской сокровищнице. Время исчезновения святыни из Константинополя неизвестно. Но в 1204 г. (разорение крестоносцами столицы Византии) она в источниках уже не упоминается. Возможно, реликвия была похищена во время смуты 1026 г. и попала в руки варяжского конунга Харальда, находившегося в это время в Византии. Затем она оказалась у его родственника Шимона и вскоре была привезена им на Русь. Наиболее вероятная версия ее перемещения из Киева в Чернигов — тотальное разорение и разграбление Киева черниговцами в 1204 г. Именно тогда черниговский князь Всеволод Святославич мог забрать реликвию, которой его предок — Святослав Ярославич — размечал план Киево-Печерского Успенского собора. В 1214 г. Чернигов был сожжен князем Рюриком Ростис-

устройства престола Софийского собора. До начала XX в. эта лента с опечатанными сургучом концами хранилась как палестинская реликвия [Царевская Т. Ю. О царьградских реликвиях Антония Новгородского // ВХР / ред.-сост. А. М. Лидов. М., 2003. С. 398–409]. Возможно, некогда она почиталась и как сакральный инструментарий.

²⁶²⁴ Мурьянов М. Ф. Золотой пояс... С. 196.

²⁶²⁵ Киево-Печерский патерик... С. 310.

²⁶²⁶ Холостенко Н. В. Исследования руин... С. 61.

лавичем Смоленским. Видимо, тогда святыня вместе с другими княжескими ценностями оказалась погребенной в культурном слое XIII в.²⁶²⁷.

Насколько эта версия может соответствовать действительности, сказать трудно. Исследовательница киево-печерских традиций М. Никитенко, рассматривая сакральные числовые формулы расчетов архитектурных параметров храмов, пришла к выводу, что отождествление легендарного пояса с золотой черниговской цепью является ошибочным²⁶²⁸.

В свое время Б. Рыбаков констатировал, что происхождение золотого пояса Шимона остается «неясным»²⁶²⁹. М. Мурьянов, отмечая генетическую связь двух образов — латинского скульптурного Распятия с поясом «на чреслах» Христа и апокалипсического препоясанного Христа (Откр. 1: 12–13), — указывал на уникальность киево-печерской реликвии, как элемента одеяния «апокалипсического видения», выраженного средствами пластического искусства²⁶³⁰.

Судьба святыни неизвестна. По свидетельству Павла Алеппского, верхушку алтаря Великой Печерской Церкви венчало Распятие, на котором «опоясание Спасителя» было выполнено из «кованого чистого золота»²⁶³¹. По нашему мнению, вряд ли это была подлинная древняя реликвия, но вполне возможно, — ее приближенное повторение, по традиции почитавшееся как оригинал.

Реликвии прп. Николы Святоши

Св. Никола Святоша, в миру князь Святослав-Николай Давидович происходил из династии черниговских Ольговичей. Предположительно он был старшим сыном черниговского князя Давида Святославича, родившимся ок. 1080 г.²⁶³². В начале XII в. Святоша имел семью и был законным наследником своего отца, а в 1106 г. неожиданно, вопреки воле родственников, принял монашеский постриг, став первым князем-иноком на Руси. Причина ухода в монастырь неизвестна. Возможно, импульсом для такого решения стали события 1098 г., когда он, в силу сложных обстоятельств, нарушил крестное целование Давиду Игоревичу²⁶³³. Тридцать пять лет Никола Святоша смиренно трудился в Киево-Печерском монастыре, выполняя различные послушания.

²⁶²⁷ Шевченко Ю. Ю. Черниговская золотая цепь: пояс «в меру Гроба Господня» (реликвия из величайшей пещерной святыни христианского мира) [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://www.rusarch.ru/shevchenko3.htm>

²⁶²⁸ Никитенко М. М. Золотый пояс варяга Шимона — реликвия Киево-Печерского монастыря // МЧ. 2011. Київ, 2012. С. 74–82.

²⁶²⁹ Рыбаков Б. А. Русские системы мер длины XI–XV вв. // СЭ. 1949. № 1. С. 80.

²⁶³⁰ Мурьянов М. Ф. Золотой пояс... С. 187–198.

²⁶³¹ Путешествие антиохийского патриарха... С. 51.

²⁶³² Коваленко В. П. Микола Святоша... С. 105.

²⁶³³ Шуміло С. М. Оповідання про Миколу Святошу в Києво-Печерському патерику // КС. 2012. № 3. С. 5.

Свои средства жертвовал на помощь бедным и на «церковные строения». Почил он в октябре 1148 г. Ныне мощи Святоши покоятся в Ближних пещерах Киево-Печерской лавры. О иноческой жизни князя достаточно полно повествует Киево-Печерский патерик.

В 1881 г. во время ремонта Троицкой надвратной церкви лавры был найден медный, украшенный эмалью, нательный крест (7,5 x 6,5). Артефакт представлен в фондах заповедника и датируется XII в., местом изготовления называют Византию или Киев. Крест связывают с именем Николы Святоши, на средства которого, по преданию, изложенному в Тератургиме, была возведена Троицкая церковь. Возле монастырских ворот, находившихся под церковью, он выполнял послушание привратника в течение 3 лет.

После смерти Николы Святоши его брат Изяслав выпросил *«себе на благословение крест от парамана его, подушку и кладку его, на которой он преклонял колена»*. Власяница Николы почиталась как чудотворная реликвия. Когда Изяслав очень «разболелся», игумен отер власяницей Николы гроб святого Феодосия и велел «облечь» в нее больного, после чего тот выздоровел. Изяслав всегда надевал реликвию в случае болезни или перед битвой и даже завещал себя в ней похоронить, что и было выполнено. Гибель князя связывают с тем, что согрешив, он не осмелился надеть на себя власяницу, что наглядно демонстрирует трепетное отношение киевской властной элиты к священным реликвиям: *«Ту же власяницу взимаше на ся, егда разболяшася, и тако здоров бываше. <...> Въ всякую же рать сию власяницу не себе имяше, и тако без вреда пребываюше. Съгрешившу же ему некогда, не сме взяти ея не себе, и тако убиень бысть в рати; и заповеда в той же положити ся»*²⁶³⁴.

*Крест прп. Марка Пещерника*²⁶³⁵

Крест-реликвиарium, хранящийся в фондах НКПІКЗ и являющийся уникальным предметом сакрального значения, предание связывает с именем прп. Марка Пещерника (Гробокопателя), — прославившегося чудесами инок Киево-Печерского монастыря, жившего в XI в., мощи которого почитаются в Ближних пещерах лавры.

Крест состоит из двух отдельных частей. Нижняя коробчатая полая часть и является собственно крестом-реликвиарием, отлитым из медного сплава и украшенным черневой многофигурной композицией. **Ил. 87.** Традиционно святыня атрибутируется как произведение константинопольской металлопластики второй половины XI в., а его иконография связана с программой византийских алтарных росписей. Верхняя часть представляет собой медную

²⁶³⁴ Киево-Печерский патерик... С. 382.

²⁶³⁵ Библиографию вопроса см.: *Крайня О. О., Курлов В. В., Пивоваров С. В.* Проблема атрибуції хреста-релікварія, пов'язаного з ім'ям прп. Марка Печерника // Церква — наука — суспільство: питання взаємодії: матеріали Шістнадцятої Міжнародної наукової конференції (29 травня — 2 червня 2018 р.). Київ, 2018. С. 163.

пластину с изображением Распятия, выполненную, предположительно, при Петре Могиле в бытность его архимандритом монастыря (1626–1634) взамен утерянной древней части реликвии²⁶³⁶. По мнению В. Пуцко, ввиду необычайно больших размеров (24,5 x 16,5 x 3,3 см²⁶³⁷), крест не мог быть наперсным энколпионом²⁶³⁸. Это утверждение вызвало возражение исследователей, справедливо указывающих на практику ношения тяжелых вериг первыми печерскими иноками²⁶³⁹. А как отмечено киевскими краеведами конца XIX в., найденные в результате раскопок кресты-энколпионы «доходили иногда до больших размеров»²⁶⁴⁰. Технология покрытия внутренней поверхности креста изначально предусматривала его функцию как сосуда для хранения освященной воды. В печатном Патерике 1661 г. говорится о чудотворной воде из креста, который находился возле мощей прп. Марка: *«Одеже лежат и железа, яже ношаше на себе преподобный, и крест медяный, из негоже воду пияше: его же устами своими сице освяти, яко чудотворну тому бытии. Ибо елицы верующие с постом пришедше испиют от креста того честного воду святую, паче всех вод врачевных, неотложное врачевание выше естественное, на недуги своя приемлют»*. Однако эти чудотворения, как указывают ученые, не упоминаются в древних источниках, а впервые зафиксированы в записках Петра Могилы 1628–1632 гг.²⁶⁴¹.

Последнее детальное исследование памятника, а также его копий, находящихся в фондах НКПІКЗ, недавно проведенное специалистами Киево-Печерского заповедника, обозначило целый ряд вопросов, касающихся, в частности, времени и места изготовления реликвии, истории ее бытования и пр. Таким образом, крест-реликвиарий требует дополнительного комплексного изучения²⁶⁴².

Чудотворные мощи печерских преподобных

Особое место в корпусе киевских святых принадлежит мощам киево-печерских святых, почивших в пещерах монастыря или некогда там погребенных и прославившихся многочисленными чудесами исцелений, о чем неоднократно повествуется в Киево-Печерском патерике.

Реликвии печерских угодников представлены обеими группами останков — нетленными и скелетными. По данным анатомо-антропологической экспертизы, проведенной специальной комиссией в 1939 г. под руководством В. Гинзбурга (другими материалами не располагаю. — Н. В.), из 60

²⁶³⁶ Пуцко В. Крест Марка Пещерника // СА. 1987. № 2. С. 217–230.

²⁶³⁷ Приводим размеры по последним уточненным данным: Крайня О. О., Курлов В. В., Пивоваров С. В. Проблема атрибуції... С. 165.

²⁶³⁸ Пуцко В. Крест... С. 220.

²⁶³⁹ Крайня О. О., Курлов В. В., Пивоваров С. В. Проблема атрибуції... С. 164.

²⁶⁴⁰ Беляшевская Н. Раскопки на Княжей Горе... С. 84–85.

²⁶⁴¹ Крайня О. О., Курлов В. В., Пивоваров С. В. Проблема атрибуції... С. 168.

²⁶⁴² Крайня О. О., Курлов В. В., Пивоваров С. В. Проблема атрибуції... С. 163–170.

произвольно отобранных останков киево-печерских святых 33 оказались «мумиями», т. е. нетленными, остальные — частично или значительно скелетизированными²⁶⁴³. В патерике говорится о нетленных мощах прп. Феодосия Печерского: «Увидели, что лежат его мощи достойно его святости, и все части тела целы, и тление не тронуло их, волосы присохли к голове его, а лицо преподобного светло»²⁶⁴⁴. В том же памятнике встречаем рассказ об исцелении инок обители мощами св. Моисея Угрина, представлявшими собой костные останки: «И взявши одну кость от мощей его, Иоанн подал ее брату и сказал: «Приложи ее к телу своему»²⁶⁴⁵. Афанасий Кальнофойский, перечисляя святых, лежащих в пещерах, часто указывает и состояние их останков: «Святий законник Теодор у тілі цілий» або «Кості святого законника Пимина»²⁶⁴⁶. Из этого можно заключить, что, несмотря на влияние афонского погребального обряда на киево-печерский²⁶⁴⁷, святогорское негативное отношение к неистлевшим останкам братии здесь не было унаследовано, и для всенародного почитания состояние их реликвий значения не имело.

В строгом смысле слова, мощи киево-печерских святых не являются «целокупными». Экспертной комиссией 1939 г. при осмотре останков были выявлены случаи посмертного изъятия частиц мощей (пальцев рук и ног, иногда целых кистей и др.)²⁶⁴⁸. Это подтверждает факт наличия в XIX — начале XX в. в реликварии Успенского собора лавры частиц мощей «всех печерских святых»²⁶⁴⁹, в реликварии киевского Софийского собора — пятидесяти двух²⁶⁵⁰, в реликварии Десятинной церкви — двадцати²⁶⁵¹. В соответствии с древней христианской традицией, в монастыре почитались и почитаются святые мощи преподобных печерских, находящиеся в гробницах, а также их частицы, хранящиеся ныне в ковчеге-мощевике, изготовленном во второй половине XIX в.²⁶⁵².

Чудотворные свойства мощей печерских святых подтверждены Межведомственной комиссией, созданной в 1985 г. постановлением Верховного Совета Украины. Комиссия установила, что реликвии обладают бактерицидными свойствами, способствуют ускорению роста растений, защите от ионизирующей радиации и очищению воздуха на небольших расстояниях²⁶⁵³. Научные эксперименты, проведенные в 1988 г. Институтом физиологии рас-

²⁶⁴³ Дива печер лаврських... С. 200–201

²⁶⁴⁴ Киево-Печерский патерик... С. 327.

²⁶⁴⁵ Киево-Печерский патерик... С. 417.

²⁶⁴⁶ Кальнофойський Атанасій. Тератургимма... С. 29.

²⁶⁴⁷ Современные исследования киево-печерского погребального обряда см. подробно: Нікітенко Мар'яна. Святі гори... С. 180–230.

²⁶⁴⁸ Дива печер лаврських... С. 204.

²⁶⁴⁹ Шероцький К. В. Киев... С. 296.

²⁶⁵⁰ Болховітінов Є., митрополит. Вибрані праці... С. 70; Захарченко М. М. Киев... С. 187–188.

²⁶⁵¹ Описание Десятинной церкви... Приложение.

²⁶⁵² Святыни Киево-Печерской лавры... С. 48–49.

²⁶⁵³ Святыни Киево-Печерской лавры... С. 12.

тений НАНУ, показали, что мощи излучают неизвестную науке энергию, благотворно влияющую на рост растений и защищающую их от радиоактивного излучения²⁶⁵⁴.

Частью священных останков киево-печерских подвижников исторически является и каждая из безымянных мироточивых глав, лишенных мышечной и кожной ткани. На протяжении столетий киевские чудотворные главы почитались как важнейшая святыня православного мира. *Ил. 90.* Миро — прозрачная маслянистая ароматная жидкость, наделенная чудотворной силой. Мироточение мощей — достаточно редкий дар, которым, в частности, прославились архиепископ Мир Ликийских Николай и великомученики Дмитрий Солунский и Пантелеймон.

Исторических данных о том, когда, сколько и какие именно святыне главы печерских подвижников мироточили, нет. В 1646 г. митрополит Петр Могила обратился к московскому царю с челобитной «о милостыне»²⁶⁵⁵, сопровождаемой дарами, среди которых числились «распятие ентарное», «конь арапский под седло царского величества», сосуды хрустальные и пр. На первом месте среди даров значится «*миро, источающее от глав преподобных святых отец наших, Печерских чудотворцев*»²⁶⁵⁶. Митрополит пишет об этой святыне без комментариев как о хорошо известном явлении. Многочисленные случаи исцеления от мироточивых глав Могила оставил в своих записях²⁶⁵⁷. В 1661 г. вышло первое печатное издание Патерика Печерского, представляющего собой компиляцию собственно Патерика и польских источников²⁶⁵⁸. В этом издании появляется «Сказание о мироточивых главах», где говорится: «*Они, будучи сухи и не покрыты кожей, источают из себя сверхъестественным образом елей, или миро, и миро не простое, но имеющее дарование исцеления недугов каждого, кто с верой приходит и помазывается тем миром*»²⁶⁵⁹. Феофан Прокопович (1681–1736) писал: «*Святыне головы в чашах или черепа, которые, правда, не наделены нетленностью, <...> но одарены другой не менее чудотворной привилегией, ибо постоянно они выделяют каплями какое-то масло, являющееся средством против различных болезней. <...> То, что они принадлежат святым, доказывает это чудо, ибо они не покрыты ни кожей, ни телом, а совсем сухие кости выделяют из себя дивную мазь*»²⁶⁶⁰. После закрытия монастыря в советский

²⁶⁵⁴ Дива печер лаврських... С. 203.

²⁶⁵⁵ Челобитная <...> о милостыне на монастыри <...> // АЮЗР. СПб., 1861. Т. 3: 1638–1657. № 66. 1646 г., январь 13. С. 68–70.

²⁶⁵⁶ Роспись даров Киевского митрополита Петра Могилы <...> // АЮЗР. СПб., 1861. Т. 3: 1638–1657. № 67. 1646 г., январь 13. С. 71.

²⁶⁵⁷ Святыни Киево-Печерской лавры... С. 18–19.

²⁶⁵⁸ Абрамович Д. Киево-Печерський патерик. Київ, 1991. [Репринт 1931 р. надрукований за списком Касянівської редакції 1462 р.]. С. XVIII–XIX.

²⁶⁵⁹ Патерик или Отчник Печерский <...> К.: Типография Киево-Печерской лавры, 1661. С. 298–300; Святыни Киево-Печерской лавры... С. 13.

²⁶⁶⁰ Прокопович Феофан. Філософські твори... С. 416.

период святые главы перестали мироточить. В 1988 г. после возвращения пещер Церкви мироточение возобновилось. *«Причем, когда главы мироточат, они становятся мягкими как воск, а когда перестают мироточить, их кости становятся твердыми»*²⁶⁶¹. Анализ химического состава мира, взятого от разных глав, проведенный в 1988 г. в лаборатории кафедры биохимии Киевского медицинского института, показал, что все образцы являются высокоочищенными маслами неизвестного происхождения. Они содержат в различной концентрации белок, что свойственно только живому организму. Это биологическое вещество синтезировать искусственным путем невозможно²⁶⁶².

ПЕРСТ СВ. ИОАННА КРЕСТИТЕЛЯ

Об уникальном церковно-политическом событии — перенесении перста св. Иоанна Крестителя в Киев в княжение Владимира Мономаха сообщает проложное сказание, опубликованное Н. Никольским в 1907 г. по списку XVI в. В произведении прослеживается ряд идей, актуальных для древнерусских памятников раннего периода киевского христианства. Сказание прославляет св. Иоанна Крестителя как патрона всех стран, в которых почитались его мощи. При этом Русь как «новый народ» стоит в одном ряду с древними христианскими народами: *«Господу Богу нашему Иисусу Христу не токмо Греческую страну просветившу крещением, <...> но и Рускую просветившу святым крещением и от идолския лести обратившу и въ всеи вселеней прослави святых своя. <...> Славимо же есть тело его в граде Севасте, глава его и рука славима и чтима в Цариграде, в Руси славим честный его прѣст в граде Киеве, всегда же имя его славимо есть. Уже бо Господеву Богу нашему посетившу новаго своего винограда земля Руския, иже насади десница его, и своим изволением даст приити честныя рука Предтечевы прѣсту от Царяграда в Русь, иже пренесен бысть в град великий Киев при князи Владимире Мономахе в лето 6 [тысяч] шестсотное и положен бысть в церкви святого Иоана на Сетомли, у Купшина монастыря»*²⁶⁶³. Однако приведенная в тексте дата — 6600 год от сотворения мира, т. е. 1092—1093 от Рождества Христова — не соответствует времени киевского княжения Владимира Мономаха (1113—1125). Число записано дефектно: в нем утрачены последние буквы, обозначающие десятки и единицы. Это обусловило различные точки зрения относительно времени перенесения реликвии на Русь. Б. Флоря предлагает в качестве нижней хронологической границы — 1110 г. При этом он ориентируется на дату гибели печерского мо-

²⁶⁶¹ Подземные святыни Киево-Печерской лавры [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://celitel.kiev.ua/artikles/126-pescherukievopecherskoilavru.html>.

²⁶⁶² Кириченко Е. Чудо мироточивых глав // Киевские ведомости. 1996. 2 ноября; Дива печер лаврських... С. 211; Святыни Киево-Печерской лавры... С. 19—21.

²⁶⁶³ Проложное сказание о принесении перста... С. 56—57.

наха Кукши, с именем которого, по его мнению, соотносится упоминаемый в тексте «Купшин монастырь»²⁶⁶⁴. А. Карпов, отклоняя эту датировку, связывает перенесение святыни с событиями последней русско-византийской войны, происходившей в княжение Владимира Мономаха и закончившейся в 1122 г. заключением династического брака: внучка Владимира Мономаха, дочь его сына Мстислава, стала женой сына императора Иоанна Комнина — предположительно, Алексея. Скорее всего, перст Иоанна Крестителя был перенесен в Киев одним из тех многочисленных посольств, которые предшествовали заключению мира между двумя государствами и бракосочетанию византийского принца и русской княжны²⁶⁶⁵.

В Византии культ св. Иоанна Крестителя пользовался особой популярностью. В столице и других городах святому был посвящен ряд церквей, в которых хранились принадлежащие ему реликвии. Согласно агиографическим сочинениям, десница св. Иоанна, крестившая самого Христа, была принесена основателем антиохийской Церкви евангелистом Лукой в Антиохию, где и находилась до середины X в. Реликвия была доставлена в столицу Византии из Антиохии в 956 г. в правление императора Константина VII Багрянородного: *«Ею царь боголюбивый облобыза любовью, в златы полата положи»*²⁶⁶⁶, что свидетельствует об элитарном характере культа. В первую годовщину памятного события появилось Слово константинопольского писателя Феодора Дафнопата, которое с XI по XVI в. входило в греческие и славянские типики и читалось на празднование собора Иоанна Крестителя²⁶⁶⁷. Передать святыню на Русь из императорской сокровищницы мог только император, и это был поистине *«драгоценный по тому времени дар»*²⁶⁶⁸. Подарок Константинополя, таким образом, демонстрировал политический статус Киева в глазах византийской церковной администрации²⁶⁶⁹. О. Этингоф справедливо полагает, что перенесение такой святыни должно было сопровождаться торжественными церемониями, богослужениями и передачей других даров, в том числе и образов святого для церкви, ему посвященной²⁶⁷⁰.

Аноним Меркати в одной из церквей Большого императорского дворца видел «целиком» десницу Иоанна Предтечи и некоторые другие его реликвии²⁶⁷¹. Об этом же свидетельствует путешественник XII в.²⁶⁷² По свидетель-

²⁶⁶⁴ Флоря Б. Н. К генезису легенды о «дарах Мономаха» // Древнейшие государства на территории СССР. Материалы и исследования. 1987. М., 1989. С. 185–186.

²⁶⁶⁵ Карпов А. Ю. Перенесение перста св. Иоанна Крестителя из Византии на Русь в контексте византийской политики Владимира Мономаха [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://old.portal-slovo.ru/download/history/Karp4.pdf>

²⁶⁶⁶ Великие Минеи Четьи, собранные митрополитом Макарием. М., 1914. Ноябрь. 23–25. Тетрадь 1. Стб. 391.

²⁶⁶⁷ Латышев В. В. Две речи Феодора Дафнопата // ППС. СПб., 1910. Вып. 59. С. LIV.

²⁶⁶⁸ Пашуто В. Т. Внешняя политика... С. 187.

²⁶⁶⁹ Мурьянов М. Ф. Гимнография... С. 259–261.

²⁶⁷⁰ Этингоф. О. Е. Византийские иконы... С. 122.

²⁶⁷¹ Описание святынь Константинополя... С. 437, 440.

²⁶⁷² Таррагонский аноним... С. 179.

ству Антония Новгородского, среди святынь «царских золотых полат» находилась правая рука Иоанна Крестителя, которою *«царя поставляют на царство»*, а в Студийском монастыре — его «перст». О «персте» какой руки идет речь — неизвестно. Антоний связывал с византийским коронационным обрядом еще одну реликвию св. Иоанна Крестителя, а именно *«посох железен, а на нем крест»*, которым *«поставляют на царство»*²⁶⁷³. Поскольку перенесение перста Иоанна Предтечи *«от десныа его руки»* в Киев произошло в первой четверти XII в., не вызывает сомнения свидетельство русского путешественника, посетившего Константинополь в конце XIII в., о том, что в одном из монастырей хранилась правая рука Иоанна Крестителя без пальца: *«Великаго Предтечи рука праваа без пальца золотом окована»*²⁶⁷⁴.

Могла ли десница Иоанна Крестителя участвовать в императорском коронационном обряде? Б. Флоря отрицает такую возможность²⁶⁷⁵. Б. Успенский считает это вполне реальным для греческой инаугурационной традиции, полагая, что она восходит к X в., когда и был сочинен «Канон честныа руки Иоанна Предтечи»²⁶⁷⁶.

Где же находилась киевская церковь св. Иоанна Крестителя «на Сетомли», в которую была положена святыня? В летописи сообщается о постройке в 1121 г. церкви св. Иоанна на Копыревом конце: *«Того же лета заложи церкви святого Ивана в Копыреве конци»*²⁶⁷⁷. Очевидно форма «заложи» означает, что строителем церкви был сам киевский князь Владимир Мономах. Таким образом, можно согласиться с мнением А. Карпова, что этот храм был посвящен Иоанну Предтече и его возведение связано с перенесением в Киев святыни²⁶⁷⁸. Исследователи исторической топографии Киева по-разному трактовали сведения о местонахождении Копырева конца. П. Толочко, детально изучивший проблему, считает, что *«Копырев конец начинался за старокиевской крепостью, охватывал современную Обсерваторную с примыкающими к ней другими улицами, включая Вознесенский спуск, гору Кудрявец и ее склоны и часть Подола, которая прилегает к Киевским горам, и заканчивался где-то в районе Житнего рынка и Глубочицкого подъема»*, и идентифицирует раскопанный на горе Кудрявец храм XII в. с церковью св. Иоанна²⁶⁷⁹. Однако под 1150 г. Ипатьевская летопись упоминает Сетомль в связи со встречей Юрия Долгорукого и князя Владимира Галичского: *«приде Володимир Галичской къ Олгове могиле, тако же и Дюрги приеха к нему <...> и ту ся целоваша, не съседающе с конии у Сетомля, на болоньи»*²⁶⁸⁰. На историческое местонахождение летописной Оболони (Болоньи) указывал Н. Закревский: *«Место от Киево-Подола, между берегом*

²⁶⁷³ Путешествие новгородского архиепископа... Стб. 87–89, 102.

²⁶⁷⁴ Анонимное хождение в Царьград... С. 88.

²⁶⁷⁵ Флоря Б. Н. К генезису... С. 187.

²⁶⁷⁶ Успенский Б. А. Царь и патриарх... С. 263–264.

²⁶⁷⁷ ПСРЛ. Т. 2... Стб. 286.

²⁶⁷⁸ Карпов А. Ю. Перенесение перста...

²⁶⁷⁹ Толочко П. Копирів кінець древнього Києва // УІЖ. 1963. № 5. С. 117.

²⁶⁸⁰ ПСРЛ. Т. 2... Стб. 402–403..

Днепра и горами, сопровождающими эту гору с правой стороны до села Вышгорода на пространстве почти 13-ти верст, есть не что иное как луг. Меньшая часть его, ближайшая к городу, представляет прекрасные сенокосы и теперь называется Оболонью»²⁶⁸¹. Таким образом, легендарная Сетомль протекала на значительном расстоянии от Копырева конца и речь идет о другой церкви св. Иоанна. Возникает вопрос, мог ли великий киевский князь передать драгоценную святыню в некий храм, находящийся за городом далеко от его резиденции? Может быть, автор древнего сказания допустил неточность? Возможно, туда была перенесена часть перста, а сама реликвия была положена в церковь св. Иоанна на Копыревом конце, расположенном по соседству с княжеским дворцовым комплексом.

В науке высказано мнение, что Сказание о перенесении перста могло появиться не ранее XVI в. «в целях акцентирования роли киевской реликвии как частицы византийской коронационной инсигнии»²⁶⁸². На это справедливо возражает А. Карпов: «По всей вероятности, «акцентирование роли киевской реликвии» если и было актуальным в Древней Руси, то совсем в другое время, а именно в XII в.»²⁶⁸³.

О дальнейшей судьбе киевской святыни источники не сообщают. По одной из версий, она отождествляется с костью фаланги св. Иоанна Крестителя, которая хранится в одном из мощевиков в ММК. Впервые реликвия была зафиксирована в соборной описи 1701 г., но время и обстоятельства ее появления в Москве неизвестны²⁶⁸⁴.

РЕЛИКВИЯ СВ. СТЕФАНА ПЕРВОМУЧЕНИКА

Святой Стефан архидиакон — один из семи первых христианских диаконов и 70 апостолов Церкви. За проповедь Евангелия был обвинен в богохульстве, побит иудеями камнями в Иерусалиме и погиб мученической смертью. Став первой после Христа жертвой гонений, он вошел в христианскую историю как первомученик.

Первый храм, посвященный св. Стефану, возвел в Константинополе император Константин Великий. Почти через четыре столетия, в 415 г. мощи святого чудесным образом были обретены близ Иерусалима, благодаря сновидению благочестивого христианина по имени Лукиан, и перенесены в Сионский храм, а частицы реликвий со временем положены в церквях североафриканского Узалиса, Карфагена и Гиппона. Августин-Аврелий, епископ гиппонский, свидетельствовал о чудесных исцелениях от мощей святого и посвятил ему ряд проповедей и повествование в трактате «О граде Божием». В самом Иерусалиме на предполагаемом месте мученичества святого импера-

²⁶⁸¹ Закревский Н. Описание Киева... С. 586—587.

²⁶⁸² Толстая Т. В., Уханова Е. В. «Корсунские» реликвии... С. 150.

²⁶⁸³ Карпов А. Ю. Перенесение перста...

²⁶⁸⁴ Толстая Т. В., Уханова Е. В. «Корсунские» реликвии... С. 150.

трица Евдокия, жена Феодосия II (408–450), построила базилику св. Стефана, в которой почиталась часть реликвий. Мощи, оставшиеся в Сионском храме, ок. 439 г. были присланы иерусалимским патриархом в Константинополь и положены Пульхерией, сестрой императора Феодосия в церкви архидиакона Лаврентия, а затем перенесены в основанный ею храм в честь первомученика²⁶⁸⁵. Н. Кондаков, изучивший византийские источники, уточняет, что из Иерусалима была передана Пульхерии «десная рука» св. Стефана. В Константинополе уже в V в. было несколько церквей ему посвященных²⁶⁸⁶. Возведение и восстановление храмов в честь архидиакона Стефана продолжалось и далее. В одном из них, построенном императором Анастасием I (491–518), в конце XII в. почитался «*Стефанов лоб избит камением*»²⁶⁸⁷. Император Василий Македонянин (867–886) «*храм первого из мучеников Стефана в Аврелианах (район Константинополя. — Н. В.) вновь возвел до основания*»²⁶⁸⁸.

Храм-мартирий св. Стефана, возведенный императрицей Пульхерией, входил в состав комплекса зданий Большого императорского дворца в западной его части. Этот корпус сооружений именовался дворцом Дафны. Дворцовой церкви св. Стефана был придан особый статус — она была превращена в императорский реликварий. Вместе с рукой св. Стефана в святилище был перенесен знаменитый «крест Константина» с частицей Животворящего древа. Священник храма принимал участие в одном из главных обрядов византийской Церкви — поклонении Честному Животворящему кресту, проходившему в течение нескольких дней августа. Именно протоиерей этого храма натирал святыню благовониями и переносил ее из ризницы в Фаросский храм Богоматери. В ходе церемонии крест некоторое время находился и в храме первомученика в Дафне²⁶⁸⁹.

Храм св. Стефана играл особую роль в жизни императорской семьи. Императрица и ее окружение из-за его зарешеченных окон наблюдали за состязаниями на ипподроме²⁶⁹⁰. В храме хранились драгоценности царского дома. После коронования царицы, проходившего в большом зале императорского дворца, в храме св. Стефана совершался ритуал бракосочетания лиц царской фамилии²⁶⁹¹, а затем — прием придворных, которые в ходе церемониала опускались ниц и целовали колени императора и августы, сидевших рядом на своих тронах. После этого царственная чета в сопровождении всего двора направлялась в брачные покои²⁶⁹².

На фреске башен Софийского собора в Киеве представлен один из важнейших моментов коронации принцессы Анны — появление ее перед участ-

²⁶⁸⁵ Ласкин Г. Георгий Кодин... С. 72; ХЭС. М., 1995. Т. 2. С. 633.

²⁶⁸⁶ Кондаков Н. Византийские церкви... С. 14, 28–29.

²⁶⁸⁷ Путешествие новгородского архиепископа... Стб. 150. Прим. 217.

²⁶⁸⁸ Продолжатель Феодана... С. 134–135.

²⁶⁸⁹ Иоанн, иеромонах. Обрядник... С. 155–157.

²⁶⁹⁰ Иоанн, иеромонах. Обрядник... С. 6; Ласкин Г. Георгий Кодин... С. 72–73.

²⁶⁹¹ Кондаков Н. Византийские церкви... С. 29; Ласкин Г. Георгий Кодин... С. 72–73.

²⁶⁹² Диль Ш. Византийские портреты... С. 18–20.

никами торжественного парада на террасе, смежной с дворцовым храмом-мартирием святого Стефана²⁶⁹³, изображенным в виде ротонды, увенчанной куполом луковичной формы²⁶⁹⁴.

Нет сомнения, что сакральное приданое Анны, полученное ею от братьев, включало и реликвии св. Стефана. Безусловно, их частицы были вложены в алтарную стену Софии Киевской, где в мозаике святительского чина представлен архидиакон Стефан. Вблизи города существовал монастырь св. Стефана, сожженный в 1096 г. ханом Боняком²⁶⁹⁵.

Известно, что в конце XI в. в Константинополе в Большом дворце в храме Богородицы почиталась рука первомученика²⁶⁹⁶. Несколько позже рука св. Стефана (какая, неизвестно. — Н. В.) появилась в Киеве. Немецкая хроника, написанная в 30–40 годы XII в., сообщает следующее: «Во времена императора Генриха IV²⁶⁹⁷ и Болеслава²⁶⁹⁸, славнейшего герцога поляков, некто из благороднейших греческих вельмож отдал свою дочь в супружество знатному королю рутенов (имена исторических лиц неизвестны. — Н. В.), и кроме прочего чрезвычайно великолепное приданое, а именно, прекрасных одеяний, бесчисленного количества различных сосудов изумительной работы из золота и серебра, а также других прочих завидных драгоценных вещей, помимо золота и драгоценных топазов, он передал славные останки святых мощей. Среди них особо блистала сиянием святости рука святейшего диакона Стефана первомученика, и по сравнению с прочими предметами поклонения она, пожалуй, во все времена обладала несравненным преимуществом уважения»²⁶⁹⁹. Церемония принесения святыни такого ранга и других даров, видимо, сопровождалась торжественными ритуалами и передачей иконописного образа. Возможно, частица реликвии была передана в одноименный пригородный монастырь, а большая часть, находившаяся в ковчеге-мощевике, положена в митрополичьем соборе. В Киеве святыня пробыла недолго. Дочь великого князя и греческой принцессы, выйдя замуж за польского вельможу, увезла ее с собой в качестве сакрального приданого. Через некоторое время супруг киевской княжны подарил святыню,

²⁶⁹³ Никитенко Н. Н. Русь и Византия... С. 100–108; Нікітенко Н. Свята Софія... С. 92–98.

²⁶⁹⁴ Толстой И., Кондаков Н. Русские древности... С. 150–157; Никитенко Н. Н. Русь и Византия... С. 102–107.

²⁶⁹⁵ Повесть временных лет... С. 262.

²⁶⁹⁶ Описание святынь... С. 440, 450.

²⁶⁹⁷ Генрих IV (1050–1106) — германский король и император «Священной Римской империи» с 1056 г.

²⁶⁹⁸ Болеслав III Кривоустый (1085–1138) — князь польский с 1102 г.

²⁶⁹⁹ Хроника Ортляба Цвифальтенского // Латиноязычные источники по истории древней Руси. Германия. Середина XII–середина XIII в. / коммент. М. Б. Свердлова. М.; Л., 1990. С. 251.

В 1717 г. в Печерскую лавру из румынского Нямецкого монастыря архиепископом Пахомием был принесен указательный перст архидиакона Стефана, хранившийся на протяжении столетий в серебряном ковчеге в приделе св. Стефана в Успенском соборе лавры [Болховітінов Є., митрополит. Вибрані праці... С. 342]. Ныне указательный перст левой руки архидиакона Стефана хранится в деревянной резной раке, установленной в Крестовоздвиженском храме на Ближних пещерах лавры [Святыни Києво-Печерської лаври... С. 44].

«покрытую кожей и плотью», своему сюзеру — королю Болеславу. Прежде чем принять дар, правда, не безвозмездный, король поручил провести «исследование», которое бы исключало «всякое тревожное сомнение», то есть он пожелал убедиться в истинности святыни. После смерти правителя Польши его жена в 1141 г. подарила реликвию одному из немецких монастырей, представитель которого пишет: «Она передала нам <...> почитаемую руку первомученика Стефана кроме большого пальца, причем кожа, поскольку плоть иссохла, обтягивала священнейшие кости»²⁷⁰⁰. Когда и кем был отъята часть святыни, неизвестно. Однако трудно предположить, что от такой высокочтимой святыни в Киеве не были оставлены небольшие частицы.

КУПЯТИЦКИЙ КРЕСТ-ЭНКОЛПИОН

Знаменитой древнерусской святыней был Купятицкий крест-энколпион. **Ил. 88.** Основным источником преданий о нем является дополнение под названием «Парергон» («Материалы», «Сведения») к тексту Тератургимы Афанасия Кальнофойского, изданное в 1638 г. в типографии Киево-Печерской лавры на польском языке²⁷⁰¹. Небольшой бронзовый рельефный энколпион размером 12 x 12 см был «явлен», по легенде, в 1182 г. на дереве вблизи с. Купятичи в Пинском Полесье (Беларусь). На одной из сторон креста изображено Распятие, на другом — Богородица Одигитрия с младенцем на левой руке, отчего впоследствии крест и получил наименование «Купятицкая икона Божьей Матери». На месте обретения святыни построили небольшую деревянную церквушку, сгоревшую в 1240 г. во время ордынского нашествия. В конце XV в. на древнем пепелище святыня вновь была обретена благочестивым странником Иоакимом, по инициативе которого возвели новый храм. В конце XVII в. чудотворный образ был укреплен на квадратной позолоченной доске, вставленной в драгоценную раму²⁷⁰². Около 1629 г. при храме был основан мужской монастырь. В 1638 г. иеромонах монастыря Афанасий Филипович получил от киевского митрополита Петра Могилы благословение и «универсальный лист», разрешающий сбор пожертвований на нужды обители на территории митрополии. Преодолев многочисленные трудности, Афанасий добрался до Москвы с подарком для царя — живописной копией чудотворной иконы. Еще семь копий им были подарены представителям польского нобилитета на Варшавском сейме 1643 г.²⁷⁰³, что свидетельствует о широкой популярности реликвии.

²⁷⁰⁰ Хроника Ортляба Цвифальтенского... С. 250–254.

²⁷⁰¹ Parergon cudów świętych obrazu Przczystej Bogarodzice w monasteru Kupiatickim. Kijów, 1638. S. 1–52; Петров Н. И. Купятицкая икона... С. 71–73; Сінкевич Н. Реліквії... С. 56.

²⁷⁰² Пуцко В. Київський енколпiон — Куп'ятицька ікона Богородиці // ЛіС. 1996. № 1–2. С. 22.

²⁷⁰³ Сінкевич Н. Реліквії... С. 67.

Относительно даты и лиц, участвующих в перенесении святыни в Софийский собор, существует несколько версий. По одной из них, икону перенес киевский митрополит Сильвестр Косов в 1655 г. По другой — украинский церковно-политический деятель Лазарь Баранович, разместивший ее первоначально в Богоявленском Братском училище. В 1657 г. святыня была передана в Софию Киевскую²⁷⁰⁴. По нашему мнению, икона-энколпион появилась в соборе еще при Петре Могиле, известном своей деятельностью по собиранию святынь. Наше предположение подтверждает находившийся среди соборной утвари и описанный киевскими краеведами золотой напрестольный крест, выполненный «року 1640», с чеканными изображениями на лицевой стороне чудотворных икон Николая Мокрого и Купятицкой Божьей Матери. Крест был изготовлен за счет пожертвований на софийские святыни²⁷⁰⁵. Представляется, что на драгоценном напрестольном кресте митрополичьего собора изображались святыни, ему принадлежащие. А Купятицкий монастырь вместо подлинной реликвии получил ее копию, почитаемую как оригинал, и митрополичий универсал, позволявший значительно «поправить» материальное положение обители. В Софийском соборе реликвия была размещена для поклонения в отдельном киоте, где находилась до 1930-х гг. Время и обстоятельства ее исчезновения, а также нынешнее местонахождение неизвестны²⁷⁰⁶.

Несмотря на позднюю фиксацию появления реликвии в Киеве, специалисты атрибутируют ее как высокохудожественный образец киевского ювелирного ремесла конца XII в.²⁷⁰⁷, что вполне соответствует легендарной дате обнаружения святыни. Н. Кондаков относил *«бронзовый крест с изображением Богородицы, чтимой под названием Купятицкой Божьей Матери»* к древнейшим киевским иконам²⁷⁰⁸. Рельефное изображение Богоматери Одигитрии и трех средовеков, помещенное на энколпионе, аналогично изображениям на киевских складнях XII в. О популярности креста свидетельствует тот факт, что складни «купятицкого» типа обнаружены далеко за пределами Киевского княжества — в Галицко-Волынской земле и в Подунавье²⁷⁰⁹. Очевидно, художественное произведение киевской металлопластики — бронзовый крест-энколпион был завезен на западные земли во второй половине XII в. и возвратился в Киев в середине XVII в. как широкоизвестная реликвия²⁷¹⁰.

²⁷⁰⁴ Сінкевич Н. Реліквії... С. 67–69.

²⁷⁰⁵ Оглоблин Н. Древности... С. 407.

²⁷⁰⁶ Подробно о святыне и литературу вопроса см.: Сінкевич Н. Реліквії... С. 56–74.

²⁷⁰⁷ Петров Н. И. Купятицкая икона... С. 72–73; Пуцко В. Київський енколпійон... С. 24; Пескова А. А. Древнерусские энколпионы... С. 164–165.

²⁷⁰⁸ Кондаков Н. П. Русская икона... С. 101.

²⁷⁰⁹ Пуцко В. Київський енколпійон... С. 21–24; Пуцко В. Г. Ареал распространения киевских крестов-энколпионов как показатель межславянских этнологических и культурных связей // ПС. Брянск, 2007. Вып. 9. С. 4–6; Пескова А. А. Древнерусские энколпионы... С. 164–165.

²⁷¹⁰ Пуцко В. Київський енколпійон... С. 24.

СУДЬБА КИЕВСКОЙ «СВЯТОСТИ» В ИСТОРИЧЕСКОЙ РЕТРОСПЕКЦИИ

Трагическая судьба древнекиевского сакрального наследия привлекала и привлекает внимание исследователей. История киевских святынь, имевших не только сакральную, но и высокую художественную ценность, — это бесконечная история невосполнимых потерь. Нет сомнения, что Десятинный и Софийский мемориалы, Великая Печерская церковь и многочисленные храмы Киева обладали богатейшими ризницами и собраниями святых реликвий, сведения о которых не сохранились. Пожары — обычное бедствие древних городов — поглотили немалое количество реликвий. По сообщению летописи, только в 1124 г. в Киеве сгорело около 600 церквей²⁷¹¹. Но самое страшное — многочисленные разграбления города «своими», которых в борьбе за власть манили величие, слава и богатство столицы. Русские князья неоднократно беспощадно грабили Киев. Д. Айналов писал: «*В исторической перспективе расхищение [киевских святынь. — Н. В.] слагается в особое явление древнерусской жизни, особенности которого еще не изучены*»²⁷¹². Так, Юрий Долгорукий (1149—1151, 1155—1157 — великий киевский князь) в 1152 г., возвел храм в Переяславе-Залесском, снабдив его святыми мощами: «*церковь каменую, в нем доспе святого Спаса и исполни ю книгами и мощми святыхъ дивно*»²⁷¹³. Можно не сомневаться, что значительная часть святынь была вывезена им из Киева. «Благоверный» владими́ро-суздальский князь Андрей Боголюбский (позднее причисленный к лику святых) вывез из Вышгорода чудотворную икону Богородицы, ныне известную как «Владимирская». Им же было организовано беспрецедентное разорение «матери городов русских», о чем сообщает летопись под 1170 г.: «*И грабиша два дни весь градъ: Подоліе, и Гору, и монастыре, и Софию, и Десятинную Богородицу, и не бе никомуже помилования ни от кого, и взяша многое множество именей, а из церквей иконы, и книги, и ризы и колоколы, все поимаша, и всю святыню, и бысть въ Киеве на всехъ чловецехъ стенание, и туга, и скорбь неутешимая и слезы непрестанныя*»²⁷¹⁴.

В 1203 г. Киев был сожжен войсками Рюрика Ростиславича, Ольговичей и половцев. «*Митрополью святую Софью разграбиша, и Десятинную святую Богородицу разграбиша, и монастыри все. И иконы одраша, а иные поимаша, и кресты честные, и ссуды священные... то положиша все себе в полон*»²⁷¹⁵.

Незадолго до Батыева нашествия начинается перемещение киевских святынь в активно формировавшееся и нуждавшееся в чтимых раритетах Галицко-Волынское княжество. Князь Даниил Романович вывез в основанный им город Холм древние иконы из Федорова монастыря, среди которых находил-

²⁷¹¹ ПСРЛ. Т. 1... Стб. 293.

²⁷¹² Айналов Д. В. Судьба... С. 23—24.

²⁷¹³ ПСРЛ. Т. 24... С. 77.

²⁷¹⁴ ПСРЛ. Т. 9.10... С. 238.

²⁷¹⁵ ПСРЛ. Т. 1. Стб. 418.

ся и прославленный образ, ставший известным позже как Холмская икона Богоматери.

Завершил разорение древнего Киева хан Батый в декабре 1240 г.: *«Нечестивые варвары овнами или таранами стены каменные монастырские столкши и до основания сокрушивши, <...> и самую Небеси подобную Церковь Пресвятая Богородицы Печерские оскверниша, от всего украшения обнажиша, и Крест с главы церковныя златокованный сняша, а верх до полуцеркве по окна <...> ниспровергша, такожде и верх олтаря великаго по перси иконы Пресвятая Богородицы избиша и весь монастырь со всеми украшениями и каменными стенами до основания искорениша и разметаша»*²⁷¹⁶; *«Взяша Киевъ татарове и святую Софию разграбиша, и манастиры все и иконы, и кресты честныя, и вся оузорочья церковная взяша, а люди от мала и до велика вся убиша мечем»*²⁷¹⁷. Столица перестала функционировать как крупнейший средневековый культурный центр.

Вероятно, в постордынский период в городе еще сохранялись святыни, своевременно спрятанные в личные и храмовые тайники, и извлеченные оттуда уцелевшими владельцами. С начала XIV в. Киев оказался в сфере влияния великих князей литовских, принявших православие. Сокровищница Софийского собора могла пополняться в период «Олельковского Ренессанса» православной литовской шляхтой. В 1299 г. митрополит Максим перенес митрополичью кафедру из Киева во Владимир-на-Клязьме, а в 1325 г. она была перенесена в Москву, при этом митрополиты продолжали называться киевскими. И хотя в решении константинопольского патриаршего собора 1354 г. указывалось, *«чтобы Киев, если он останется цел, был собственным престолом и первым седалищем архиерейским»*²⁷¹⁸, документы свидетельствуют о постоянном расхищении митрополитами киевских святынь. В 1358 г. великий князь литовский Ольгерд арестовал прибывшего в Киев митрополита Алексея, представлявшего московские властные интересы, и отнял у него, видимо, взятую в Киеве, *«многоценную утварь»*²⁷¹⁹. Киевский митрополит Фотий (с 1409 г.) вывез из Киева в Москву *«все узорочье церковное и сосуды»*²⁷²⁰. Великий литовский князь Витовт в Окружной грамоте, написанной в конце 1415 г., с горечью говорит о митрополитах, разворовывающих «святость» киевской митрополии, которую некогда собирали «старые князи»: *«Митрополитов колко было за нашу память? Церкви не строили, как было издавна; но колко церковных приходов, поемлючи, на иная места носили и давали! Устроения церковные и святости, великие страсти Христовы... святой Богородицы... иконы честны, златом окованы, и иная многоценная, и всю честь церковную Ки-*

²⁷¹⁶ Синописис... С. 109–110.

²⁷¹⁷ ПСРЛ. Т. 1... Стб. 470.

²⁷¹⁸ Приложение № 12. 1354 г. определение патриаршего собора о перенесении кафедры русской митрополии из Киева во Владимир // РИБ. Т. 6, ч. 1. СПб., 1880. Стб. 68–70.

²⁷¹⁹ Карташев А. В. Очерки... С. 318.

²⁷²⁰ Древности Российского государства. Отделение 1: св. иконы, кресты, утварь храмовая и облачение сана духовного. М., 1849. С. 5.

евской митрополю инде относили; што было издавна старые князи учинили на свою честь и на память, и подавали церкви, опрочь золота и серебра и уборов церковных, колко инде относили, того кто может исчезть?»²⁷²¹. Витовт, обвиняя Фотия в грабеже, называл среди вывезенных софийских святынь «святые мощи, доски страдания Христова, скипетр Пресвятой Богородицы, риза и сандалии ее, разные иконы, обложенные золотом»²⁷²². Что из этого сохранилось с древнерусского периода, а что стало вкладом православных литовских князей, неизвестно.

В XV — начале XVI в. происходили постоянные нападения крымских татар на Киевщину. В 1416 г. крымский хан Эдигей «*поплени Рускую землю и Киевъ и Печерский монастырь сожже и со землею соровна, яко оттоле Киевъ погуби красоту свою, и даже доселе уже не може быти таковъ*»²⁷²³. Особенно опустошительными были походы в 1480, 1482, 1489, 1493 гг. По свидетельству польского хрониста, летом 1489 г. турки и татары «*и 100 000 людей <...> разрушили город Киев и отправились дальше*»²⁷²⁴. В 1484 г. московский князь Иван III организовал поход крымского хана Менгли Гирея на Киев: «*Сентября в 1 день, по слову великого князя Ивана Васильевича всея Роуси, прииде цар Менгирей Крымский Перекопския орды съ всею силою своею, и град Киевъ взя, и огнем жжегъ, <...> а иного полону безчислено взя, и землю учиниша пусту Киевъскую*»²⁷²⁵. Очевидно, награбленные христианские раритеты татары передавали в Москву.

В результате Люблинской унии 1569 г. и образования Речи Посполитой Киев попадает под власть польской короны. В 1596 г. в результате заключения Брестской унии создана греко-католическая (униатская) Церковь, признавшая главенство римского папы. Королевской грамотой 1608 г. Софийский собор и другие храмы были переданы униатам, которые не чуждались «присвоения» православных святынь. «*Униатский поп Филипп, которому был поручен надзор за Софией, <...> взял с престола серебряный ковчег со св. мощами*»²⁷²⁶. Этот же священник «*камень тесаное по столбах и сходах разным людям пороспродавал*»²⁷²⁷. Униатский митрополит Ипатий Потий (1599—1613) в письме Сигизмунду III (король Речи Посполитой 1587—1632) жаловался на то, что православные взяли с алтаря Софийского собора «*скрынку сребрную з реликвиями и костями светыми*» (очевидно, ранее им и принадлежащую) и хранят в ратуше. По распоряжению короля православные мещане должны были возвратить реликвии униатскому протопопу²⁷²⁸. Постоянные перемещения реликвий в самом городе от одной христианской общины к другой также становились причиной их исчезновения.

²⁷²¹ Акты, относящиеся к истории Западной России... № 25. С. 35.

²⁷²² Рыбинский В. Киевская митрополичья кафедра... С. 132.

²⁷²³ ПСРЛ. Т. 40... С. 133.

²⁷²⁴ Боряк Г. В. Иноземні джерела про Київ XIII—XVII ст. // УІЖ. 1981. № 2. С. 32—33.

²⁷²⁵ ПСРЛ. Т. 27: Никаноровская летопись. М.; Л. 1962. С. 286.

²⁷²⁶ Орловский П., протоиерей. Св. София... С. 12—13.

²⁷²⁷ Донесение возных... С. 142.

²⁷²⁸ Левицкий О. Н. К истории... С. 137—138, 143.

Трудно сосчитать, сколько раз в своей истории Киев подвергался разрушениям, уничтожению, откровенному мародерству и тайным грабежам, теряя и теряя свою «святость». Исходя из текстов сохранившихся документов, можно сделать вывод, что в домонгольский период киевские святыни вывозились преимущественно во Владимиро-Суздальские земли и Новгородское княжество. В постордынский период появились другие приоритетные направления: Москва, Галицко-Волынское княжество, а после его завоевания поляками — Польша. К середине XVII в., а, возможно, и значительно ранее, в Киеве практически не оставалось древних реликвий.

Библиография

Источники

Абрамович Д. Киево-Печерський патерик. Київ, 1991. [Репринт 1931 р. надрукований за списком Касіянівської редакції 1462 р.].

Абрамович Д. И. Жития святых мучеников Бориса и Глеба и службы им // Памятники древне-русской литературы. Пг., 1916.

Августин Блаженный. Творения. СПб.; Киев, 1998. Т. 3: О Граде Божиим. Книги I—XIII.

Акафист святителю Николаю // Новые чудеса святителя Николая, Мирликийского Чудотворца с акафистом и молитвою. Киев, 1997.

Акафист святому великомученику Димитрию солунскому чудотворцу, с житием. Киев, 2009.

Акафист святому великомученику и целителю Пантелеимону. Киев, 2000.

Акты Русского на святом Афоне монастыря св. великомученика и целителя Пантелеимона. Киев, 1873.

Анонимное хождение в Царьград // Книга хождений. Записки русских путешественников XI—XV вв. М., 1984.

Архангельское евангелие 1092 г. Исследование. Древнерусский текст. Словоуказатели / под ред. А. Мироновой. М., 1997.

Архив историко-юридических сведений, относящихся до России. М., 1855. Кн. 2, ч. 1. С. XXV.

Архив Русского Свято-Пантелеимонова монастыря на Афоне. Опись 15. Дело 47. Док. А0040065.

Архив Русского Свято-Пантелеимонова монастыря на Афоне. Опись 16. Дело 33. Док. № А00364.

Архив Югозападной России, издаваемый Временною комиссией для разбора древних актов. Киев, 1861. Т. 1, ч. 2: Постановления дворянских провинциальных сеймов в Югозападной России.

Безсонов П. Калеки переходящие. Сборник стихов. М., 1861.

Белоброва О. А. Описание Софийского собора в Константинополе Николая Спафария // Древлехранилище Пушкинского дома: Материалы и исследования. Л., 1990.

Биллярский П. С. Состав и месяцеслов Мстиславова списка евангелия // ИОРЯС. СПб., 1861. Т. 10, вып. 2.

Бугославский С. А. Текстология Древней Руси. М., 2007. Т. 2: Древнерусские литературные произведения о Борисе и Глебе. Приложение 1.

Былины. М., 1986.

Василик В. В. Публикация текста службы святителю Николаю (рукопись РНБ греч. 89, 1000 г.) // Правило веры и образ кротости... Образ свт. Николая,

архиепископа Мирликийского, в византийской и славянской агиографии, гимнографии и иконографии / ред. А. Бугаевский. М., 2004.

Васильевский В. Г. Два письма византийского императора Михаила VII Дуки к Всеволоду Ярославичу // *Васильевский В. Г. Труды.* СПб., 1909. Т. 2, вып. 1.

Великие Минеи Четьи, собранные митрополитом Макарием. М., 1914. Ноябрь, 23–25. Тетрадь 1.

Великие Минеи Четьи, собранные митрополитом Макарием. М., 1916. Ноябрь, 23–25. Тетрадь 1.

Венецианские хроники. Кузенков П. В. Поход 860 г. на Константинополь и первое крещение Руси в средневековых письменных источниках // *Древнейшие государства Восточной Европы. 2000: Проблемы источниковедения.* М., 2003.

Воспоминание освящения храма великомученика Георгия в Киеве // *Св. Димитрий Ростовский. Жития святых.* Киев, 1998. Кн. 3. Ноябрь.

Всемирный целитель душ и телес святой великомученик Пантелеимон. Житие, чудеса, акафист, канон и молитвы. М., 2002.

Галицько-руські народні легенди / зібрав В. Гнатюк // *Етнографічний збірник НТШ.* Львів, 1902. Т. XII.

Голубев С. Т. Материалы для истории западно-русской церкви // *ЧИОНЛ.* Киев, 1891. Кн. 5. Отд. III.

Григорий Богослов. Собрание творений: в 2 т. Минск; М., 2000. Т. 2.

ДАМК. Ф. 3. Оп. 2. Спр. 2.

ДАМК. Ф. 3. Оп. 2. Спр. 5.

Данная Киевского великого князя Владимира Ольгердовича Никольской церкви в селе Смедине на жребий земли // *РИБ.* СПб., 1875. Т. 2.

Девгениево деяние // *БЛДР.* СПб., 2000. Т. 3: XI–XII века.

Дионисий Ареопагит. О небесной иерархии. СПб., 1995.

Дионисий Ареопагит. О Божественных именах // *Мистическое богословие Восточной Церкви.* М., 2001.

Донесение возных об отобрании у киевского священника Филиппа церковей Софийской и Десятинной <...>. О. Н. Левицкий. К истории водворения в Киеве унии // *ЧИОНЛ.* Киев, 1891. Кн. 5. Отд. III.

Древнейшая редакция Сказания об иконе Владимирской Богоматери / вст. ст. и предисл. В. А. Кучкина, Т. А. Сумниковой // *Чудотворная икона в Византии и Древней Руси / ред.-сост. А. М. Лидов.* М., 1996.

Древнейшие русские святцы при Остромировом евангелии // *ХЧ.* СПб., 1852. Ч. 2.

Древняя Русь в свете зарубежных источников: учебн. пособ. для студ. вузов // *М. В. Бибииков, Г. В. Глазырина, Т. Н. Джексон и др.; под. ред. Е. А. Мельниковой.* М., 2000.

Евсевий Памфил. Сочинения. СПб., 1849. Т. 2.

Евсевий Памфил. Жизнь блаженного василевса Константина. М., 1998.

Желтов М., диакон. Реликвии в византийских чинопоследованиях // Реликвии в Византии и Древней Руси. Письменные источники / ред.-сост. А. М. Лидов. М., 2006.

Житие блаженного Вьладимера (4-я редакция распространенного вида жития) // Милютенко Н. И. Святой равноапостольный князь Владимир и крещение Руси. Древнейшие письменные источники. СПб., 2008.

Житие блаженного отца нашего и учителя Мефодия, архиепископа Моравского // Успенский сборник XII–XIII вв. М., 1971.

Житие и перенесение мощей св. Климента. (Vita cum Translatione s. Clementis. Итальянская легенда в русском переводе из рукописей Румянцевского музея) // Кирилло-Мефодиевский сборник в память о совершившемся тысячелетии славянской письменности и христианства в России, изданный М. Погодиным. М., 1865.

Житие и страдание святого священномученика Климента, папы Римского // Св. Димитрий Ростовский. Жития святых. Киев, 1998. Кн. 3. Ноябрь.

Житие Константина // Флоря Б. Н. Сказания о начале славянской письменности. СПб., 2000.

Житие Марии Египетской // Византийские легенды / сост. С. В. Полякова. М., 1972.

Житие Мефодия // Флоря Б. Н. Сказания о начале славянской письменности. СПб., 2000.

Житие Наума // Флоря Б. Н., Турилов А. А., Иванов С. А. Судьбы кирилло-мефодиевской традиции после Кирилла и Мефодия. СПб., 2004.

Житие преподобного отца нашего Феодосия, игумена Печерского / подг. текста, перев., коммент. О. В. Творогова // БЛДР. СПб., 1997. Т. 1: XI–XII века.

Житие св. великой княгини Ольги // Макарий (Булгаков), архиеп. Харьковский [митроп. Московский]. История русской церкви. СПб., 1868. Т. 1.

Житие св. Климента, начинающееся Климент Иакову. П. Лавров. Жития херсонских святых в греко-славянской письменности // ПХХ. М., 1911. Вып. II.

Житіє і страждання святої великомучениці Варвари // Дмитро Туптало. Життя святих (Четї Мінеї) / перекл. Д. Сироїд. Львів, 2007. Т. 4. Грудень.

Запись о новых чудесах св. Николая Мирликийского, случившихся в Лукомле, в Литовской земле, при князе Витовте Кейстутовиче (1392–1430) и Новгородском владыке Иоанне (1389–1415). Н. К. Никольский. Материалы для истории древнерусской духовной письменности // СОРЯС. СПб., 1907. Т. 82, № 4.

Заповедь святых отец ко исповедующимся сыном и дочерем // Голубинский Е. Е. История русской церкви. М., 1880. Т. 1, первая половина тома.

Из буллы Папы Иоанна VIII от июня 880 г. // Флоря Б. Н. Сказания о начале славянской письменности. СПб., 2000.

Из жития св. Кирилла. П. Лавров. Жития херсонских святых в греко-славянской письменности // ПХХ. М., 1911. Вып. II.

Из канона князю Владимиру // Серегина Н. С. Песнопения русским святым. СПб., 1994.

Изложение древних законов православно-кафолической церкви. Правила св. Апостолов // ХЧ. СПб., 1849. Ч. 2.

Иконописный подлинник сводной редакции XVIII века / под ред. Г. Д. Филимонова. М., 1876.

Иоанн Дамаскин. Точное изложение православной веры. СПб., 1894.

Иоанн Златоуст. Творения: в 12 т. СПб., 1896. Т. 2, кн. 2.

Кальнофойський Атанасій. Тратургима, або Чуда (Київ, 1638) / перекл. В. Шевчук, В. Литвинов // Хроніка 2000. Київ, 1997. Вип. 17–18.

Камениата Иоанн. Взятие Фессалоники / коммент. Р. А. Наследовой // Две византийские хроники X века. М., 1959.

Киево-Печерский патерик / изд. подг. Л. А. Ольшевская, Л. А. Дмитриев // БЛДР. СПб., 1997. Т. 4: XII век.

Кирилл мниха канон и стихиры на память преподобной княгини Ольги, бабы Владимира. Н. К. Никольский. Материалы для истории древнерусской духовной письменности // СОЛЯС. СПб., 1907. Т. 82, № 4.

Климент Охридски. Събрани съчинения. София, 1970. Т. 1.

Козьма Пражский. Чешская хроника. М., 1962.

Колядки і шедрівки / зібрав В. Гнатюк // Етнографічний збірник НТШ. Львів, 1914. Т. XXXV.

Комнина Анна. Алексиада. М., 1963.

Константин Багрянородный. Об управлении империей / под. ред. Г. Г. Литаврина, А. П. Новосельцева. М., 1991.

Константин VII Багрянородный. «Жизнеописание императора Василия I». П. В. Кузенков. Поход 860 г. на Константинополь и первое крещение Руси в средневековых письменных источниках // Древнейшие государства Восточной Европы. 2000: Проблемы источниковедения. М., 2003.

Краткое житие Кирилла / пер. И. Калиганова // Родник златоструйный. Памятники болгарской литературы IX–XVIII веков. М., 1990.

Кузенков П. В. Поход 860 г. на Константинополь и первое крещение Руси в средневековых письменных источниках // Древнейшие государства Восточной Европы. 2000: Проблемы источниковедения. М., 2003.

Лавров П. Жития херсонских святых в греко-славянской письменности // ПХХ. М., 1911. Вып. II.

Латышев В. В. Две речи Феодора Дафнопата // ППС. СПб., 1910. Вып. 59.

Лев Диакон. История / пер. М. М. Копыленко. М., 1988.

Легенди та перекази. Київ, 1985.

Леонид, архимандрит. Повесть о Царьграде. СПб., 1886.

Леонид, архимандрит. Сказание о Св. Софии цареградской. СПб., 1889.

Лихачев Н. П. Лицевое житие святых благоверных князей русских Бориса и Глеба. По рукописи конца XV столетия. СПб., 1907. [Фототипическое воспроизведение].

Лицевые святцы XVII в. Никольского единоверческого монастыря в Москве. М., 1904.

Лопарев Хр. Старое свидетельство о Положении ризы Богородицы во Влахернах в новом истолковании применительно к нашествию русских на Византию в 860 году // ВВ. 1895. Т. 2, вып. 4.

Лосева О. В. Русские месяцесловы XI–XIV веков. М., 2001.

Лосева О. В. Жития русских святых в составе древнерусских прологов XII — первой трети XV веков. М., 2009.

Месяцеслов по церковному обиходу XIII века // Макарий (Булгаков), архиепископ Харьковский [митроп. Московский]. История русской церкви. СПб., 1868. Т. 3.

Метафраст Симеон. Жизнь и деяния святого отца нашего Николая // Византийские легенды / подг. С. В. Полякова. Л., 1972.

Минеи Четьи. М., 1981. Ноябрь. Ч. 2.

Минеи Четьи. М., 1983. Январь. Ч. 2.

Минеи Четьи. М., 1984. Март. Ч. 1.

Минеи Четьи. М., 1985. Апрель. Ч. 2.

Михаил Пселл. Хронография / пер. и прим. Я. Н. Любарского. М., 1978.

Молитва ко святой Троице // Архангельский А. С. Любопытный памятник русской письменности XV века. СПб., 1884.

Мучение Климента по Лаврскому списку. П. Лавров. Жития херсонских святых в греко-славянской письменности // ПХХ. М., 1911. Вып. II.

Мучение святого священномученика епископа Климента. А. Ю. Карпов. «Слово на обновление Десятинной церкви» по списку М. А. Оболенского // Архив русской истории. М., 1992. № 1.

«Мученичество св. Климента». Приложение 1: А. Ю. Виноградов, Д. В. Каштанов. «Чудо св. Климента» в контексте херсонской традиции. Литературное оформление локальных торжеств // Климентовский сборник: материалы VI Международной научной конференции «Церковная археология: Херсонес — город святого Климента». Севастополь, 2013.

На освящение храма святого Георгия в Киеве // Серегина Н. С. Песнопения русским святым. СПб., 1994.

Назаренко А. В. Западноевропейские источники // Древняя Русь в свете зарубежных источников / под ред. Е. А. Мельниковой. М., 1999.

Науковий архів Інституту археології НАНУ. Фонд ВУАК. № 410/2.

Науковий архів Національного заповідника «Софія Київська». НА924: Полевая опись предметов, найденных при раскопках Софийского собора в 1940 г.

[*Невоструев Е. И.*] Херсонские святители. Святого священномученика Ефрема, епископа Херсонского (сказание) о совершившемся над отроком чуде священномученика и апостола Климента (по греческой рукописи XII в.) // ЗООИД. Одесса, 1875. Т. 9.

Німчук В. В. Київські глаголичні листки — найдавніша пам'ятка слов'янської писемності. Київ, 1983.

Новгородская первая летопись старшего извода (Синодальный список) // Новгородская первая летопись старшего и младшего изводов / под ред. А. Н. Насонова. М.; Л., 1950.

Обычное житие св. Владимира // Милютенко Н. И. Святой равноапостольный князь Владимир и крещение Руси. Древнейшие письменные источники. СПб., 2008.

Окружная грамота Литовского великого князя Александра-Витовта об отделении Киевской митрополии от Москвы, и о поставлении в сан Киевского митрополита Григория Цамблака // Акты, относящиеся к истории Западной России, собранные и изданные Археографической комиссией. СПб., 1846. Т. 1 (1340—1506).

Окружное послание. П. В. Кузенков. Поход 860 г. на Константинополь и первое крещение Руси в средневековых письменных источниках // Древнейшие государства Восточной Европы. 2000: Проблемы источниковедения. М., 2003.

Описание святынь Константинополя в латинской рукописи XII века // Чудотворная икона в Византии и Древней Руси / ред.-сост. А. М. Лидов. М., 1996.

Описание Черного моря и Татарию составил доминиканец Эмиддио Дортелли д'Асколи, префект Кафы, Татарию и проч. 1634 / пер. Н. Пименова; прим. А. Бертье-Делагарда // ЗООИД. Одесса, 1902. Т. 24: Материалы.

Опись Московского Успенского собора, от начала XVII века по 1701 год включительно. V: Опись, составленная в 1701 г. // РИБ. СПб., 1876. Т. III.

Ориген. О началах // Мистическое богословие Восточной Церкви. М., 2001.

Остромирово евангелие 1056—1057 гг. Л.; М., 1989. [Факсимильное издание].

Отчет Императорской Археологической комиссии за 1908 год. СПб., 1912. ПСРЛ. Т. 1: Лаврентьевская летопись. М., 1997.

ПСРЛ. Т. 2: Ипатьевская летопись. М., 1997.

ПСРЛ. Т. 3: Новгородская первая летопись старшего и младшего изводов. М., 2000.

ПСРЛ. Т. 9.10: Патриаршая или Никоновская летопись. М., 1965.

ПСРЛ. Т. 15: Рогожский летописец. Тверской сборник. М., 1965.

ПСРЛ. Т. 16: Летописный сборник, именуемый летописью Авраамки. СПб., 1889.

ПСРЛ. Т. 20: Львовская летопись. СПб., 1910.

ПСРЛ. Т. 21: Книга Степенная царского родословия. СПб., 1908. Ч. 1.

ПСРЛ. Т. 22: Русский хронограф. Ч. 1: Хронограф редакции 1512 года. СПб., 1911.

ПСРЛ. Т. 24: Типографская летопись. Пг., 1921.

ПСРЛ. Т. 26: Вологодско-Пермская летопись. М.; Л., 1959.

ПСРЛ. Т. 27: Никаноровская летопись. М.; Л. 1962.

ПСРЛ. Т. 38: Радзивилловская летопись. Л., 1989.

ПСРЛ. Т. 40: Густынская летопись. СПб., 2003.

Паломник из Пьяченцы. Реликвии Святого Гроба / пер. И. Помяловского // Реликвии в Византии и Древней Руси: Письменные источники / ред.-сост. А. М. Лидов. М., 2006.

Памятное слово Феодора Дафнопата на перенесение из Антиохии досточтимой и честной руки святого славного пророка и крестителя Иоанна. В. В. Латышев. Две речи Феодора Дафнопата // ППС. СПб., 1910. Вып. 59.

Память и похвала Иакова Мниха и житие князя Владимира по древнейшему списку / изд. подг. А. А. Зимин // Краткие сообщения Института славяноведения АН СССР. 1963. Вып. 37.

Память и похвала преблаженным отцам нашим и наставникам славянского языка, Кириллу Философу и святому Мефодию учителю (по рукописи XIII в.) // Кирилло-Мефодиевский сборник в память о совершившемся тысячелетии славянской письменности и христианства в России, изданный М. Погодиным. М., 1865.

Патерик, или Отечник Печерский <...>. К.: Тип. Киево-Печерской лавры, 1661.

Патерик Києво-Печерський за редакцією, написаною 1462 року по Різді Христовому печерським ченцем Касіяном / упорядк., адаптування укр. мовою І. Жиленко. Київ, 1998.

Пименово хождение в Царьград // Книга хождений: Записки русских путешественников XI—XVI вв. М., 1984.

Повесть временных лет [по Ипатьевскому списку] / изд. подг. О. В. Творогов // БЛДР. СПб., 1997. Т. 1: XI—XII века.

Повесть о взятии Царьграда крестоносцами в 1204 году // ПЛДР. XIII век. М., 1981.

Повесть о пречестном и божественном храме Пресвятой Богородицы, именуемом Одигон // Чудотворная икона в Византии и Древней Руси // ред.-сост. А. М. Лидов. М., 1996.

Попов А. Н. Изборник славянских и русских сочинений и статей, внесенных в хронографы русской редакции. М., 1869.

Порфирий, епископ Чигиринский. Книга о живописном искусстве Даниила священника 1674 года (Вторая Иерусалимская рукопись). Киев, 1868.

Послание великого князя Василия Васильевича константинопольскому патриарху Митрофану <...>. Памятники древнерусского канонического права // РИБ. СПб., 1880. Т. 6, ч. 1 (памятники XI—XV в.), № 62: 1441 г.

Послания Ивана Грозного. М.; Л., 1951.

«Послание к Коринфянам» святого Климента Римского // ЖМП. 1974. № 10.

Похвала святому Клименту святого Климента Словенского. П. Лавров. Жития херсонских святых в греко-славянской письменности // ПХХ. М., 1911. Вып. II.

Правила православной церкви. С толкованиями Никодима, епископа Далматинско-Истрийского. СПб., 1912. Т. II.

Правила Святых Вселенских Соборов с толкованиями. М., 1912. Вып. 3: Правила Соборов 5–7.

Приложение № 12. 1354 г. определение патриаршего собора о перенесении кафедры русской митрополии из Киева во Владимир // РИБ. Т. 6, ч. 1. СПб., 1880.

Приход чудотворного Николина образа Зарайского из Корсуня в пределы Рязанские: сообщ. Ундольским В. по рукописи XVI в. // Временник императорского Московского общества истории и древностей Российских. СПб., 1852. Т. 15. Отд. III.

Приемы киевской княгини Ольги в Константинополе императором Константином VII Багрянородным // Литаврин Г. Византия, Болгария, Древняя Русь (IX — начало XII в.). СПб., 2000.

Проглас к Евангелию // Родник златоструйный. Памятники болгарской литературы IX–XVIII веков. М., 1990.

Продолжатель Феофана. Жизнеописания византийских царей / пер. и коммент. Я. Н. Любарского. СПб., 1992.

Прокопий Кесарийский. Война с готами. О постройках. М., 1996.

Пролог, составленный наименьшим из клириков Никифоров на перенесение св. Николая исповедника. Антонин (Капустин), архимандрит. Перенесение мощей святителя и чудотворца Николая из Ликии в Италию // ТКДА. 1870. Т. 2.

Проложное житие св. Владимира // Милютенко Н. И. Святой равноапостольный князь Владимир и крещение Руси. Древнейшие письменные источники. СПб., 2008.

Проложное сказание о принесении перста св. Иоанна Крестителя из Царяграда в Киев при великом князе Владимире Мономахе. Н. К. Никольский. Материалы для истории древнерусской письменности // СОРЯС. СПб., 1907. Т. 82, № 4.

Проложное сказание об освящении церкви св. Бориса и Глеба и перенесении их гробов из Вышгорода на Смядин в 1191 г. Н. К. Никольский. Материалы для истории древнерусской письменности // СОРЯС. СПб., 1907. Т. 82, № 4.

Пространное житие Кирилла / пер. И. Калиганова // Родник златоструйный. Памятники болгарской литературы IX–XVIII веков. М., 1990.

Пространное житие Климента Охридского // Флоря Б. Н., Турилов А. А., Иванов С. А. Судьбы кирилло-мефодиевской традиции после Кирилла и Мефодия. СПб., 2004.

Протестация от имени униатского митрополита В. Рутского касательно насильственного отобрания Петром Могилою и его сподвижниками Киево-Со-

фийского собора: Материалы для истории западно-русской церкви // Голубев С. Т. Киевский митрополит Петр Могила и его сподвижники. Киев, 1883. Т. 1. Приложение.

Протокол. III отделение: Памятники искусств и художеств, нумизматики и сфрагистики // Труды XII археологического съезда в Харькове. 1902. М., 1905. Т. III.

Путешествие новгородского архиепископа Антония в Царьград в конце 12-го столетия с предисловием и примечаниями Павла Савваитова. СПб., 1872.

Радзивилловская или Кенигсбергская летопись. Фотомеханическое воспроизведение рукописи. СПб., 1902.

Реликвии в Византии и Древней Руси: Письменные источники / ред.-сост. А. М. Лидов. М., 2006.

Розен В. Р. Император Василий Болгаробойца: Извлечения из летописи Яхьи Антиохийского. СПб., 1883.

Роспись даров Киевского митрополита Петра Могила <...> // АЮЗР. СПб., 1861. Т. 3: 1638–1657.

Русский феодальный архив XIV — первой трети XVI века. М., 1986.

«Сага об Олаве Трюггвасоне» монаха Одда // Джаксон Т. Н. Исландские королевские саги о Восточной Европе. Тексты. Перевод. Комментарии. М., 2012.

Сборник статей и материалов по истории Юго-Западной России, издаваемый Киевской комиссией для разбора древних актов. Киев, 1916. Вып. 2.

Св. отца нашего Германа, патриарха Константинопольского, последовательное изложение церковных служб и обрядов, и таинственное умозрение о их значении // Писания св. отцов и учителей церкви, относящиеся к истолкованию православного богослужения. СПб., 1855. Т. 1.

Свердлов М. Б. Латиноязычные источники по истории Древней Руси: Германия. М.; Л., 1989. Вып. 1: IX — первая половина XII в.

Святитель Андрей, архиепископ Критский. Слово на Успение Пресвятой Владычице нашей Богородице [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://www.xxc.ru/orthodox/pastor/uspenie/sl4.htm>

Святого Андрея Критского Похвальное слово Святителю и Чудотворцу Николаю // ХЧ. СПб., 1834. Ч. 4.

Сергий [Спаский], архиепископ. Полный месяцеслов Востока. Владимир, 1901. Т. 2–3.

Серебрянский Н. Древнерусские княжеские жития (Обзор редакций и тексты). Тексты // ЧОИДР. М., 1915. Кн. 3.

Синописис или краткое собрание от ранних летописцев о начале славяно-русского народа и первоначальных князей богоспасаемого града Киева. К.: Тип. Киево-Печерской лавры, 1678.

Сказание и страдание и похвала мученикам святым Борису и Глебу // Святые князья-мученики Борис и Глеб / исслед. и подг. текстов Н. И. Милютенко. СПб., 2006.

Сказание о Борисе и Глебе: Факсимильное воспроизведение житийных повестей из Сильвестровского сборника (2-я половина XIV века). М., 1985.

Сказание о чудесах святых мучеников Христовых Романа и Давыда // Святые князья-мученики Борис и Глеб / исслед. и подг. текстов Н. И. Милютенко. СПб., 2006.

Сказание Черноризца Храбра «О письменах» // Флоря Б. Н. Сказания о начале славянской письменности. СПб., 2000.

Славник Борису и Глебу [Стихирарь месячный по списку XII в.] // Серегина Н. С. Песнопения русским святым. СПб., 1994.

Славник Феодосию Печерскому [Стихира по списку XII в.] // Серегина Н. С. Песнопения русским святым. СПб., 1994.

Слово на перенесение мощей Климента Римского / пер. И. Калиганова // Родник златоструйный. Памятники болгарской литературы IX–XVIII веков. М., 1990.

Слово на пренесение мощем преславнаго Климента, историчьскую имущу беседу [Сказание об обретении мощей]. П. А. Лавров. Материалы по истории возникновения древнейшей славянской письменности // Труды славянской комиссии. Л., 1930. Т. 1.

Слово о законе и благодати митрополита Киевского Илариона / подг. А. М. Молдован // БЛДР. СПб., 1997. Т. 1: XI–XII века.

Слово об Успении Богородицы // БЛДР. СПб., 2000. Т. 3: XI–XII века.

Слово похвальное на память святым и преславным учителям словенского языка блаженному Кириллу и архиепископу Паннонскому Мефодию // Успенский сборник XII–XIII вв. М., 1971.

Служба на перенесение мощей Бориса и Глеба // Абрамович Д. И. Жития святых мучеников Бориса и Глеба и службы им. Пг., 1916.

Служба празднику обретения в Херсонесе мощей Климента папы Римского, творение Кирилла (Константина) Солунского / подготовка славянского текста М. Ф. Мурьянова // Мурьянов М. Ф. Гимнография Киевской Руси. М., 2003. Приложение 2.3.

Служба празднику обретения в Херсонесе мощей Климента папы Римского, творение Кирилла (Константина) Солунского / перевод Т. А. Исаченко // Мурьянов М. Ф. Гимнография Киевской Руси. М., 2003. Приложение 2.3.1.

Служба св. Владимиру (редакция миней XIV в.) // Милютенко Н. И. Святой равноапостольный князь Владимир и крещение Руси. Древнейшие письменные источники. СПб., 2008.

Служба (стихира и канон) 9-го мая на перенесение мощей св. Николая Архиепископа Мир Ликийского Чудотворца из Мир в Бар град (1087). Русское сочинение конца XI в. // Леонид (Кавелин), архимандрит. Посмертные чудеса святителя Николая архиепископа Мир-Ликийских Чудотворца. Памятник древней русской письменности XI века. Труд Ефрема, епископа Переяславского (по пергаменной рукописи исхода XIV века). СПб., 1888.

Службы положения Ризы Пресвятой Богородицы во Влахернах и Пояса Пресвятой Богородицы в Халкопатрии / сост., пер. и коммент. А. Ю. Никифоровой // Реликвии в Византии и Древней Руси: Письменные источники / ред.-сост. А. М. Лидов. М., 2006.

Стихи духовные / сост. Ф. М. Селиванов. М., 1991.

Стихира княгине Ольге // Серегина Н. С. Песнопения русским святым. СПб., 1994.

Страдание и чудеса святого славного великомученика Димитрия // Св. Димитрий Ростовский. Жития святых. М., 1902. Кн. 2. Октябрь.

Страдания святого мученика Акакия // Жития святых Дмитрия Ростовского [Электронный ресурс] // Четьи Минеи. Режим доступа: <http://idrp.ru/zhitiya-svyatih-lib471/>

Страдания святого великомученика Феодора Стратилата // Жития святых Дмитрия Ростовского [Электронный ресурс] // Четьи Минеи. Режим доступа: <http://idrp.ru/zhitiya-svyatih-lib204/>

Страдания святого великомученика Феодора Тирона // Жития святых Дмитрия Ростовского [Электронный ресурс] // Четьи Минеи. Режим доступа: <http://idrp.ru/zhitiya-svyatih-lib230/>

Страдания святого мученика Арети і тих, що були з ним // Дмитро Туптало. Житія святих (Четї Минеї) / перекл. Д. Сироїд. Львів, 2006. Т. 2.

Страдания святого мученика Полієвкта // Дмитро Туптало. Житія святих (Четї Минеї) / перекл. Д. Сироїд. Львів, 2008. Т. 5. Січень.

Страдания святого, славного великомученика Христового Димитрія // Дмитро Туптало. Житія святих. Львів, 2006. Т. 2. Жовтень.

Таррагонский аноним. «О граде Константинополе». Латинское описание реликвий XI века / пер. Л. К. Масиеля-Санчеса // Реликвии в Византии и Древней Руси: Письменные источники / ред.-сост. А. М. Лидов. М., 2006.

Творение преподобного Иоанна Дамаскина. Христологические и полемические трактаты. Слова на Богородичные праздники. М., 1997.

Требник Петра Могили. Перевидання з оригіналу 1646 року / упор. А. Жуковський. Канберра; Мюнхен; Париж, 1988. Ч. 2.

Требник: у двох частинах. Київ: УПЦ Київського патріархату, 2000. Ч. 2.

Тропарь. Глас IV // Бугаевский А. В., Зорин В., игумен. Житие, страдания и чудеса святого великомученика и Победоносца Георгия и святой мученицы Александры. М., 1998.

Тропарь. Глас IV // Жития святых апостолов Петра и Павла. Тверь, 1991.

Устав князя Владимира о десятинах, судах и людях церковных // Щапов Я. Н. Древнерусские княжеские уставы XI–XV вв. М., 1976.

Феодосий, диакон. О местоположении Святой Земли / изд. и пер. И. Помяловского // ППС. СПб., 1891. Т. 10, вып. 28.

Фотий, патриарх. Гомилия <IV> вторая «На нашествие росов» (Г2). П. В. Кузенков. Поход 860 г. на Константинополь и первое крещение Руси в

средневековых письменных источниках // Древнейшие государства Восточной Европы. 2000: Проблемы источниковедения. М., 2003.

Фотий, патриарх Константинопольский. Гомилия 10: На освящение церкви Богоматери Фаросской Большого императорского дворца, 864 г. В. В. Вассилик. Десятая гомилия патриарха Фотия // *Studia Slavica et Balcanica Petropolitana*. 2009. № 1–2.

Хождение Богородицы по мукам // БЛДР. СПб., 2000. Т. 3: XI–XII века.

Хождение игумена Даниила // БЛДР. СПб., 1997. Т. 4: XII век.

Хождение Стефана Новгородца // БЛДР. СПб., 2000. Т. 6: XIV — серед. XV века.

Хождение Зосимы в Царьград, Афон и Палестину // Книга хождений. Записки русских путешественников XI–XV вв. М., 1984.

Хождение на Флорентийский собор Неизвестного Суздальца // Книга хождений. Записки русских путешественников XI–XV вв. М., 1984.

Холостенко Н. В. Записка о наблюдениях над архитектурно-конструктивными особенностями памятника архитектуры Кирилловской церкви в Киеве, в связи с противоаварийными мероприятиями (1949–1954). Киевпроект. 1955 // Науковий архів Національного заповідника «Софія Київська».

Хроника Ортляба Цвифальтенского // Латиноязычные источники по истории древней Руси. Германия. Середина XII — середина XIII в. / коммент. М. Б. Свердлова. М.; Л., 1990.

Хроника Титмара Мерзебургского // Латиноязычные источники по истории Древней Руси. Германия. IX — первая половина XII в. / сост., перев., коммент. М. Б. Свердлова. М.; Л., 1989.

Хронографы Чудова монастыря // ЧОИДР. 1889. Кн. 3.

ЦДИАУК. Фонд 128. Оп. 23.Общ.

ЦДИАУК. Фонд 128. Оп. 2. Общ.

Церковная история Евсевия Памфила // Сочинения Евсевия Памфила. СПб., 1858. Т. 1.

Челобитная Киевского митрополита Петра Могилы царю Михаилу Федоровичу о милостыне на устроение разоренных униатами церквей // АЮЗР. СПб., 1861. Т. 3: 1638–1657.

Челобитная о раке на мощи святого князя Владимира // АЮЗР. СПб., 1861. Т. 3: 1638–1657.

Челобитная Киевского митрополита Петра Могилы царю Алексею Михайловичу о милостыне на монастыри <...> // АЮЗР. СПб., 1861. Т. 3: 1638–1657.

Чин освящения храма от архиерея творимого. М., 1832.

Чин поставления на великое княжество князя Дмитрия Иоанновича, внука великого князя Иоанна III Васильевича. Е. В. Барсов. Древнерусские памятники священного венчания царей на царство // ЧОИДР. М., 1883. Кн. 1.

Чин священного венчания на царство первого русского царя Иоанна Васильевича IV. Е. В. Барсов. Древнерусские памятники священного венчания царей на царство // ЧОИДР. М., 1883. Кн. 1.

Чтение о житии и погублении блаженных страстотерпцев Бориса и Глеба // Святые князья-мученики Борис и Глеб / исслед. и подгот. текстов Н. И. Милютенко. СПб., 2006.

Чтение о святых мучениках Борисе и Глебе // Абрамович Д. И. Жития святых мучеников Бориса и Глеба и службы им // Памятники древне-русской литературы. Пг., 1916. Вып. 2.

Чудо иже во святых отца нашего Мир Ликийских чудотворца и архиепископа, сотворившееся в великом Новограде, и что ради церковь святого Николая соборная, иже на торговой стороне на Ярославле дворище, именуется, и что ради в той церкви местный образ Николая чудотворца, круглая доска. Н. К. Никольский. Материалы для истории древнерусской духовной письменности // СОРЯС. СПб., 1907. Т. 82.

Чудо о некоем детище // Леонид (Кавелин), архимандрит. Житие и чудеса св. Николая Мирликийского и похвала ему. Исследование двух памятников древней русской письменности XI века. СПб., 1881.

Чудо св. Николы с половчином // Леонид (Кавелин), архимандрит. Посмертные чудеса святителя Николая архиепископа Мир-Ликийских Чудотворца. Памятник древней русской письменности XI века. Труд Ефрема, епископа Переяславского (по пергаменной рукописи исхода XIV века). СПб., 1888.

Чудо святого Николы о детище, бывшее в Киеве. А. В. Багрий. Киевский список чуда св. Николая об утопшем детище // ИОРЯС. Пг., 1914. Т. 19, кн. 2.

Ягич И. В. Служебные минеи за сентябрь, октябрь и ноябрь в церковнославянском переводе по русским рукописям 1095–1097 г. // Памятники древнерусского языка. СПб., 1886. Т. 1.

Ягич И. В. Вновь найденное свидетельство о деятельности Константина Философа. СПб., 1893.

Acta Sanctorum. Antverpiae, 1668. Martii, II.

Die Pseudo-Klementinen IV. Klemens-Biographie / Hrsg. von F. X. Risch // Die Griechischen Christlichen Schriftsteller. Berlin; New York, 2008. NF 16.

Michael Psellus. Orationes hagiographicae / Ed. E. A. Fisher. Stuttgart; Leipzig, 1994.

Μαρτύριον τοῦ ἁγίου Κλήμεντος. П. Лавров. Жития херсонских святых в греко-славянской письменности // ПХХ. М., 1911. Вып. II.

Kulczyński I. Specimen Ecclesiae Ruthenicae. Romae, 1734.

Rouillard G. Collomp P. Actes de Lavra. Paris, 1937. (Пант.)

Patericon abo Żywoty SS. Oycyw Pieczarskish et cet. w Kijowie, roku 1635.

Parergon cudów świętych obraza Przczystej Bogarodzice w monasteru Kupiatickim. Kijów, 1638.

Vita S. Mariani Scoti / Ed. J. Gamansius // Acta sanctorum quotquot toto urbe coluntur. Paris, 1864. T. II. Februarii.

Литература

- Августин, иеромонах.* [Статья] // Киевское слово. 1888. № 386.
- Аверинцев С. С.* Ангелы // Мифы народов мира: энциклопедия. М., 1991. Т. 1.
- Аверинцев С. С.* Архангелы // Мифы народов мира: энциклопедия. М., 1991. Т. 1.
- Аверинцев С. С.* Страшный суд // Мифы народов мира: энциклопедия. М., 1992. Т. 2.
- Аверинцев С.* Поэтика ранневизантийской литературы. М., 1997.
- Аверинцев С. С.* К уяснению смысла надписи над конхой центральной апсиды Софии Киевской // Аверинцев С. С. София-Логос: словарь. Киев, 2001.
- Аверинцев С. С.* София-Логос: словарь. Киев, 2001.
- Айналов Д.* Мозаики IV и V веков. СПб., 1895.
- Айналов Д. В.* Византийские памятники Афона. СПб., 1899.
- Айналов Д.* Дар св. княгини Ольги в ризницу церкви св. Софии в Царьграде // Труды XII археологического съезда в Харькове. 1902. М., 1905. Т. III.
- Айналов Д. В.* Мраморы и инкрустации Киево-Софийского собора и Десятинной церкви // Труды XII археологического съезда в Харькове. 1902. М., 1905. Т. III.
- Айналов Д. В.* Два примечания к летописному Исповеданию веры // Сборник статей, посвященных <...> В. И. Ламанскому. СПб., 1908. Ч. 2.
- Айналов Д. В.* Мемории св. Климента и св. Мартина в Херсонесе. М., 1915.
- Айналов Д. В.* К вопросу о строительной деятельности св. Владимира // Сборник в память святого равноапостольного князя Владимира. Пг., 1917.
- Айналов Д.* Судьба киевского художественного наследия // ЗОРСА. Пг., 1918. Т. XII.
- Айналов Д. В.* История древнерусского искусства. Киев — Царьград — Херсонес // ИТУАК. Симферополь, 1920. № 57.
- Айналов Д., Редин Е.* Древние памятники искусства Киева. Софийский собор, Златоверхо-Михайловский и Кирилловский монастыри. Харьков, 1899.
- Акентьев К. К.* О структуре богослужебного последования, описанного в Слове на перенесение мощей св. Климента Римского. Часть 1: Обретение мощей // Византинороссика. СПб., 2005. Т. 4.
- Акентьев К. К.* ΕΜΨΥΧΟΣ ΝΑΟΣ. Истоки святоникольской традиции и ее распространение в Киевской Руси [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://byzantinorossica.org.ru/sntradition.html>
- Александров А.* Об установлении праздника Покрова Пресвятой Богородицы в Русской Церкви // ЖМП. 1983. № 11.
- Александров А. В.* Мартирий и духовный стих о св. Георгии // Александров А. В. Образный мир агиографической словесности: Статьи и материалы (1990—1997). Одесса, 1997.
- Александров О.* Культ роду в старокиївських княжих житіях XI—XII ст. // Образ. Київ, 2001. Вип. 1.

Александров О. Література Київської Русі: Між міфопоетикою і християнським символізмом. Одеса, 2010.

Александров А. В. «Чудо св. Климента об отрочати» в контексте киевской агиографической традиции // Херсонес — город святого Климента: тезисы докладов и сообщений VI Международной конференции по церковной археологии. Севастополь, 2011.

Александров О. Твори про Бориса і Гліба // Історія української літератури: у дванадцяти томах. Київ, 2013. Т. 1: Давня література (X — перша половина XVI ст.) / наук. ред. Ю. Пелешенко, М. Сулима.

Александрович В. Святий Алімпій — перший віднотований джерелами український маляр // Велика Успенська церква Києво-Печерської лаври. Слід у віках. Київ, 2002.

Александрович В. С. Скарбниця київського Софійського собору на початку XV століття // СЧ. 2009. Вип. 4.

Александрович В. Покров Богородиці. Українська середньовічна іконографія. Львів, 2010.

Александрович В. Фреска нартексу київської Кирилівської церкви «Богородиця Заступниця у молінні перед Христом» та її константинопольський прототип // СЧ. 2010. Вип. 5.

Александрович В. Холмська ікона Богородиці // Історичні та культурологічні студії. Львів, 2001. Т. 1.

Александрович В. Кирилівська фреска «Богородиця у молінні перед Христом» // Пам'ятки України. Київ, 2013. № 2.

Алексеев А. А. К истории русской переводческой школы XII в. // ТОДРЛ. 1988. Т. 41.

Алексеев А. И. Крещение костей (К интерпретации статьи Повести временных лет под 1044 г.) // Древняя Русь. Вопросы медиевистики. 2003. № 1.

Алексий (Корсак), иеромонах. Русь и Афон: Преподобный Антоний Киево-печерский — основатель афонского подвижничества на Руси // Афон и славянский мир. Сб. 3. Святая Гора Афон, 2016.

Алешковский М. Х. Русские глебоборисовские энколпионы 1072–1150 годов // ДРИ. Художественная культура домонгольской Руси. 1972.

Алипий (Светличный), игумен, Юревич Д. Г. Чудотворные и местночтимые иконы Святой Руси, на земле Украинской просиявшие: в 3 ч. Ч. 2. Киев, 2005.

Алмазов А. История чинопоследования крещения и миропомазания. Казань, 1884.

Апатов М. В. Образ Георгия-воина в искусстве Византии и древней Руси // ТОДРЛ. 1956. Т. 12.

Алфьоров О. Молівдовули невідомих з джерел руських єпископів Іоанна Галицького та Миколая Білгородського (за матеріалами сфрагістичної колекції О. Шереметьєва) // Софія Київська: Візантія. Русь. Україна. Вип. III: Збірка наук. праць, присвячена 150-літтю з дня народження Єгора Кузьмича Редіна (1863–1908). Київ, 2013.

- Алявдин А. П.* Богослужение // ХЭС. М., 1993. Т. 1.
- Ананьева Т. А.* Икона «Богоматерь на престоле» XIII в. // ПКНО. 1975. М., 1976.
- Ангелов Б. Ст.* К вопросу о начале русско-болгарских литературных связей // ТОДРЛ. 1958. Т. 14.
- Ангелов Б. Ст.* Похвално слово за Никола Чудотворец (второ) // Климент Охридски. Събрани съчинения. София, 1977. Т. 2.
- Андрущук Ф. О.* Скандинавские древности в социальной топографии древнего Киева // Ruthenica. 2004. Т. 3.
- Андрущук В.* «Святошина печать» // Ruthenica. Київ, 2010.
- Анисимов А. И.* Домонгольский период древнерусской живописи // Вопросы реставрации. М., 1928. Ч. 2.
- Аничков Е. В.* Микола Угодник и св. Николай // Записки Нео-филологического общества при Имп. С.-Петербургском университете. СПб., 1892. Вып. 2, № 2.
- Анохин В. А.* Монетное дело Херсонеса. Киев, 1977.
- Антонин (Капустин), архимандрит.* Святой Николай, епископ Пинарский и архимандрит Сионский // ТКДА. 1869. Т. 2, № 6.
- Антонин (Капустин), архимандрит.* Перенесение мощей святителя и чудотворца Николая из Ликии в Италию // ТКДА. 1870. Т. 2.
- Антонин (Капустин), архимандрит.* Еще раз о святителе Николае Мирликийском // ТКДА. 1873. Т. 2, № 12.
- Антонова В. И.* Московская икона начала XIV в. из Киева и «Повесть о Николѣ Зарайском» // ТОДРЛ. 1957. Т. 13.
- Антонова В. И.* Древнерусское искусство в собрании Павла Корина. М., 1966.
- Антонова В. И., Мнева И. В.* Каталог древнерусской живописи // Государственная Третьяковская галерея. М., 1963. Т. 1: XI — начало XVI века.
- Апостолос-Каппадона Д.* Словарь христианского искусства. Челябинск, 2000. Арефа // ПЭ. 2009. Т. 3.
- Ариньон Ж.-П.* Международные отношения Киевской Руси в середине X в. и крещение княгини Ольги // ВВ. 1980. Т. 50.
- Ариньон Ж.-П.* Дипломатичні зв'язки між Візантією та Руссю з 860 по 1043 рр. // Хроніка 2000. Київ, 1995. Вип. 2—3.
- Арсений, архиепископ Казанский.* Путешествие на богомолье в Киев. Казань, 1898.
- Артемий Антиохийский* // ПЭ. 2001. Т. 3.
- Архипова Е.* Резной камень в архитектуре древнего Киева. Киев, 2005.
- Архипова Є.* Архітектурно-пластичний декор та саркофаги Десятинної церкви // Церква Богородиці Десятинна в Києві. До 1000-ліття освячення. Київ, 1996.
- Архипова Є.* Скульптура та архітектурний декор // Історія українського мистецтва: у 5 т. Київ, 2010. Т. 2.

Архипова Е. И. Саркофаг Ярослава Мудрого или рака св. Климента: легенды XX века // Климентовский сборник: материалы VI Международной научной конференции «Церковная археология: Херсонес — город святого Климента». Севастополь, 2013.

Архипова Є. Саркофаг князя Володимира Святославича: історія пошуків і атрибуція // *Opus mixtum*. Київ, 2015. № 3.

Архипова Є. Іконки з Десятинної церкви і «міста Володимира» // *Opus mixtum*. Київ, 2016. № 4.

Асеев Ю. С. Архитектура древнего Киева. Киев, 1982.

Асеев Ю. С. Джерела. Мистецтво Київської Русі. Київ, 1980.

Афанасьев А. Поэтические воззрения славян на природу. М., 1865. Т. 1.

Бабинов Ю. А. Почитание святого Климента в Чехии и Моравии // Климентовский сборник: материалы VI Международной научной конференции «Церковная археология: Херсонес — город святого Климента». Севастополь, 2013.

Багрий А. В. Киевский список чуда св. Николая об утопшем детище // ИОРЯС. Пг., 1914. Т. 19, кн. 2.

Бадаланова-Покровская Ф. К., Плюханова М. Б. Средневековая символика власти: крест Константинов в болгарской традиции // Ученые записки Тартуского государственного университета. Тарту, 1987. Вып. 781.

Бак Я. Магическая и династическая легитимизация // Другие средние века. К 75-летию А. Я. Гуревича. М.; СПб., 2000. С. 44.

Бакалова Е. Литургия и искусство в XII в. (по материалам памятников живописи на территории Болгарии) // ДРИ. Русь и страны византийского мира. XII век. СПб., 2002.

Бакалова Е. Реликвии у истоков культа святых // ВХР / ред.-сост. А. М. Лидов. М., 2003.

Бакалова Е. Света София // КМЕ. София, 2003. Т. 3.

Бакалова Е. Седмочислениците в изобразителното искусство // КМЕ. София, 2003. Т. 3.

Банк А. В. Византийское искусство в собраниях Советского Союза. Л.; М., 1966.

Барац Г. М. Библейско-Агадические параллели к летописным сказаниям о Владимире Святом. Киев, 1908.

Барсов Е. В. Древнерусские памятники священного венчания царей на царство. М., 1883.

Барсов Н. И. Обручение // Энциклопедический словарь / изд. Ф. А. Брокгауз, И. Л. Ефрон. СПб., 1897. Т. 21а (42).

Барсов Н. И. Мощи // ХЭС. М., 1995. Т. 2.

Бартош А. Образ Оранты в традиции Киево-Печерской лавры. Сравнительный анализ // Несторівські студії: Образ Богородиці в духовній культурі Давньої Русі. Київ, 2012.

Баталов Л. А. Гроб Господень в сакральном пространстве русского храма // ВХР / ред.-сост. А. М. Лидов. М., 2003.

Баччи М. Иконография святителя Николая. Итоги и перспективы исследований // *Добрый кормчий. Почитание святителя Николая в христианском мире* / сост. А. В. Бугаевский. М., 2011.

Бегунов Ю. К. Русское Слово о чуде Климента Римского и кирилломефодиевская традиция // *Slavia. Praga*, 1974. Roc. XLIII, sesit 1.

Бегунов Ю. К. Греко-славянская традиция почитания Димитрия Солунского и русский духовный стих о нем // *Byzantinoslavica. Prague*, 1975. XXXVI, fasc. 2.

Бегунов Ю. К. Св. Климент Римский в славянской традиции: Некоторые итоги и перспективы исследования // *Византинороссика*. СПб., 2005. Т. 4.

Белоброва О. А. Миниатюры «Сказания о Борисе и Глебе» // *Сказание о Борисе и Глебе: Факсимильное воспроизведение житийных повестей из Сильвестровского сборника (2-я половина XIV века)*. М., 1985.

Белов С. П. Литературные источники житийных клейм иконы «Никола Зарайский в житии» из Тотемского краеведческого музея // *Литература и искусство в системе культуры* / ред. Б. Пиотровский. М., 1988.

Бельтинг Х. Образ и культ. История образа до эпохи искусства. М., 2002.

Беляев Д. Ф. *Byzantina*. Очерки, материалы и заметки по византийским древностям: в 3 кн. СПб., 1893. Кн. 2: Ежедневные и воскресные приемы византийских царей и праздничные выходы их в храм св. Софии в IX–X в.

Беляев Д. Ф. *Byzantina*. Очерки, материалы и заметки по византийским древностям: в 3 кн. СПб., 1906. Кн. 3: Богомольные выходы византийских царей в городские и пригородные храмы Константинополя.

Беляев Л. А. Христианские древности. Введение в сравнительное изучение. М., 2002.

Беляев Л. А. Пространство как реликвия: о назначении и символике каменных икон Гроба Господня // *ВХР* / ред.-сост. А. М. Лидов. М., 2003.

Беляев С. А. Вступительная статья: История христианства на Руси до равноапостольного князя Владимира и современная историческая наука // *Макарий (Булгаков), митрополит Московский и Коломенский. История русской церкви*. М., 1994. Кн. 1.

Беляев С. А. Церковная археология. В какой храм в Херсонесе равноапостольные братья Кирилл и Мефодий положили святые мощи Климента I, папы Римского // *Светильник*. М., 2001. Вып. 1.

Белякова Т. А. Поминование как основной мотив женской ктиторийской деятельности на Афоне // *Афонское наследие. Научный альманах*. Киев; Чернигов, 2015. Вып. 1–2.

Беляшевский Н. Десятинная церковь // *КС*. 1888. Т. 22. Июль. Дополнения, известия и заметки.

Беляшевский Н. Раскопки на Княжей Горе в 1891 г. // *КС*. 1892. Т. 36.

Бенешевич В. Н. Армянский пролог о свв. Борисе и Глебе // *ИОРЯС*. 1909. Т. 14, кн. 1.

Бережков М. Н. К истории Черниговского Спасского собора // *Труды XIV археологического съезда в Чернигове*. 1908. М., 1911. Т. 2.

- Берлинський М. Ф.* Історія міста Києва. Київ, 1991. [Репринт].
- Бернштейн С. Б.* Константин-Философ и Мефодий. Начальные главы из истории славянской письменности. М., 1984.
- Бертье-Делагард А. Л.* Древности южной России. Раскопки Херсонеса. СПб., 1893.
- Бертье-Делагард А. Л.* Остатки древних сооружений в окрестностях Севастополя и пещерные города Крыма // ЗООИД. Одесса, 1893. № 14.
- Библейская энциклопедия / Никифор, архимандрит. М., 1891.
- Бильбасов В. А.* Кирилл и Мефодий по документам и источникам. СПб., 1868. Ч. 1.
- Білокінь С. І.* Київська ікона Св. Миколи Мокрого на Американському континенті // СЧ. 2009. Вип. 4.
- Білоусова В.* Культіві речі з колекції «Десятинна церква» НМІУ // Церква Богородиці Десятинна в Києві. До 1000-ліття освячення. Київ, 1996.
- Благоволін Н. С., Щеглов А. Н.* Колебания уровня Черного моря в историческое время по данным археолого-геоморфологических исследований в Юго-Западном Крыму // Известия АН СССР. Серия: География. 1968. № 2.
- Бобров Ю. Г.* Новые открытия псковской живописи XV–XVI вв. // ПКНО. 1985. М., 1987.
- Богданов А. П., Пентковский А. М.* Житие Николы в лицевом летописном своде // Исследования по источниковедению истории СССР дооктябрьского периода. М., 1985.
- Богуславский С.* Иллюстрированный путеводитель по г. Киеву и его окрестностям. Киев, 1906.
- Бодянский О. В.* Знахідки епохи Київської Русі у Надпоріжжі // Середні віки на Україні. Київ, 1971. Вип. 1.
- Бойко П., священник.* «Аскольдове» хрещення Київської Русі-України та її літургична традиція // ТКДА. 2012. № 9.
- Болховітінов Є., митрополит.* Вибрані праці з історії Києва. Київ, 1995.
- Бондар О. М.* Перші християни серед населення дружинних таборів Середнього Подесення доби формування державності (на матеріалах Кулонівського та Табаївського курганних могильників) // Християнізаційні впливи в Київській Русі за часів князя Оскольда: 1150 років: матеріали міжнародної наукової конференції 2010 року, м. Чернігів. Луцьк; Чернігів, 2011.
- Бондар С.* Заступництво Божої Матері за християнський народ і православну Русь // Несторівські студії: Образ Богородиці в духовній культурі Давньої Русі. Київ, 2012.
- Боряк Г. В.* Іноземні джерела про Київ XIII–XVII ст. // УІЖ. 1981. № 2.
- Брайчевський М. Ю.* Утвердження християнства на Русі. Київ, 1988.
- Брайчевський М. Ю.* Твори. Київ, 2004. Т. 1: Суспільно-політичні рухи в Київській Русі. Історична думка в Київській Русі.
- Браун П.* Культ святых. Его становление и роль в латинском христианстве / пер. с англ. В. Петрова. М., 2004.

- Брюсова В. Г.* Фрески Ярославля XVII — начала XVIII века. М., 1983.
- Брюсова В. Г.* К атрибуции произведений живописи домонгольского времени. «Ярославская Оранта» («Богоматерь Знамение») // Русское искусство XI—XIII веков. М., 1986.
- Брюсова В. Г.* Когда и где был поставлен митрополит Иларион? // Герменевтика древнерусской литературы. М., 1989. Сб. 1 (XI—XVI века).
- Бугаевский А. В.* Новый опыт составления жития святителя Николая // Правило веры и образ кротости... Образ свт. Николая, архиепископа Мирликийского, в византийской и славянской агиографии, гимнографии и иконографии / ред. А. Бугаевский. М., 2004.
- Бугаевский А. В.* Греческие тексты деяний и чудес святителя Николая как исторический источник // Добрый кормчий. Почитание святителя Николая в христианском мире / сост. А. В. Бугаевский. М., 2011.
- Бугаевский А. В., Зорин Владимир, игумен.* Житие, страдания и чудеса святого великомученика Георгия и святой мученицы царицы Александры. М., 1998.
- Бугаевский А. В., Зорин В., архимандрит.* Святитель Николай архиепископ Мирликийский, Великий Чудотворец. М., 2001.
- Бугославский С. А.* К литературной истории «Памяти и похвалы» князю Владимиру» // ИОРЯС. 1924. Л., 1925. Т. 29.
- Буланин Д.* Мучение Димитрия Солунского // СКК. Л., 1987.
- Булгаков С. В.* Настольная книга священно-церковно-служителя. М., 1993. Т. 1.
- Булгакова В.* Сфрагістичні пам'ятки. Печать митрополита Іоанна із матеріалів Десятинної церкви і проблема атрибуції ранніх митрополичих моливдовулів // Церква Богородиці Десятинна в Києві. До 1000-ліття освячення. Київ, 1996.
- Бусева-Давыдова И. Л.* Храмы Московского Кремля: святыни и древности. М., 1997.
- Бутырский М. Н.* Византийское богослужение у иконы согласно типику монастыря Пантократора 1136 года // Чудотворная икона в Византии и Древней Руси. М., 1996.
- Бутырский М. Н.* Богоматерь Параклесис у алтарной преграды: происхождение и литургическое содержание образа // Иконостас: происхождение — развитие — символика / ред.-сост. А. М. Лидов. М., 2000.
- Вагнер Г. К.* Искусство мыслить в камне. Опыт функциональной типологии памятников древнерусской архитектуры. М., 1990.
- Ваклинова М.* Празникът на Кирилл и Методий // КМЕ. София, 2003. Т. 3. Василий II Болгаробойца // ПЭ. 2009. Т. 7.
- Васильев В.* История канонизации русских святых // ЧОИДР. 1893. Кн. 3. III: Исследования.
- Васильев П. П.* Варвара // ХЭС. М., 1993. Т. 1.
- Васильевский В.* Авары, а не Русские, Феодор, а не Георгий (замечания на статью Х. М. Лопарева) // ВВ. СПб., 1896. Т. 3.

Вашица И. Кирилло-мефодиевские юридические памятники // Вопросы славянского языкознания. М., 1963. Вып. 7.

Введенский А. М. Житие варягов-мучеников: летопись и Пролог // Древняя Русь. Вопросы медиевистики. 2008. № 3.

Велковска В. Климент Римски // Старобългарска литература: енциклопедичен речник / съст. Д. Петканова. Велико Търново, 2003.

Вельмин С. Археологические изыскания Императорской Археологической комиссии в 1908 и 1909 годах на территории Древнего Киева // Военно-исторический вестник. 1910. № 7–8.

Вельмин С. П. Раскопки Археологической комиссии в Киеве в усадьбе Десятинной церкви летом 1911 г. Отчет о деятельности историко-этнографического кружка при Университете святого Владимира за 1911/1912 учеб. год // Университетские известия. Киев, 1915. № 10.

Вельтман А. Царский золотой венец и царские утвари, присланные греческими императорами Василием и Константином первовенчанному В. К. Владимиру Киевскому // ЧОИДР. М., 1860. Кн. 1. Отд. 1.

Вереш С. В. Памятник мелкой пластики XIII в. // ПКНО. 1975. М., 1976.

Верещагин Е. М. Вновь найденное богослужебное последование обретению мощей Климента Римского — возможное поэтическое произведение Кирилла Философа. М., 1993. (По печатному Прологу издания 1641 г.).

Верещагин Е. М. Христианская книжность Древней Руси. М., 1996.

Верещагин Е. М. История возникновения древнего общеславянского литературного языка. М., 1997. Ч. 3.

Верещагин Е. М. Церковнославянская книжность на Руси: лингвотекстологические разыскания. М., 2001.

Верещагина Н. В. К вопросу о византийской генеалогии древнейшей киевской чудотворной иконы Николая Мокрого // Иностранцы в Византии. Византийцы за рубежами своего отечества: тезисы докладов научной конференции / Институт всеобщей истории РАН. Москва, 13–25 июня 1997 г. М., 1997.

Верещагина Н. В. Чудотворный образ Николы Мокрого в восточнославянской культурной традиции // Правило веры и образ кротости... Образ свт. Николая, архиепископа Мирликийского, в византийской и славянской агиографии, гимнографии и иконографии / ред. А. Бугаевский. М., 2004.

Верещагина Н. В. Формирование культа Григория Богослова // Науковий вісник Ізмаїльського державного гуманітарного університету. 2007. Вип. 23.

Верещагина Н. В. Климент Римский — небесный покровитель Киевской Руси: [монография]. Одесса, 2011.

Верещагина Н. В. Николай Мирликийский — духовный патрон новообращенного Киева: [монография]. Одесса, 2012.

Верещагина Н. В. Проблема святости мощей в контексте византийской, афонской и древнекиевской духовных традиций // Афон и славянский мир. Сборник 3. Святая Гора Афон, 2016.

Верецагіна Н. Найдавніша чудотворна київська ікона // Родовід. Київ, 1995. № 1.

Верецагіна Н. Святий Климент — покровитель Києва // ЛіС. 1995. № 5—6.

Верецагіна Н. В. Київська генеалогія загальнодержавного культу святого Миколая // Духовна спадщина Київської Русі. Одеса, 1997. Вип. 1.

Верецагіна Н. Перший загальноруський культ Климента Римського // Християнство в контексті історії і культури України: матеріали першої міжнародної наукової конференції. Київ, 1997.

Верецагіна Н. В. Десятинна церква — історичний осередок вшанування святителя Миколая в Києві // «Заповідь нову даю вам: любіть один одного» (Іоан 13, 34): Всеукраїнська Міжнародна християнська ассамблея: доповіді, повідомлення. Київ, 1998.

Верецагіна Н. В. Щодо назви храму Миколи Десятинного // МЧ. 1996—1997. Київ, 1998.

Верецагіна Н. В. Климент Римський — святий опікувач Русі-України // Історія України (тижневик). 1999. № 19. Травень.

Верецагіна Н. Славетна київська святиня — чудотворна ікона Миколи Мокрого та її місце в східнослов'янській культурі // Український релігієзнавчий бюлетень. Київ, 1999. № 10.

Верецагіна Н. В. Чи звався князь Володимир Миколаєм? // ЛіС. 1999. № 2.

Верецагіна Н. В. Перші загальнодержавні культу святих Климента і Миколая та їх відтворення у пам'ятках історії і культури Київської Русі: автореф. дис. <...> канд. іст. наук. Київ, 1999.

Верецагіна Н. Володимир Великий та київська рецепція загальнохристиянського культу св. Георгія Побідоносця // Медієвістика: збірник наук. статей. Одеса, 2000. Вип. 2.

Верецагіна Н. В. Загадка однієї святині // ЛіС. 2000. № 10.

Верецагіна Н. В. З історії глави Климента Римського // МЧ. 2000. Київ, 2001.

Верховец Я. Д. Подробное описание жизни, страданий и чудес святого великомученика Победоносца Георгия и чествование его имени. СПб., 1893.

Веселовский А. Н. Разыскания в области русских духовных стихов: Св. Георгий в песне, легенде, обряде // ЗАН. СПб., 1880. Т. 37, кн. 1.

Вздорнов Г. И. ΣΥΝΑΞΙΣ ΤΩΝ ΑΡΧΑΓΓΕΛΩΝ // ВВ. 1971. Т. 32.

Виноградов А. И. История кафедрального Успенского собора в губ. гор. Владимире. Владимир, 1891.

Виноградов А. Ю. Греческая житийная традиция святителя Николая. Проблемы и перспективы // Добрый кормчий. Почитание святителя Николая в христианском мире / сост. А. В. Бугаевский. М., 2011.

Виноградов А. Ю. Святой Николай между агиографией и археологией // Добрый кормчий. Почитание святителя Николая в христианском мире / сост. А. В. Бугаевский. М., 2011.

Виноградов А. Ю., Каштанов Д. В. «Чудо св. Климента» в контексте херсонской традиции. Литературное оформление локальных торжеств // Климен-

товский сборник: материалы VI Международной научной конференции «Церковная археология: Херсонес — город святого Климента». Севастополь, 2013.

Владимир (Василий) Святославич // ПЭ. 2004. Т. 8.

Власто А. П. Запровадження християнства у слов'ян. Київ, 2004.

Вознесенский А., Гусев Ф. Житие и чудеса св. Николая Чудотворца Архиепископа Мирликийского и слава их в России. СПб., 1899.

Возняк М. Історія української літератури. Львів, 1994. Кн. 2.

Войтович Л. Княжа доба на Русі: портрети еліти. Біла Церква, 2006.

Воронин Н. Н. Зодчество северо-восточной Руси XII—XV вв. М., 1961. Т. 1: XII столетие.

Воронин Н. Н. Из истории русско-византийской церковной борьбы XII в. // ВВ. 1965. Т. 26.

Воронов А. Д. Главнейшие источники для Кирилла и Мефодия. Киев, 1877.

Воропаев В. А. Под защитой угодника Божия. Диканьский образ святителя Николая Чудотворца и его значение в жизни Гоголя // Правило веры и образ кротости... Образ свт. Николая, архиепископа Мирликийского, в византийской и славянской агиографии, гимнографии и иконографии / ред. А. Бугаевский. М., 2004.

Востоков А. Х. Описание русских и словенских рукописей Румянцевского музея. СПб., 1842.

Высоцкий А. М. Об одной группе памятников в архитектуре Руси конца XI — начала XIII в. (еще раз о первой церкви Апостолов в Константинополе и ее наследии в средневековом мире) // ДРИ. Русь и страны византийского мира. XII век. СПб., 2002.

Высоцкий А. М. Церковь Богоматери Влахернской в Константинополе, ее отражения на Руси и византийско-русские архитектурные связи в домонгольскую эпоху // ВВ. 2005. Т. 64.

Высоцкий С. А. Древнерусские надписи Софии Киевской XI—XIV вв. Киев, 1966. Вып. 1.

Высоцкий С. А. Средневековые надписи Софии Киевской (По материалам граффити XI—XVII вв.). Киев, 1976.

Высоцкий С. А. Живопись башен Софийского собора в Киеве // Новое в археологии Киева. Киев, 1981.

Высоцкий С. А. Светские фрески Софийского собора в Киеве. Киев, 1999.

Вышний покров над Афоном или сказания о святых чудотворных во Афоне прославившихся иконах. М., 1892.

Гайдуков Н. Е., Желтов М. С. Престолы пещерных храмов Юго-Западного Крыма // Причерноморье, Крым, Русь в истории и культуре: материалы III Судакской международной конференции. Киев; Судак, 2006. Т. 2.

Галерея киевских достопримечательных видов и древностей. Киев, 1857. Тетрадь I, IX.

Геврик Тит. Втрачені архітектурні пам'ятки Києва. Нью-Йорк; Київ, 1991.

Гелитович М. Святий Микола з житієм. Ікони XV—XVIII ст. Національного музею у Львові імені Андрія Шептицького. Львів, 2008.

Георгиев Е. Кога възниква така наречената «Азбучна молитва» // Кирило-Методиевски студии. София, 1984. Кн. I.

Георгиевский А. Историко-археологический очерк, писанный на Евгение-Румянцевскую премию, о Киево-Подольской церкви Николая Доброго. Киев, 1892.

Георгиевский Г. П. Коронование русских государей. М., 1896.

Георгий [Электронный ресурс] // ПЭ. 2009. Т. 10. Режим доступа: <http://www.pravenc.ru/text/162188.html>

Георгия великомученика церковь в Лиде [Электронный ресурс] // ПЭ. 2009. Т. 11. Режим доступа: <http://www.pravenc.ru/text/164497.html>

Герасименко Н. В. Декорация алтарной части кафоликона монастыря Осиос Лукас // ВВ. 2005. Т. 64.

Герасименко Н. В., Захарова А. В., Сарабьянов В. Д. Изображения святых во фресках Софии Киевской. Часть I: Внутренние галереи // ВВ. 2007. Т. 66.

Гладкова О. В. «Слово на обновление Десятинной церкви» // Древнерусская литература. Восприятие Запада в XI–XIV вв. М., 1996.

Глушак А., Філіпенко В. Мучеництво Климента Римського в Херсонесі: історія і легенди // ЛіС. 1995. № 10.

Гнутова С. В. «Константинов крест» — древнейший памятник раннехристианского искусства на территории России [Электронный ресурс]. Режим доступа: http://www.icon-art.info/book_contents.php?book_id=68

Гнутова С. В. Крест-мощевик (колыбельный, царевича Ивана Алексеевича?) // ХРМК. М., 2000. Кат. № 15.

Головко О. Б. Останній похід князя Романа Мстиславича у джерелах та історичній думці // УІЖ. 2009. № 4.

Голубев С. Т. Киевский митрополит Петр Могила и его сподвижники. Киев, 1883. Т. I.

Голубев С. Т. Киевский митрополит Петр Могила и его сподвижники. Киев, 1898. Т. II.

Голубева А. А. Киевский некрополь // МИА. М.; Л., 1949. Т. 1, № 11.

Голубинский Е. Е. История алтарной преграды или иконостаса в православных церквях // Православное обозрение. М., 1872. Ноябрь.

Голубинский Е. Е. История канонизации святых в русской церкви. М., 1903.

Голубинский Е. Е. История русской церкви. М., 1901. Т. 1: Период первый, киевский или домонгольский. Первая половина тома.

Голубинский Е. Е. История русской церкви. М., 1904. Т. 1: Период первый, киевский или домонгольский. Вторая половина тома.

Голубинский Е. Е. История русской церкви. М., 1911. Т. 2. Вторая половина тома.

Голубцов А. П. Соборные чиновники и особенности службы по ним. М., 1907.

Голубцов А. П. Из чтений по церковной археологии и литургике: Литургика. Сергиев Посад, 1918.

Гордієнко Д. Княгиня Ольга: дискусія навколо хрещення // Софія Київська: Візантія. Русь. Україна: збірка статей на пошану д. іст. наук, проф. Н. М. Нікітенко. Київ, 2011.

Гордієнко Д. С. Присвята Десятинної церкви в Києві в контексті культури середньовічної України // СЧ. 2015. Вип. 7.

Гордиенко Э. А. Новгородское «Благовещение» с Феодором Тироном // ДРИ. Зарубежные связи. М., 1975.

Горський В. Філософські ідеї в культурі стародавнього Києва // Київ в історії філософії України. Київ, 2000.

Горський В. Софійність // Філософський енциклопедичний словник. Київ, 2002.

Государственная Третьяковская галерея / сост. Л. И. Иовлева, Ю. К. Королев. М., 1997.

Государственная Третьяковская галерея. Каталог собрания. М., 1995. Т. 1: Древнерусское искусство X — начала XV века.

Грабар А. Няколко мощехранителници на свети Димитър и мартириума на светеца в Солун // Грабар А. Избрани съчинения. София, 1982. Т. 1.

Грабар А. Император в византийском искусстве. М., 2000.

Грабарь И. О древнерусском искусстве. Исследования, реставрация и охрана памятников. М., 1966.

Греков Б. Д. Киевская Русь. М., 1953.

Григорий Богослов [Электронный ресурс] // ПЭ. 2010. Т. 12. Режим доступа: [http // www.pravens.ru/text/166811.html](http://www.pravens.ru/text/166811.html)

Григорович В. И. Очерк путешествия по европейской Турции. М., 1877.

Григорович-Барський Василь. Мандри по святих місцях Сходу з 1723 по 1747 рік / переклав з давньоукр. П. Білоус. Київ, 2000.

Грушевський М. С. Іще до «Чуда св. Климента, папи Римського» // ЗНТШ. Львів, 1905. Т. 66.

Грушевський М. Історія України-Руси. Київ; Львів, 1907. Т. IV.

Грушевський М. Історія української літератури // Грушевський М. Зібрання творів: у п'яти томах. Нью-Йорк, 1960. Т. III, IV.

Грушевський М. Історія української літератури: в 6 т. Київ, 1993. Т. II.

Грушевський М. С. Історія України-Руси: в 11 т., 12 кн. Київ, 1991. Т. 1.

Гукова Санія Н. Знаки приснодевства Богоматери // Byzantinoslavica. Prague, 2005. LXIII.

Гусева Э. К. О ранних изображениях Одигитрии в искусстве Древней Руси // Русское искусство XI—XIII веков. М., 1986.

Давно забытая древнейшая киевская святыня // КС. 1884. Т. 10. Ноябрь. Известия и заметки.

Давыдов В. Путевые записки, веденные во время пребывания на Ионических островах, в Греции, Малой Азии и Турции в 1835 г. СПб., 1840. Ч. 2.

Данилевська Н., Ткач М. Ішов Миколай. Київ, 1996.

Даркевич В. П., Борисевич Г. В. Древняя столица Рязанской земли. М., 1995.

Дегтев С. В. Замечания о двух переводах в составе сочинения Григория Назианзина «Тринадцать слов» // Традиции древнейшей славянской письменности и языковая культура восточных славян. М., 1991.

Дедов В. Н., Шамрай А. В. Резная каменная иконка «Св. Николай и семь спящих отроков эфесских» из фондов Святогорского историко-архитектурного заповедника // МЧ. 2011. Київ, 2012.

Демин О. Б. «Мы пришли дать вам Слово». Кирилл и Мефодий в истории славянской культуры. Одесса, 2003.

Демина Н. А. Отражение поэтической образности в древнерусской живописи (на примере иконы «Георгий-воин» XI–XII веков) // ДРИ. Художественная культура домонгольской Руси. М., 1972.

Демчук Р. Українська ідентичність у модусі міфологем. Київ, 2014.

Джиджора Е. Исследования по средневековой литературе XI–XV вв. Одесса, 2012.

Джиджора Є. В. Гімнографія Київської Русі XI–XIII сторіч: структурне ціле канону мінейного циклу: [монографія]. Одеса, 2018.

Диаконисса // ХЭС. М., 1993. Т. 1.

Диатроптов П. Д. Предания о мученичестве Климента папы Римского в Херсонесе Таврическом // Россия и христианский Восток. М., 2004. Вып. 2–3.

Дива печер лаврських: [колективна монографія] / відп. ред. В. М. Колпакова. Київ, 2011.

Дикарев М. Великий Бог Микола: Посмертні писання Митрофана Дикарева з поля фольклору й мітології // Збірник фільологічної секції НТШ. Львів, 1903. Т. VI.

Диль Ш. Византийские портреты / пер. М. Безобразовой. М., 1914. Вып. 1.

Димитрій (Рудюк) митрополит, В. Кюс, протоієрей. Києво-Михайлівський Золотоверхий монастир. Київ, 2013.

Димитрий Солунский [Электронный ресурс] // ПЭ. 2009. Т. 15. Режим доступа: <http://www.pravenc.ru/text/178231.html>

Димитрия Солунского великомученика базилика в Фессалонике // ПЭ. 2012. Т. 15.

Дмитриев Л. А., Ольшевская Л. А. Комментарии. Киево-Печерский патерик / изд. подг. Л. А. Ольшевская, Л. А. Дмитриев // БЛДР. СПб., 1997. Т. 4: XII век.

Дмитриева Р. П. Сказание о князьях владимирских. М.; Л., 1955.

Дмитриевский А. Богослужение в русской церкви в XVI веке. Казань, 1884. Ч. 1.

Дмитриевский А. А. Древнейшие патриаршие типиконы: святогробский, иерусалимский Великой Константинопольской церкви: Критико-библиографическое исследование. Киев, 1907.

Дмитрюков. Еще замечания о праздниках и поверьях у Малороссиян // Маяк. СПб., 1844. Т. 13: Материалы.

Добиаш-Рожественская О. А. Западные паломничества в средние века. СПб., 1924.

Древности Российского государства. Отделение 1: Св. иконы, кресты, утварь храмовая и облачение сана духовного. М., 1849.

Дуйчев И. Въпросът за византийско-славянските отношения и византийските опити за създаване на славянска азбука през първата половина на IX век // Изв. на Ин-та за българска история. София, 1957. Т. 7.

Дуйчев И. Центри византийско-славянского общения и сотрудничества // ТОДРЛ. 1967. Т. 19.

Дьомін О. Б. Херсонес та «руські письмена» в контексті творення слов'янської писемності Кирила та Мефодія // Записки іст фак. ОНУ ім. І. І. Мечникова. Одеса, 2008. Вип. 18.

Дьяченко Г., протоиерей. Полный церковно-славянский словарь. М., 1993. [Репринт].

Дятлов В. Монастыри Украинской Православной Церкви: справочник-путеводитель. Киев, 1997.

Ернст Ф. Київ: провідник. Київ, 1930.

Желтов Михаил, священник. Святитель Николай Мирликийский в византийской гимнографии // Добрый кормчий. Почитание святителя Николая в христианском мире / сост. А. В. Бугаевский. М., 2011.

Живов В. М. Святость: краткий словарь агиографических терминов. М., 1994.

Живов В. М. Slavia Christiana и историко-культурный контекст Сказания о русской грамоте // Из истории русской культуры. М., 2000. Т. 1 (Древняя Русь).

Жиленко І. Примітки до тексту // Патерик Києво-Печерський за редакцією, написаною 1462 року по Різді Христовому печерським ченцем Касіяном / упорядкування, адаптування укр. мовою І. Жиленко. Київ, 1998.

Жиленко І. Описи знайдення мощей святого рівноапостольного князя Володимира святителем Петром Могилою // МЧ. 2002. Київ, 2003.

Жиленко І. В. Територія стародавнього Києва в добу середньовіччя як місце пошуку святих мощей // Нові дослідження давніх пам'яток Києва. Матеріали наукової конференції Національного заповідника «Софія Київська». Київ, 2003.

Жиленко-молодша І. Лаврські середньовічні особливості вшанування преподобних Антонія і Феодосія на прикладі текстів XVII ст. // Хроніка 2000. Київ, 2003. Вип. 53–54.

Жилина Н. В. «Шапка Мономаха». Историко-культурное и технологическое исследование. М., 2001.

Жича // ПЭ. 2013. Т. 19.

Жишкович В. Давньоукраїнська рельєфна ікона XI — початку XIV століть // ЗНТШ. Львів, 1998. Т. 236.

Жолобов В. В. К вопросу о роли южнорусско-рязанских связей в культуре Древней Руси // МЧ. 2004. Киев, 2005.

Жолтовський П. Український живопис XVII–XVIII ст. Київ, 1978.

Жуковская Л. П. Об объеме первой славянской книги, переведенной с греческого Кириллом и Мефодием // Вопросы славянского языкознания. М., 1963. Вып. 7.

З подорожніх записок Мартина Груневега (Уривок про Київ). Я. Д. Ісаєвич. Нове джерело про історичну топографію та архітектурні пам'ятки стародавнього Києва // Київська Русь: Культура, традиції. Київ, 1982.

Заболотский П. К вопросу об иноземных письменных источниках начальной летописи // Русский филологический вестник. Варшава, 1901. Т. XLV, № 1–2.

Завадская И. А. Баптистерии Херсонеса (к истории крещального обряда в ранневизантийский период) // МАИЭТ. Симферополь, 2002. Вып. 9.

Завадская И. А. Христианизация ранневизантийского Херсонеса (V–VI вв.) // МАИЭТ. Симферополь, 2003. Вып. 10.

Завадская И. А. Концепции истории христианизации населения Херсонеса в отечественной историографии // МАИЭТ. Симферополь, 2007. Вып. 13.

Задворный В. Вит // КЭ. М., 2002. Т. 1.

Задворный В. Климент I // КЭ. М., 2005. Т. 2.

Задорожный Н. В., Шалина И. А. Иконы святителя Николая в Частном музее Русской Иконы // Добрый кормчий. Почитание святителя Николая в христианском мире / сост. А. В. Бугаевский. М., 2011.

Зайцев Б. Афон // Литературная учеба. 1990. Июль–август.

Закревский Н. Описание Киева. М., 1868.

Захарченко М. М. Киев теперь и прежде. Киев, 1888.

Змеевик Владимира Мономаха [Электронный ресурс]. Режим доступа <https://nickfilin.livejournal.com/50416.html>

Зотов Р. Вл. О черниговских князьях по Любецкому синодику и о Черниговском княжестве в татарское время. СПб., 1892.

Зоценко В. Н. Медальйон київського виробництва початку XII ст. // Археологія Києва. Дослідження і матеріали. Київ, 1979.

Зоценко В. Н. Об одном типе древнерусских энколпионов // Древности Среднего Поднепровья. Киев, 1981.

Зубарь В. М. Проникновение и утверждение христианства в Херсонесе Таврическом // Византийская Таврика. Киев, 1991.

Зубов Д. В. Дороссиконовский период. История Святой Горы до 989 г. // Русский Афон XIX–XX веков. Т. 4: История Русского Свято-Пантелеимонова монастыря на Афоне с древнейших времен до 1735 года. Святая Гора Афон, 2015.

Зубов Д. В. Появление русских на Афоне 989–1204 гг. // Русский Афон XIX–XX веков. Т. 4: История Русского Свято-Пантелеимонова монастыря на Афоне с древнейших времен до 1735 года. Святая Гора Афон, 2015.

Зубов М. 39 Слово Григорія Богослова і списки його давньоруської переробки // Слов'янський збірник. Одеса, 2000. Вип. 7.

Зыков П. Л. К вопросу о реконструкции Суздальского собора конца XI — начала XII в. // Средневековая архитектура и монументальное искусство. СПб., 1999.

Иаков Персянин // ПЭ. 2009. Т. 20.

Ивакин Г. Ю. О церкви Успения Богородицы Пирогощей // Древние славяне и Киевская Русь. Киев, 1989.

Ивакін В. Г. Початковий етап християнізації в Києві (за даними поховального обряду X ст.) // Християнізаційні впливи в Київській Русі за часів князя Оскольда: 1150 років: матеріали міжнародної наукової конференції 2010 року, м. Чернігів. Луцьк; Чернігів, 2011.

Ивакін В. Г. Предметы христианского культа в киевских похоронениях X—XIII ст. // МЧ. 2011. Київ, 2012.

Ивакін Г., Іоаннісян О. Мурована архітектура // Історія українського мистецтва: в 5 т. Київ, 2010. Т. 2.

Иванов С. А. Благочестивое расчленение: парадокс почитания мощей в византийской агиографии // ВХР / ред.-сост. А. М. Лидов. М., 2003.

Иванов С. А. Византийское миссионерство. Можно ли из «варвара» сделать христианина? М., 2003.

Іларіон (Огієнко), митрополит. Дохристиянські вірування українського народу. Київ, 1992.

Иловайский Д. И. Начало Руси. М., 2006.

Ильин М. А. О наименовании Десятинной церкви // СА. 1965. № 2.

Іоаннісян О. М. Храмы-ротонды в Древней Руси // Иерусалим в русской культуре / сост. А. Баталов, А. Лидов. М., 1994.

Іоанн (Вендланд), митрополит. Святые древнего Крыма // ЖМП. 1988. № 4—5.

Іоанн, ієромонах. Обрядник византийского двора как церковно-археологический источник. М., 1895.

Іоасаф (Василиків), митрополит, Коваль І., Білик О. Перший галицький єпископ Косма — визначний церковний діяч XII століття // Із Києва по всій Русі: зб. матер. наук. богословсько-історичної конф., присвяченої 1025-літтю Хрещення Київської Русі-України 15 травня 2013 року. Київ, 2013.

Исаченко А. В. К вопросу об ирландской миссии у паннонских и моравских славян // Вопросы славянского языкознания. М., 1963. Вып. 7.

Искусство Рязанских земель: альбом-каталог. М., 1993.

Истмонд Э. Византийское самосознание и реликвии Честного Креста в тринадцатом веке // ВХР / ред.-сост. А. М. Лидов. М., 2003.

Истомин Гр. Указатель святынь и достопримечательностей московского большого Успенского собора. М., 1900.

История Византии: в 3 т. / под ред. С. Д. Сказкина. М., 1967. Т. 2.

История русского искусства. М., 1953. Т. 1.

Історія релігії в Україні: у 10 т. / редкол.: А. Колодний (голова) та ін. Київ, 1997. Т. II: Українське православ'я / за ред. проф. П. Яроцького.

- Истрин В. А.* 1100 лет славянской азбуке. М., 1988.
- Йовчева М.* Святой Вит в древнеславянской книжности // Древняя Русь. Вопросы медиевистики. 2006. № 4.
- К празднованию тысячелетия первого крещения руссов в Киеве. Киев, 1866.
- Кабанец Е.* К вопросу о формировании локальных христианских культов на Украине // Культовые памятники в мировой культуре. Севастополь, 2004.
- Кабанець Є. П.* Походження успенської топоніміки Києво-Печерського монастиря // ЛА. 1999. Вип. 1.
- Каждан А. П.* Византийская культура. СПб., 2006.
- Калужняцкий Е.* Обзор славяно-русских памятников языка и письма, находящихся в библиотеках и архивах Львовских // Труды III археологического съезда в России. 1874 г. Киев, 1878. Т. 2. Приложения.
- Каманин И.* Зверинецкие пещеры в Киеве. (Их древность и святость). Киев, 1914.
- Канонизация святых. Поместный Собор Русской Православной Церкви, посвященный юбилею 1000-летия Крещения Руси. Троице-Сергиева лавра, 1988.
- Каприо С., отец.* Григорий Назианзин // КЭ. М., 2002. Т. 1.
- Кантерев Н. Ф.* Характер отношений России к православному Востоку в XVI и XVII столетиях. Сергиев Посад, 1914.
- Кара-Васильева Т.* Літургійне шитво України XVII–XVIII ст. Львів, 1996.
- Карабинов И.* «Наместная» икона древнего Киево-Печерского монастыря // Известия Государственной академии истории материальной культуры. Л., 1927. Т. 5.
- Карамзин Н. М.* История государства Российского: в 12 т. М., 1989. Т. 1; 1991. Т. 2–3.
- Карамзин Н. М.* История России с древнейших времен: в 6 кн. М., 1993. Кн. 1.
- Каргер М. К.* К вопросу о саркофагах кн. Владимира и Анны // КСИА. М.; Л., 1940. Вып. 7.
- Каргер М. К.* Княжеское погребение XI века в Десятинной церкви // КСИИМК. М.; Л., 1940. Вып. 4.
- Каргер М. К.* Древний Киев. М.; Л., 1958. Т. 1.
- Карпов А. Ю.* «Слово на обновление Десятинной церкви» по списку М. А. Оболенского // Архив русской истории. М., 1992. № 1.
- Карпов А. Ю.* Исследования по истории домонгольской Руси. М., 2014.
- Карпов А. Ю.* Перенесение перста св. Иоанна Крестителя из Византии на Русь в контексте византийской политики Владимира Мономаха [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://old.portal-slovo.ru/download/history/Karp4.pdf>
- Карташев А. В.* Очерки истории русской церкви: в 2 т. М., 1991. Т. 1.
- Карташев А. В.* Вселенские соборы. М., 1994.

Картины церковной жизни Черниговской епархии из IX-вековой ее истории. Киев, 1911.

Касьян М., Задворный В. Климентины // КЭ. М., 2005. Т. 2.

Каталог выставки копий памятников искусства в Киеве X, XI, XII вв., исполненных А. В. Праховым в течение 1880, 1881, 1882 гг. СПб., 1882.

Кафедральный Киево-Софийский монастырь и его наместники // КЕВ. 1864. Отд. II.

Киев в 1684–1685 годах по описанию служилого иноземца Патрикия Гордона. Киев, 1875.

Килиевич С. Р. Детинец Киева IX — первой половины XIII веков. По материалам археологических исследований. Киев, 1982.

Кінан Едвард. Російські історичні міфи. Київ, 2001.

Кириллин В. М. Образ князя Владимира Святославича в ранних древнерусских гомилиях // Древняя Русь. Вопросы медиевистики. 2014. № 2.

Кирило-Методиевска енциклопедия: в четири тома. София, 1985–2003.

Кириченко Е. Чудо мироточивых глав // Киевские ведомости. 1996. 2 ноября.

Кирпичников А. И. Св. Георгий и Егорий Храбрый: Исследование литературной истории христианской легенды. СПб., 1879.

Кирпичников А. И. Успение Богородицы в легенде и искусстве // Труды VI археологического съезда в Одессе, 1884. Одесса, 1888.

Кирпичников А. Н., Дубов И. В., Лебедев Г. С. Русь и варяги (русско-византийские отношения домонгольского времени) // Славяне и скандинавы. М., 1986.

Клос В., протоіерей. Рукописна праця ієромонаха Євсевія (Ільїнського) про першого митрополита Київського Михаїла (за матеріалами фонду № 304 Інституту рукопису НБУВ) // ТКДА. 2012. № 9.

Клосс Б. М. Избранные труды. М., 1998. Т. 2: Очерки по истории русской агиографии XIV–XVI вв.

Клосс Б. М. Житие княгини Ольги // Письменные памятники истории Древней Руси. СПб., 2003.

Ключевский В. О. Древнерусские жития святых как исторический источник. М., 1871.

Коваленко В. П. Христиане некрещеной Руси (по материалам Днепровского Левобережья) // Християнізаційні впливи в Київській Русі за часів князя Оскольда: 1150 років: матеріали міжнародної наукової конференції 2010 року, м. Чернігів. Луцьк; Чернігів, 2011.

Коваленко В. П. Микола Святоша — перший князь-інок на Русі // Слов'яни і Русь: Археологія та історія: зб. праць на пошану П. П. Толочка з нагоди його 75-річчя. Київ, 2013.

Кожухаров С. Литургия // Старобългарска литература: енциклопедичен речник / съст. Д. Петканова. Велико Търново, 2003.

Козаченко А. И. К истории великорусского свадебного обряда // СЭ. 1957. № 1.

Козюба В., Попельницька О. Миколаївський Йорданський монастир у Києві // СЧ. 2004. Вип. 2.

Колесникова В. Праздники Руси православной. М., 1998.

Колпакова Г. С. Искусство Древней Руси: домонгольский период. СПб., 2007.

Комарович В. Л. Культ рода и земли в княжеской среде XI–XIII вв. // ТОДРЛ. 1960. Т. 1.

Комеч А. И. Древнерусское зодчество конца X — начала XII в. М., 1987.

Комеч А. Архитектура конца X — середины XI в. // История русского искусства. М., 2007. Т. 1.

Кондаков Н. П. Византийские церкви и памятники Константинополя. Одесса, 1886.

Кондаков Н. П. О фресках лестницы Киево-Софийского собора // Записки императорского Русского археологического общества. СПб., 1888. Т. III, вып. III, IV.

Кондаков Н. П. Русские клады. Исследование древностей великокняжеского периода. СПб., 1896. Т. 1.

Кондаков Н. П. Иконы Синайской и Афонской коллекций преосвященного Порфирия. СПб., 1902.

Кондаков Н. П. Изображение русской княжеской семьи в миниатюрах XI века. СПб., 1906.

Кондаков Н. П. Македония. Археологическое путешествие. СПб., 1909.

Кондаков Н. П. Иконография Богоматери. СПб., 1915. Т. 2.

Кондаков Н. П. Русская икона. Прага, 1931. Т. 3, ч. 1.

Коренюк В. Монументальне малярство // Історія українського мистецтва: у 5 т. Київ, 2010. Т. 2.

Корзухина Г. Ф. О памятниках «корсунского дела» на Руси // ВВ. 1958. Т. 14.

Корзухина Г. Ф., Пескова А. А. Древнерусские энколпионы. Нагрудные кресты-реликварии XI–XIII вв. СПб., 2003.

Корінний М. М. Поступове поширення християнства у Східній Європі (до кінця X ст.) // Запровадження християнства на Русі: Історичні нариси. Київ, 1988.

Корнієнко В. В. Екскурс 3. Запис 1147 р. про смерть князя Ігоря Ольговича // Корнієнко В. В. Корпус графіті Софії Київської (XI — початок XVIII ст.). Київ, 2010. Ч. 1: Приділ св. Георгія Великомученика.

Корнієнко В. В. Корпус графіті Софії Київської (XI — початок XVIII ст.). Київ, 2010. Ч. I: Приділ св. Георгія Великомученика.

Корнієнко В. В. Корпус графіті Софії Київської (XI — початок XVIII ст.). Київ, 2011. Ч. III: Центральна нава.

Корнієнко В. В. Корпус графіті Софії Київської (XI — початок XVIII ст.). Київ, 2014. Ч. IV: Приділ свв. Іоакима та Анни (північна сторона).

Корнієнко В. В. Корпус графіті Софії Київської (XI — початок XVIII ст.). Київ, 2018. Ч. VIII: Південні внутрішні та зовнішні галереї.

Корнієнко В. В., Колодницький Л. Б. Дорогоцінний Хрест в стінописі Софії Київської: реконструкція первісного вигляду та історичні паралелі // Православ'я в Україні: збірник матеріалів II Всеукраїнської наукової конференції / [під ред. архієп. Переяслав-Хмельницького і Бориспільського Епіфанія (Думенка) та прот. Віталія Клоса]. Київ, 2012.

Королев А. А. «Словно лучистое сияющее видение»: еще раз к вопросу об ирландской миссии в Великой Моравии // Именослов. История языка. История культуры / отв. ред. Ф. Б. Успенский. М., 2012.

Королева Н. Легенди старокиївські. Прага, 1992. Ч. 1.

Костомаров Н. Очерк домашней жизни и нравов великорусского народа в XVI и XVII столетиях. СПб., 1887.

Костюк О. Г. Коллекция крестов-мошеви́ков в собрании ювелирного искусства Эрмитажа // Пилигримы. Историко-культурная роль паломничества. СПб., 2001.

Косцюшко-Валюжинич К. К. Отчет заведующего раскопками в Херсонесе за 1897 г. // Отчет Императорской Археологической комиссии за 1897. СПб., 1900.

Косцюшко-Валюжинич К. К. Отчет о раскопках в Херсонесе в 1901 г. // Известия Императорской Археологической комиссии. СПб., 1902. Вып. 4.

Котляр М. Ф. «Иде Аскольдъ и Дирь на греки» // Християнізаційні впливи в Київській Русі за часів князя Оскольда: 1150 років: матеріали міжнародної наукової конференції, 19–20 листопада 2010 року, м. Чернігів. Чернігів; Луцьк, 2011.

Крайня О. Києво-Печерський Вознесенський дівочий монастир // МЧ. 2000 Київ, 2001.

Крайня О. О., Курлов В. В., Пивоваров С. В. Проблема атрибуції хрестарелікварія, пов'язаного з ім'ям прп. Марка Печерника // Церква — наука — суспільство: питання взаємодії: матеріали Шістнадцятої Міжнародної наукової конференції (29 травня — 2 червня 2018 р.). Київ, 2018.

Крालік О. Крещение Борживоя и вопрос о непрерывности старославянской литературы в Чехии // ТОДРЛ. 1963. Т. 19.

Крालік О. Повесть временных лет и легенда Кристиана о святых Вячеславе и Людмиле // ТОДРЛ. 1963. Т. 19.

Красносельцев Н. Очерки из истории христианского храма. Казань, 1881.

Красносельцев Н. Церковь св. Климента в Риме и соединенные с нею воспоминания о славянских апостолах. Казань, 1885.

Красносельцев Н. К истории православного богослужения. По поводу некоторых церковных служб и обрядов, ныне не употребляющихся. Материалы и исследования по рукописям Соловецкой библиотеки. Казань, 1889.

Красносельцев Н. Типик церкви св. Софии в Константинополе (IX в.) // Летопись историко-филологического общества при императорском Новороссийском университете. Одесса, 1892. Т. II.

Красносельцев Н. О древних литургических толкованиях // Летопись историко-филологического общества при императорском Новороссийском университете. Одесса, 1894. Т. IV: Византийское отделение.

Красовский А. Установление в русской церкви праздника 9 мая в память перенесения мощей святителя Николая из Мир Ликийских в г. Бар // ТКДА. 1874. Т. 4, № 12.

Краткое историческое описание первопрестольной соборной Десятинной церкви в Киеве. СПб., 1829.

Крекшин А. Свенская икона Божией Матери // ЖМП. 1988. № 5.

Кримський С. Культурні архетипи Києва // Київські обрії: історико-філософські нариси. Київ, 1997.

Кримський С. Під сигнатурою Софії. Київ, 2008.

Крупницький Б. Теорія Третього Риму і шляхи російської історіографії // Софія Київська: Візантія. Русь. Україна. Київ, 2014. Вип. IV: Збірка наук. праць, присвячена 170-літтю з дня народження Никодима Павловича Кондакова (1844–1925).

Крутова М. С. Святитель Николай Чудотворец в древнерусской письменности. М., 1997.

Крымский С., Павленко Ю. Софийная основа сакральной топографии Древнего Киева // Collegium. Киев, 2001. № 11.

Куев К. Константин Преславски // Старобългарска литература: енциклопедичен речник / съст. Д. Петканова. Велико Търново, 2003.

Куковальська Н., Марголіна І., Нікітенко Н. Нове дослідження поховання з саркофага Ярослава Мудрого в Софії Київській // Софія Київська: Візантія. Русь. Україна: збірка статей на пошану д. іст. наук, проф. Н. М. Нікітенко. Київ, 2011.

Кузьмин А. Г. Принятие христианства на Руси // Вопросы научного атеизма. М., 1980. Вып. 25.

Кузьмин А. Г. Западные традиции в русском христианстве // Введение христианства на Руси. М., 1987.

Кузьмин А. Г. Крещение Руси: концепции и проблемы // Вопросы религии и религиоведения. М., 2009. Вып. 1, ч. 2.

Курбатов Г. Л. Риторика // Культура Византии: IV — первая половина VII в. М., 1984.

Курінний П. Три роки праці реставраційної майстерні лаврського музею культів та побуту над консервацією та реставрацією музейних збірок (1924–1927) // Український музей. Київ, 1927. Зб. 1.

Кутайсов В. А. Четырехапсидный храм Херсонеса // СА. 1982. № 1.

Кучкин В. А. Чудо св. Пантелеймона и семейные дела Владимира Мономаха // Россия в средние века и новое время. М., 1999.

Лазарев В. Н. Мозаики Софии Киевской. М., 1960.

Лазарев В. Н. Групповой портрет семейства Ярослава // Лазарев В. Н. Русская средневековая живопись. М., 1970.

Лазарев В. Н. Новый памятник станковой живописи XII века и образ Георгия-воина в византийском и древнерусском искусстве // Лазарев В. Н. Русская средневековая живопись. М., 1970.

- Лазарев В. Н.* Русская средневековая живопись. М., 1970.
- Лазарев В. Н.* Система живописной декорации византийского храма // Лазарев В. Н. Византийская живопись. М., 1971.
- Лазарев В. Н.* Древнерусские мозаики и фрески XI–XV вв. М., 1973.
- Лазарев В. Н.* Новгородская иконопись. М., 1981.
- Лазарев В. Н.* История византийской живописи / предисл. и подг. к печати Г. И. Вздорнова. М., 1986. Кн. 1: Текст.
- Лазарев В. Н.* История византийской живописи / предисл. и подг. к печати Г. И. Вздорнова. М., 1986. Кн. 2: Таблицы.
- Ламанский В. И.* Славянское Житие св. Кирилла как религиозно-эпическое произведение и как исторический источник: Критические заметки. Пг., 1915.
- Ласкин Г.* Георгий Кодин. О древностях Константинополя. Киев, 1905.
- Ласкин Гавр.* Словарь древностей Константинополя. Киев, 1905.
- Латышев В. В.* Жития святых епископов Херсонских. Исследования и тексты // ЗАН. СПб., 1906. Т. 8, № 3.
- Лебедев А. П.* Духовенство древней Вселенской Церкви. СПб., 1997.
- Лебедев Л., протоиерей.* Почитание святителя Николая в России // ЖМП. 1987. № 6.
- Лебедев П.* Наука о богослужении православной церкви. М., 1904. Ч. 2.
- Лебединцев П.* Описание Киево-Софийского кафедрального собора. Киев, 1882.
- Лебединцев П.* Почему Десятинная в Киеве церковь известна в народе под именем Десятинного Николая? // КС. 1883. Т. 6. Август. Изв. и зам.
- Лебединцев П.* По поводу 900-летия черниговской архиерейской кафедры // КС. 1892. Т. 38.
- Лебединцев П.* Киево-Печерская Лавра. Все о прошедшем и нынешнем состоянии. Киев, 1894.
- Левицкий О. Н.* К истории водворения в Киеве унии // ЧИОНЛ. Киев, 1891. Кн. 5.
- Левченко М. В.* Взаимоотношения Византии и Руси при Владимире // ВВ. 1953. Т. 7.
- Левшин А. Г.* Историческое описание первопрестольного в России храма, Московского большого Успенского собора. М., 1783.
- Легких В. И.* Службы на Преставление и Перенесение мощей святителя Николая Мирликийского в славянской рукописной традиции XII — начала XVII в.: текстология и гимнография. СПб., 2011.
- Леонид, архимандрит.* Обзорение цареградских памятников и святынь XIV и XV веков по русским паломникам // ЧОИДР. М., 1871. Кн. 4. Отд. 5.
- Леонид (Кавелин), архимандрит.* Житие и чудеса св. Николая Мирликийского и похвала ему. Исследование двух памятников древней русской письменности XI века. СПб., 1881.
- Леонид (Кавелин), архимандрит.* Посмертные чудеса святителя Николая архиепископа Мир-Ликийского Чудотворца. Памятник древней русской пись-

менности XI века. Труд Ефрема, епископа Переяславского (по пергаменной рукописи исхода XIV века). СПб., 1888.

Леонардов Н., Чернев Н. Сборник снимков с предметов древности, находящихся в г. Киеве в частных руках. Киев, 1891. Серия 2. Вып. 1.

Лесков Н. С. Печерские антики // Лесков Н. С. Собрание сочинений: в 11 т. М., 1958. Т. 7.

Лесючевский В. И. Вышгородский культ Бориса и Глеба в памятниках искусства // СА. 1946. № 8.

Лидов А. М. Образ «Христа-архиерея» в иконографической программе Софии Охридской // Византия и Русь. М., 1989.

Лидов А. М. Чудотворные иконы в храмовой декорации. О символической программе императорских врат Софии Константинопольской // Чудотворная икона в Византии и Древней Руси. М., 1996.

Лидов А. М. Священное пространство реликвий // ХРМК. М., 2000.

Лидов А. М. Гроб Господень в Иерусалиме // Реликвии в Византии и Древней Руси. Письменные источники / ред.-сост. А. М. Лидов. М., 2006.

Лидов А. М. Иеротопия. Создание сакральных пространств как вид творчества и предмет исторического исследования // Иеротопия. Создание сакральных пространств в Византии и Древней Руси / ред.-сост. А. М. Лидов. М., 2006.

Лидов А. М. Пространственные иконы. Чудотворное действо с Одигитрией Константинопольской // Иеротопия. Создание сакральных пространств в Византии и древней Руси / ред.-сост. А. М. Лидов. М., 2006.

Лидов А. М. Иеротопия. Пространственные иконы и образы-парадигмы в византийской культуре. М., 2009.

Лидов А. М. Церковь Богоматери Фаросской. Императорский храм-реликварий как константинопольский Гроб Господень // Иеротопия. Пространственные иконы и образы-парадигмы в византийской культуре / ред.-сост. А. М. Лидов. М., 2009.

Липатов А. В. Общие закономерности истории славянских литератур и концепция Р. Пиккио // Известия АН СССР. Серия: Литература и язык. 1990. Т. 49.

Липатов А. А., Медникова Е. Ю., Мусин А. Е., Пескова А. А. Священные вложения древнерусских энколпионов в контексте литургической практики: возможности комплексного анализа // Христианская иконография Востока и Запада в памятниках материальной культуры Древней Руси и Византии: Памяти Т. Чуковой. СПб., 2006.

Липшиц Е. Э. Законодательство и юриспруденция в Византии в IX–XI вв. М., 1981.

Лисицын М. протоиерей. Первоначальный славяно-русский типикон. СПб., 1911.

Литаврин Г. Г. Политическая теория в Византии с середины VII — до начала XIII в. // Культура Византии. Вторая половина VII–XII в. М., 1989.

Литаврин Г. Г. Примечания // Константин Багрянородный. Об управлении империей / под. ред. Г. Г. Литаврина, А. П. Новосельцева. М., 1991.

Литаврин Г. Византия, Болгария, Древняя Русь (IX — начало XII в.). СПб., 2000.

Литвина А. Ф., Успенский Ф. Б. Выбор имени у русских князей в X—XVI вв. Династическая история сквозь призму антропонимики. М., 2006.

Литвина А., Успенский Ф. Что стоит за отказом митрополита Константина от христианского погребения в 1159 г.? // *Ruthenica*. Київ, 2008. Т. 8.

Лихачев Д. С. Русские летописи и их культурно-историческое значение. М.; Л., 1947.

Лихачев Д. С. Исторический и политический кругозор автора «Слова о полку Игореве» // Слово о полку Игореве: сборник исследований и статей / под ред. В. П. Адриановой-Перетц. М.; Л., 1950.

Лихачев Д. С. Статьи и комментарии // Повесть временных лет / под ред. В. Адриановой-Перетц. М.; Л., 1950. Ч. 2. Приложения.

Лихачев Д. С. «Слово о полку Игореве» и культура его времени. Л., 1978.

Лихачев Д. С. Градозащитная семантика Успенских храмов на Руси // Успенский собор Московского Кремля. Материалы и исследования. М., 1985.

Лихачев Д. С. Повести о Николае Заразском // СКК. Л., 1987.

Лихачев Н. П. Историческое значение итало-греческой живописи. СПб., 1911.

Лихачев Н. П. Моливдовулы греческого востока. М., 1991.

Лихачева В. Искусство Византии IV—XV веков. Л., 1986.

Лобовик Б. Філософські ідеї «Слова про Закон і Благодать» Іларіона Київського // «Заповідь нову даю вам: любіть один одного» (Іоан. 13, 34): Всеукраїнська Міжнародна християнська асамблея: доповіді, повідомлення. Київ, 1998.

Логачев К. И. К вопросу о том, кто был изобретателем первоначального славянского алфавита // Советское славяноведение. 1976. № 4.

Логвин Г. Н. София Киевская: альбом. Киев, 1971.

Логвин Г. Н. Софія Київська. Київ, 1971.

Логвин Г., Міляева Л., Свенціцька В. Український середньовічний живопис. Київ, 1976.

Лозінський К., протоієрей. Аскольдове хрещення Русі // ТКДА. 2012. № 9.

Ломакин Н. А., Зайцев. Д. В. Илия // ПЭ. М., 2009. Т. 21.

Лопухин А. П. Иосиф Аримафейский // ХЭС. М., 1993. Т. 1.

Лопухина Е. В., Шевченко Э. В. Киево-Печерская икона «Успение Пресвятой Богородицы» // ПЭ. 2018. Т. 32.

Лопухіна О. В. Іконографія преподобних печерських у гравюрах лаврських видань XVII ст. Богословська думка і художній образ // МЧ. 2001. Київ, 2002.

Лопухіна О. Влахернський богородичний культ і давній Успенський собор Києво-Печерської лаври // МЧ. 2004. Київ, 2005.

Лопухіна О. В. Києво-Печерська ікона Успіння Богородиці. Історія і побутування чудотворного образу XI–XX ст. // Лаврські мистецтвознавчі студії. Київ, 2015.

Лосева О. В. Известие о перенесении мощей свт. Николая Чудотворца из Мир в Бари (по греческой афонской рукописи VATOPEDIOU 1145, 1431 г.) // ВВ. 2006. Т. 65.

[*Лохвицкий К.*]. План Первобытной Киевской Десятинной Богородичной церкви с объяснениями оного // Отечественные записки. 1825. Ч. 21, № 59.

Лохвицкий К. О ходе открытия древностей в г. Киеве до начала 1836 г. // ЖМНП. 1836. Ч. 12.

Лукин П. В. Сказание о варягах-мучениках в начальном летописании и Прологе // Древняя Русь. Вопросы медиевистики. 2008. № 3.

Лурье Я. С. Идеологическая борьба в русской публицистике конца XV — начала XVI века. М.; Л., 1960.

Львов А. С. Исследование Речи философа // Памятники древнерусской письменности: Язык и текстология. М., 1968.

Мавродин В. Образование древнерусского государства. Л., 1945.

Мазуренко М., Мусин А. In memorem // Христианская иконография Востока и Запада в памятниках материальной культуры Древней Руси и Византии: Памяти Т. Чуковой. СПб., 2006.

Майоров А. В. Восточнохристианские реликвии и идея «переноса империи»: Византия, Балканы, Древняя Русь // Религиоведение. 2011. № 1.

Майоров А. В. Русь, Византия и Западная Европа: Из истории внешнеполитических и культурных связей XI–XIII вв. СПб., 2011.

Макаренко М. Старогородська «божниця» та її малювання. Київ, 1928.

Макаренко М. Чернігівський Спас. Археологічні досліді року 1923. Київ, 1929.

Макарий (Булгаков), архиепископ Харьковский [митроп. Московский]. История русской церкви. СПб., 1868. Т. 1–3.

Макарий [Миролюбов], архимандрит. Археологическое описание церковных древностей в Новгороде и его окрестностях: в 2 ч. М., 1860. Ч. 1, 2.

Макарий (Мокиенко), иеромонах. Русский монастырь на Афоне как фактор духовно-мистического влияния на Русь // Афонское наследие: научный альманах. Вып. 1–2: Материалы международной научной конференции «Русь и Афон: тысячелетие духовно-культурных связей». Чернигов, 28–29 ноября 2014 г. Киев; Чернигов, 2015.

Макаров А. Малая энциклопедия киевской старины. Киев, 2002.

Макеева И. И. Чудеса Николы Мирликийского. Комментарии // БЛДР. СПб., 1999. Т. 2: XI–XII века.

Макеева И. И. Ранние славянские чудеса святителя Николая Мирликийского // Правило веры и образ кротости... Образ свт. Николая, архиепископа Мирликийского, в византийской и славянской агиографии, гимнографии и иконографии / ред. А. Бугаевский. М., 2004.

- Максимович И.* Паломник киевский. Киев, 1854.
- Максимович И.* Паломник киевский. Киев, 1871.
- Максимович М. О.* Киевъ явился градомъ великимъ...: Вибрані українознавчі твори. Київ, 1994.
- Малышевский И.* Когда и где впервые установлено празднование памяти Св. Владимира 15 июля? // ТКДА. 1882. Т. 1.
- Малышевский И.* Варяги в начальной истории христианства в Киеве. Киев, 1887.
- Манушина Т. Н.* Произведение древнерусского лицевого шитья XV в. // ПКНО. 1974. М., 1975.
- Марголина И.* Святые Борис и Глеб в истории киевского Кирилловского монастыря // Споконвіку було слово...: збірник на пошану професора Олександра Александрова з нагоди його 60-річчя. Одеса, 2007.
- Марголина И. Е.* Загадочный фресковый фрагмент и ктииторский портрет в стенописи Кирилловской церкви Киева (по поводу мнения А. С. Преображенского) // СЧ. 2015. Вып. 7.
- Марголіна І.* Кирилівська церква в історії середньовічного Києва. Київ, 2001.
- Марголіна І., Ульяновський В.* Київська обитель святого Кирила. Київ, 2005.
- Маркевич А.* Островок в Казачьей бухте как предполагаемое место кончины св. Климента, папы римского // ИТУАК. Симферополь, 1909. № 43.
- Марков А. В.* Как звали первых святых мучеников на Руси? // Сборник Харьковского историко-филологического общества. Харьков, 1909. Т. 18.
- Мартынова М. В.* Ковчег князя Ивана Хворостинина // ХРМК. М., 2000.
- Маханько М. А.* «Вологодский извод» иконы «Никола Великорецкий». О разных редакциях житийного варианта чудотворного образа // Добрый кормчий. Почитание святителя Николая в христианском мире / сост. А. В. Бугаевский. М., 2011.
- Махновець Л.* Родовід руських князів [вклейка] // Л. Махновець. Літопис Руський. Київ, 1989.
- Медынцева А. А.* Оклады «корсунских» икон из Новгорода // СА. М., 1988. № 4.
- Медынцева А. А.* Архангельская ставротека и культ Климента на Руси // СА. 1991. № 3.
- Мейендорф Иоанн, протопресвитер.* Рим — Константинополь — Москва. Исторические и богословские исследования. М., 2006.
- Мельник А. Г.* Почитание святых Бориса и Глеба в России XVI века // СЧ. 2015. Вип. 7.
- Мень А., протоиерей.* Таинство, слово и образ. Л., 1991.
- Мерлини М.* Амальфи: деятельность насельников бенедиктинского монастыря на Афоне // Афонское наследие: научный альманах. Киев; Чернигов, 2015. Вып. 1–2.
- Мечев К.* Кирил и Методий в изобразительного искусство // КМЕ. София, 1995. Т. 2.

Милеев Д. В. О раскопках в усадьбе Десятинной церкви в Киеве летом 1908 года // ЗОРСА. СПб., 1913. Т. 9: Протоколы.

Миллер В. Очерки русской народной словесности. Былины. I–XVI. М., 1994.

Милтенова А. Седмочисленици // Старобългарска литература: енциклопедичен речник / съст. Д. Петканова. Велико Търново, 2003.

Мильков В. Кирилло-мефодиевская традиция и ее отличие от иных идейно-религиозных направлений // Древняя Русь: пересечение традиций. М., 1997.

Мильков В. В. Осмысление истории в Древней Руси. СПб., 2000.

Милютенко Н. И. Комментарии. Память и похвала князю русскому Владимиру // БЛДР. СПб., 1997. Т. 1: XI–XII века.

Милютенко Н. И. Святой равноапостольный князь Владимир и крещение Руси. Древнейшие письменные источники. СПб., 2008.

Миляева Л. Новый памятник галицкой живописи XIII в. // СА. 1965. № 3.

Миляева Л. С. Украинская народная икона XI–XVI ст. Комплект репродукций. Киев, 1991.

Миляева Л. С. До питання про генезис стінопису в культовому дерев'яному зодстві слов'ян // Українське мистецтво у міжнародних зв'язках. Дожовтневий період. Київ, 1983.

Миляева Л. Маріупольська ікона «Св. Георгій з житієм» // Хроніка 2000. Київ, 2000. Вип. 33.

Минская икона Божьей Матери [Электронный ресурс]. Режим доступа: <https://ru.wikipedia.org/wiki>

Минчев А. Плинка с именами трех святых из ранневизантийского Марцианополя // Климентовский сборник: материалы VI Международной научной конференции «Церковная археология: Херсонес — город святого Климента». Севастополь, 2013.

Миславский Самуил. Краткое историческое описание Киево-Печерской Лавры. Киев, 1795.

Михайлов К. Киевский языческий некрополь и церковь Богородицы Десятинная // Российская археология. 2004. № 1.

Михайлова Р. Святий Дмитрій у номінаціях сакрального мистецтва Галицько-Волинської Русі // МЧ. 2006. Київ, 2007.

Мицько І. До проблеми становлення популярних християнських культів в Україні // Mediaevalia ucrainica: ментальність та історія ідей. Київ, 1998. Т. 5.

Мицько І. Про походження гербу Волині // Старий Луцьк: науково-інформаційний збірник ЛДІКЗ. Луцьк, 2009. Вип. 5.

Мовчан І. І., Харламов В. О. Стародавній Клов // Археологія Києва. Дослідження і матеріали. Київ, 1979.

Молдован А. М. Слово о законе и благодати. Киев, 1984.

Морозов В. В., Чернецов А. В. Легенда о Мономаховых регалиях в искусстве Москвы XVI в. // От Рима к Третьему Риму. Рим, Константинополь, Москва:

Сравнительно-историческое исследование центров идеологии и культуры до XVII в. М., 1997.

Моршакова Е. А. Крест наперсный «курсунский» // ХРМК. М., 2000.

Моршакова Е. А. Крест-энколпион в серебряном ковчеге // ХРМК. М., 2000.

Моршакова Е. А. Крест-энколпион с образами святых Бориса и Глеба // ХРМК. М., 2000.

Моршакова Е. А. Складень-мощевик Семена Трусова // ХРМК. М., 2000.

Мошин В. А. О периодизации русско-южнославянских литературных связей X–XV вв. // Русь и южные славяне. СПб., 1998.

Мошин В. А. Русские на Афоне и русско-византийские отношения в XI–XII вв. // Из истории русской культуры. М., 2002. Т. II, кн. 1 (Киевская и Московская Русь).

Муравьев А. Н. Письма о богослужении восточной католической церкви. СПб., 1860.

Муравьев А. Н. Киев и его святыня. Киев, 1864.

Муравьев А. Н. Описание предметов древности и святыни, собранных путешественником по святым местам. Киев, 1872.

Муретов С. Д. Последование проскомидии, Великого входа и причащения в славяно-русских служебниках XI–XIV вв. М., 1897.

Мурьянов М. Ф. Алексей — Человек Божий в славянской рецензии византийской культуры // ТОДРЛ. 1968. Т. 23.

Мурьянов М. Ф. Русско-византийские церковные противоречия в конце XI в. // Феодалная Россия во всемирно-историческом процессе. М., 1972.

Мурьянов М. Ф. Золотой пояс Шимона // Византия. Южные славяне и Древняя Русь. Западная Европа. М., 1973.

Мурьянов М. Ф. О Десятиной церкви князя Владимира // Восточная Европа в древности и Средневековье. М., 1978.

Мурьянов М. Ф. Гимнография Киевской Руси. М., 2003.

Мусин А. О распространении христианства в Древней Руси IX–XIV вв. // Исторический вестник. 2000. № 6.

Мусин А. Археология Корсунской легенды // Православные древности Таврики: сборник материалов по церковной археологии. Киев, 2002.

Мусин А., диакон. Святые мощи в Древней Руси: литургические аспекты истории почитания // ВХР / ред.-сост. А. М. Лидов. М., 2003.

Мусин А., диакон. Соборы митрополита Макария 1547–1549 гг. и проблема авторитета в культуре XVI в. // ДРИ. Русское искусство позднего Средневековья. XVI век. СПб., 2003.

Мусин А. Е. Погребальный обряд Древней Руси (Письменные источники и археологические реалии) // Археология, история, нумизматика и этнография Восточной Европы. СПб., 2004.

Мусин А. Е., Корзухина Г. Ф., Пескова А. А. Древнерусские энколпионы. Нагрудные кресты-реликварии XI–XIII вв. СПб.: Петербургское Востоковедение, 2003. 432 с.; 159 табл. [рецензия] // Вестник РГНФ. 2005. № 3.

Мученики Леонтий, Ипатий и Феодул [Электронный ресурс] // Православный календарь 2017. Режим доступа: <https://days.pravoslavie.ru/Life/life1335.htm>

Мюллер Л. Киевский митрополит Иларион: жизнь и творчество // Мюллер Л. Понять Россию: историко-культурные исследования. М., 2000.

Мюллер Л. Рассказ «Повести временных лет» 955 г. о крещении Ольги // Мюллер Л. Понять Россию: историко-культурные исследования. М., 2000.

Мясникова В. В. Иконографические и стилистические особенности житийных циклов святителя Николая в росписи ярославских храмов XVII века (церковь Николы Надеина и церковь Николы Мокрого) // Почитание святителя Николая Чудотворца и его отражение в фольклоре, письменности и искусстве. Материалы и исследования. М., 2007.

Назаревский А. Из истории русско-украинских литературных связей. Киев, 1963.

Назаренко А. В. Неизвестный эпизод из жизни Мстислава Великого // Отечественная история. 1993. № 2.

Назаренко А. В. Элементы житийной традиции о св. Владимире в западноевропейской литературе первой половины XI в. // Древняя Русь и Запад: научная конференция: книга резюме. М., 1996.

Назаренко А. В. Древняя Русь на международных путях. Междисциплинарные очерки культурных, торговых, политических связей IX–XII веков. М., 2001.

Назаренко А. В. Русско-немецкие связи домонгольского времени (IX — середина XIII вв.): состояние проблемы и перспективы дальнейших исследований // Из истории русской культуры. М., 2002. Т. II, кн. 1.

Назаренко А. В. Бруно Кверфуртский // ПЭ. 2009. Т. 6.

Назаренко А. В. Борис и Глеб // ПЭ. 2009. Т. 6.

Назаренко А. В. Древняя Русь и славяне (Древнейшие государства Восточной Европы, 2007 год). М., 2009.

Назаренко А. В. Ефрем [Электронный ресурс] // ПЭ. 2010. Т. 19. Режим доступа: <http://www.pravenc.ru/text/182085.html>

Насонов А. Н. «Русская земля» и образование территории Древнерусского государства. М., 1951.

Насонов А. Н. История русского летописания XI — начала XVIII в. Очерки и исследования. М., 1969.

Наум Охридский [Электронный ресурс] // Древо: открытая православная энциклопедия. — Режим доступа:

Наумов В. П. Общественно-политические сдвиги в сербских и хорватских землях и христианская миссия на Балканах // Принятие христианства народами Центральной и Юго-Восточной Европы и крещение Руси. М., 1988.

Національний заповідник «Софія Київська». Київ, 2004.

Нельговський Ю. П. Матеріали до вивчення первісного вигляду оздоблення інтер'єра Софії Київської // Питання історії архітектури та будівельної техніки України. Київ, 1959.

Нечволодов А. Сказания о русской земле. СПб., 1913. Ч. 1.

Нікітенко М. М. Золотий пояс варяга Шимона — реліквія Києво-Печерського монастиря // МЧ. 2011. Київ, 2012.

Нікітенко Мар'яна. Святі гори Київські: побудова сакрального простору ранньохристиянського Києва (кінець X — початок XII ст.). Київ, 2013.

Нікітенко Михайло, Корнієнко В. Новітні дослідження підлог у Софії Київській // Софія Київська: Візантія. Русь. Україна: збірка статей на пошану д. іст. наук, проф. Н. М. Нікітенко. Киев, 2011.

Никитенко Н. Н. Историческая проблематика в росписи Софии Киевской: автореф. дис. ... канд. ист. наук. М., 1992.

Никитенко Н. Н. Русь и Византия в монументальном комплексе Софии Киевской: Историческая проблематика. Киев, 1999.

Никитенко Н. Н. Образ святителя Николая в монументальной живописи Софии Киевской // Правило веры и образ кротости... Образ свт. Николая, архиепископа Мирликийского, в византийской и славянской агиографии, гимнографии и иконографии / ред. А. Бугаевский. М., 2004.

Никитенко Н. Святые целители в стенописи Софии Киевской // Человеческая целостность и встреча культур. Киев, 2007.

Никитенко Н. Образы княжеской четы крестителей Руси в стенописи Софии Киевской: к проблеме канонизации Владимира // 1020-ліття хрещення Руси-України — із Києва по всій Русі: зб. матер. наук.-практ. конф. 21 жовтня 2008 року, м. Київ. Київ, 2008.

Никитенко Н. Н. Мозаика «Святительский чин» Софии Киевской и ее духовно-исторический смысл // Дружба: ее формы, испытания и дары. Успенские чтения. Киев, 2008.

Никитенко Н. Н. Собор Святой Софии в Киеве: история, архитектура, живопись, некрополь. М., 2008.

Никитенко Н. Святая София Киевская. Киев, 2008.

Никитенко Н. Н. Князь Владимир как «Новый Константин» в стенописи Софии Киевской // Память и история: на перекрестке культур. Успенские чтения. Киев, 2009.

Никитенко Н. Софии Киевской 1000 лет. Киев, 2011.

Никитенко Н. Н. Фрески «Ритуальное убийство медведицы» и «Готские игры» в северной башне Софии Киевской: новое осмысление сюжетов // Софія Київська: Візантія. Русь. Україна. Київ, 2012. Вип. II: Збірка наук. праць, присвячена 150-літтю з дня народження Дмитра Власовича Айналова (1862–1939).

Никитенко Н. Н. Крещение Руси в свете данных Софии Киевской // Софія Київська: Візантія. Русь. Україна. Київ, 2013. Вип. III: Збірка наук. праць, присвячена 150-літтю з дня народження Єгора Кузьмича Редіна (1863–1908).

Никитенко Н. София Киевская и ее создатели: тайны истории. Каменец-Подольский, 2014.

Никитенко Н. Н. От Царьграда до Киева: Анна Порфирородная. Мудрый или Окаянный? К 1025-летию крещения Руси. Киев, 2012; 3-е изд. Киев, 2017.

Никитенко Н., Верещагина Н. Проблема имянаречения князя Владимира в свете новых исследований // *Медієвістика: збірник наук. статей.* Одеса, 2009. Вип. 5.

Никитенко Н. Н., Корниенко В. В. Новые эпиграфические исследования и вопросы персонификации образов святых жен в северо-западной части Софии Киевской // *Кондаковские чтения III. Человек и эпоха: Античность — Византия — Древняя Русь.* Белгород, 2010.

Никитенко Н., Корниенко В. Древнейшие граффити Софии Киевской и время ее создания. Киев, 2012.

Никитенко Н., Корниенко В. Собор святых Софии Киевской. Киев, 2014.

Нікітенко Н. М. Херсонеська святиня і розпис Софії Київської // *Проблемы археологии и истории Боспора.* Керчь, 1996.

Нікітенко Н. М. Забута особистість руської історії // *Україна: людина, суспільство, природа: третя щорічна конференція НаУКМА: тези доповідей.* Київ, 1997.

Нікітенко Н. М. Цариця руська (історико-документальна книжка) // *Історія України: тижневик.* Київ, 1998. № 29—32.

Нікітенко Н. М. Політичні передумови виникнення Борисоглібського культу (до подій 1015—1019 рр.) // *Історія України: маловідомі імена, події, факти.* Київ, 2000.

Нікітенко Н. Під покровом Софії: некрополь Софійського собору в Києві. Київ, 2000.

Нікітенко Н. М. Собор Святої Софії у Києві. Київ, 2000.

Нікітенко Н. М. Володимирські меморії могилянської доби у Софії Київській і храмах Лаври // *Велика Успенська церква Києво-Печерської Лаври. Слід у віках: матеріали міжнар. наук. конф. НКПІКЗ. 2001 р.* Київ, 2002.

Нікітенко Н. М. Русь-Україна і Візантія у монументальному комплексі Софії Київської: історико-соціальний та етноконфесійний аспекти: автореф. дис. ... д-ра іст. наук. Київ, 2002.

Нікітенко Н. «Паперть святителів» у Софії Київській // *СЧ.* 2003. Вип. 1.

Нікітенко Н. М. Свята Софія Київська: історія в мистецтві. Київ, 2003.

Нікітенко Н. М. Від Царгорода до Києва: Анна Порфирородна. Ціна київського трону. Київ, 2007.

Нікітенко Н. Бароко Софії Київської. Київ, 2015.

Нікітенко Н. М. Княгиня Анна Порфирородна — дружина і сподвижниця Володимира Великого: походження і життєвий шлях (історичний нарис) // *Святий рівноапостольний Володимир — творець Української Держави: зб. матер. Міжнар. наук. конф., присвяченої 1000-літтю упокоєння святого рів-*

ноапостольного великого князя Київського Володимира, Хрестителя Руси-України, мученицької кончини святих страсотерпців благовірних князів Бориса і Гліба та 900-ліття перенесення їхніх святих мощей / [під ред. д. богосл. н., проф., митроп. Переяслав-Хмельницького і Білоцерківського Епіфанія (Думенка), д. іст. н. Г. В. Папакіна та ін.]. Київ, 2015.

Нікітенко Н. Ікона «Богородиця Нікопея» на Золотих воротах як захисний символ Києва // Славистична збірка. Київ, 2016. Вип. II.

Нікітенко Н. Образ св. Климента Римського в мозаїці Софії Київської // Наш Крим. Вип. II: Збірка статей за матеріалами Другої Міжнародної наукової конференції «Крим в історії України». Київ, 2016.

Нікітенко Н. М. Володимир Великий і Софія Київська // Софійський часопис. Вип. I: Матеріали VIII міжнародної науково-практичної конференції «Софійські читання». До 1000-ліття пам'яті великого київського князя Володимира Святославича та святих Бориса і Гліба: 1015–2015 (м. Київ, 26–27 листопада 2015 р.). Київ, 2017.

Нікітенко Н. М., Корнієнко В. В. Графіті «групи Олісави» на північних хорах Софії Київської // Пам'ятки України. 2008. Ч. 1.

Нікітенко Н., Корнієнко В. Час заснування Софії Київської: Пристрасті докола мілленіума: наукове видання. Київ, 2010.

Нікітенко Н. М., Корнієнко В. В. Ще раз про натурні дослідження Софії Київської // Український археографічний щорічник. 2012. Вип. 16–17.

Нікітенко Н. М., Корнієнко В. В., Рясная Т. М. Нова спроба дезавування ювілей Софії Київської // Український археографічний щорічник. 2012. Вип. 16–17.

Николаева Т. Произведения мелкой пластики XIII–XVII веков в собрании Загорского музея. Каталог. Загорск, 1960.

Николаева Т. В. Предметы княжеского убора XIV в. // ПКНО. 1976. М., 1977.

Николаева Т. В. Икона-мощевик Успенского Козьмина монастыря на реке Яхрени // ПКНО. 1979.

Николаева Т. В. Древнерусская мелкая пластика из камня XI–XV вв. Свод археологических источников. М., 1983.

Никольский А. А. Начало храмостроительства на Руси // Владимирский сборник в память 950-летия крещения Руси. Белград, 1938.

Никольский К. Об антиминсах православной русской церкви. СПб., 1872.

Никольский Н. К. Материалы для повременного списка русских писателей и их сочинений (X–XI вв.). СПб., 1906.

Никольский Н. К. Материалы для истории древнерусской духовной письменности // СОРЯС. СПб., 1907. Т. 82, № 4.

Никольский Н. К. О древнерусском христианстве // Русская мысль. М.; СПб., 1913. Кн. 6.

Никольский Н. К. К истории славяно-русской письменности. Заметки и материалы. II: К вопросу о «Чуде св. Климента, папы Римского, о отроча-

ти» // Библиографическая летопись Общества любителей древней письменности. Пг., 1917. Т. 3.

Никольский Н. К. К вопросу о следах мораво-чешского влияния на литературные памятники домонгольской эпохи // Вестник Академии наук. 1933. № 8—9.

Новая датировка Софии Киевской: конструктивная критика или профанация концепции?: научное издание. Киев, 2012.

Новое в археологии Киева. Киев, 1981.

Новожеев Р. В. Формирование и развитие атрибутов власти Древней Руси (вторая половина IX — середина XIII вв.): сравнительно-исторический аспект. Брянск, 2005.

Новосельцев А. П. Древнерусское государство и его международное значение. М., 1965.

Нумізматичний словник. Львів, 1972.

О почитании св. Николая во Франции // Вестник Европы. М., 1811. Ч. IV.

О чудотворной иконе Святителя Христова Николая Мокрого // КЕВ. 1869. Отд. II.

О. Л. Старинная картина не на своем месте // КС. 1903. Т. 81. Май.

Оболенский Д. Византийское содружество наций. Шесть византийских портретов. М., 1998.

Оболенский М. О двух древнейших святынях Киева // Киевлянин. 1850. Кн. 3.

Овчарова О. В. Образы монахов и гимнографов во фресках церкви св. Пантелеймона в Нерези (1164) // ВВ. 2004. Т. 63.

Овчинников А. Н. «Пантелеймон» из ГМИИ и «Богоматерь Печерская» из ГТГ в свете реставрационного исследования // Русское искусство XI—XIII вв. М., 1986.

Огієнко І. Історія української літературної мови. Київ, 1995.

Оглоблин Н. Древности и достопримечательности в Киево-Софийском соборе // ТКДА. 1874. Т. III. Август.

Ольшевская Л. А., Травников С. Н. Комментарии. Киево-Печерский патерик // Древнерусские патерики. Киево-Печерский патерик. Волоколамский патерик. М., 1999.

Описание Десятинной церкви в Киеве. Киев, 1872.

Орецкая И. А. Гомилии Григория Назианзина — греческая иллюстрированная рукопись IX века: взаимоотношение образов и текста // Искусство христианского мира. М. 2002. Вып. 6.

Орлов А. С. Библиография русских надписей XI—XV вв. М.; Л., 1952.

Орловский П., протоиерей. Св. София Киевская, ныне Киево-Софийский кафедральный собор. Киев, 1901.

Освящение Минского кафедрального Петропавловского собора // Церковные ведомости. 1897. № 10. Известия и заметки.

Остров П. О почитании святых мощей // ЖМП. 1997. № 1.

ПЭ. 2003. Т. 6.

Павлов А. С. Критические опыты по истории древнейшей греко-русской полемики против латинян. СПб., 1878.

Памятники Салоник. Салоники, 2005.

Пандурски В., Пенкова Б. Свети Климент Римски // КМЕ. София, 2003. Т. 3.

Панофский Э. Аббат Сюжер и аббатство Сен-Дени // Богословие в культуре средневековья / пер. и коммент. А. Н. Панасьева. Киев, 1992.

Пападопуло-Керамевс А. И. Акафист Божьей Матери // ВВ. 1903. Т. 10, вып. 1–2.

Паславський І. «Олельковицький ренесанс»: Малодосліджені сторінки культурного життя Києва XV ст.: Філософія. Доповіді та повідомлення // Другий міжнародний конгрес україністів, Львів, 22–24 серпня 1993 р. Львів, 1994.

Паттерсон-Шевченко Н. Иконы в литургии // Восточнохристианский храм. Литургия и искусство. СПб., 1994.

Паттерсон-Шевченко Н. Служители святой иконы // Чудотворная икона в Византии и Древней Руси / ред.-сост. А. М. Лидов. М., 1996.

Паттерсон-Шевченко Н. Святой Николай в византийском искусстве // Добрый кормчий. Почитание святителя Николая в христианском мире / сост. А. В. Бугаевский. М., 2011.

Пашуто В. Т. Внешняя политика Древней Руси. М., 1968.

Пекарская Л., Пуцко В. Византийская мелкая пластика из археологических находок на Украине // Южная Русь и Византия. Киев, 1991.

Пелешенко Ю. Українська література пізнього Середньовіччя (друга половина XIII–XV ст.): Джерела. Система жанрів. Духовні інтенції. Постаті. Київ, 2012.

Пенкова Б. Болгарские церкви-гробницы // ДРИ. Византия и Древняя Русь. К 100-летию А. Н. Грабара. СПб., 1999.

Пентковский А. М. «Иерусалимизация» литургического пространства в византийской традиции // Новые Иерусалимы. Иеротопия и иконография сакральных пространств / ред.-сост. А. М. Лидов. М., 2009.

Пентковский А. М. Славянское богослужение и церковные организации в сербских землях в X–XII веках // Стефан Неманья — преподобни Симеон Мироточиви: зборник радова. Београд; Беране, 2016.

Передача святынь Русской Православной Церкви // ЖМП. 1988. № 9.

Перхавко В. Б. Находки энколпионов на территории Югославии // СА. 1987. № 4.

Пескова А. Паломнические реликвии святой земли в древнерусском городе // Пилигримы. Историко-культурная роль паломничества. СПб., 2001.

Пескова А. А. Древнерусские энколпионы XI–XIII веков в русле византийской традиции // Ставрографический сборник. М., 2005. Кн. 3: Крест как личная святыня.

Петканова Д. Библиотеки // Старобългарска литература: енциклопедичен речник. Велико Търново, 2003.

Петрик В., Цибулькін В. Міфи та вигадки з історії Десятинної церкви // *Opus mixtum*. Київ, 2014. № 2.

Петров В. Мир живых и святые мертвецы в раннем средневековье: Послесловие к «Культу святых» Питера Брауна // Браун П. Культ святых. Его становление и роль в латинском христианстве / пер. с англ. В. Петрова. М., 2004.

Петров Н. И. Из путешествия в северо-западный край // КС. 1869. Февраль. VIII: Документы, известия и заметки.

Петров Н. И. Чествование памяти св. Владимира на юге России и в частности в Киеве // ТКДА. 1888. Т. 2.

Петров Н. И. Киев, его святыни и памятники. СПб., 1896.

Петров Н. И. Историко-топографические очерки древнего Киева. Киев, 1897.

Петров Н. И. Купятицкая икона Богородицы в связи с древнерусскими энколпионами // Труды IX археологического съезда в Вильне. 1893. М., 1897. Т. 2.

Петров Н. И. Сказание о перенесении образа св. Николая Зарайского из Корсуня через Ригу в Зарайск в 1224–1225 гг. // Труды X археологического съезда в Риге. 1896 г. М., 1899. Т. 1.

Петров Н. Альбом достопримечательностей церковно-археологического музея при императорской Киевской духовной академии. Киев, 1912. Вып. 3: Южно-русские иконы.

Петров Н. Альбом достопримечательностей церковно-археологического музея при императорской Киевской духовной академии. Киев, 1915. Вып. IV–V.

Петров П. Х. Исторические основы на кириллометодиевото дело // Хиляда и сто години славянска писменост. 863–1963. София, 1963.

Петровский А. В. Киворий // ХЭС. М., 1993. Т. 1.

Петрухин В. Я. Древняя Русь: Народ. Князья. Религия // Из истории русской культуры. М., 2000. Т. 1 (Древняя Русь).

Петрухин В. Я. Христианство на Руси во второй половине X — первой половине XI в. // Христианство в странах Восточной, Юго-Восточной и Центральной Европы на пороге второго тысячелетия / отв. ред. Б. Н. Флоря. М., 2002.

Петрухин В. Я. Запона с «судищем Господним»: к интерпретации текста Начальной летописи // Византийский мир: искусство Константинополя и национальные традиции. Памяти Ольги Ильиничны Подобедовой (1912–1999). М., 2005.

Пещеры Киево-Печерской лавры. Киев: Тип. Киево-Печерской лавры, 2017.

Пиккио Риккардо. История древнерусской литературы. М., 2002.

Пиккио Риккардо. *Slavia Orthodoxa*: Литература и язык. М., 2003.

Писарев Л. И. Климент Римский // ХЭС. М., 1993. Т. 1.

Писарев С. Было ли перенесение мощей святых мучеников Бориса и Глеба из Вышгорода на Смядынь? Смоленск, 1897.

Пичхадзе А. А. К истории славянского Паримейника (паримейные чтения книги Исход) // Традиции древнейшей славянской письменности и языковая культура восточных славян. М., 1991.

Пичхадзе А. А., Ромодановская В. А., Ромодановская Е. К. Жития княгини Ольги, Варяжских мучеников и князя Владимира в составе Синайского палимпсеста // Русская агиография: Исследования. Публикации. Полемика. СПб., 2005.

Письма Святогорца к друзьям своим о Святой горе Афонской. СПб., 1850. Ч. 1.

Плешанова И. И. Резные фигуры «старцев» в собрании Государственного Русского музея // ПКНО. 1974. М., 1975.

Плотников И. Микула Селянинович и святой Николай. Пособие при изучении русского народного творчества. Курск, 1919.

Плотникова О. А. Обрядность и титулатура княжеской власти в сознании древнерусского общества // Власть. 2008. № 11.

Плюханова М. Б. Средневековая символика власти: крест Константинов в русской традиции // Ученые записки Тартуского государственного университета. Тарту, 1987. Вып. 781.

Плюханова М. Б. Сюжеты и символы московского царства. СПб., 1995.

Пляшко Л. Икона з київського Подолу // Україна: Наука і культура. Київ, 1989. Вип. 23.

Повстенко О. Катедра св. Софії у Києві. [Нью-Йорк]: Видання української вільної Академії наук у США, 1954.

Погодин М. П. Речь, произнесенная в заседании московского общества любителей российской словесности <...> // Кирилло-Мефодиевский сборник в память о совершившемся тысячелетии славянской письменности и христианства в России, изданный М. Погодиным. М., 1865.

Подземные святыни Киево-Печерской лавры [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://celitel.kiev.ua/artikles/126-pescherukievopecherskoilavru.html>

Подскальски Г. Христианство и богословская литература в Киевской Руси (988–1237 гг.). СПб., 1996.

Покровский Н. В. Очерки памятников христианского искусства. СПб., 2000.

Полывинный Д. И. Афон и формирование культурной идентичности средневековой Болгарии в конце XII — первой трети XIII века // Афон и славянский мир. Сб. 1: Материалы международной научной конференции, посвященной 1000-летию присутствия русских на Святой Горе. Белград, 16–18 мая 2013 г. Святая Гора Афон, 2014.

Полюшко Г. В. Стародавні київські ікони Миколи Мокрого і Миколи Пустинського: пошук утрачених раритетів // Культурологічна думка. 2016. № 10.

Попов Г. В. Некоторые вопросы изучения воинской тематики в русском средневековом искусстве // ВВ. 1971. Т. 32.

- Попов Г. В.* Из истории древнейшего памятника города Дмитрова // ДРИ. Художественная культура домонгольской Руси. М., 1972.
- Попов И. В.* Григорий Богослов // ХЭС. М., 1993. Т. 1.
- Попов И.* О почитании святых мощей // ЖМП. 1997. № 1.
- Попова О. С.* Древнерусская живопись и Византия // ГММК: Материалы и исследования. М., 1999. Вып. 12: Искусство средневековой Руси.
- Попова О. С., Сарабьянов В. Д.* Живопись конца X — середины XII века // История русского искусства: в 22 т. М., 2007. Т. 1: Искусство Киевской Руси. IX — первая четверть XII века. М., 2007.
- Поппэ А. В.* О роли иконографических изображений в изучении литературных произведений о Борисе и Глебе // ТОДРЛ. 1966. Т. 22.
- Поппэ А. В.* Русские митрополии Константинопольской патриархии в XI столетии // ВВ. М., 1968. Т. 28.
- Поппэ А. В.* Становление почитания Владимира Великого // Спорные вопросы отечественной истории XI—XVIII веков. М., 1990.
- Поппэ А. В.* О зарождении культа свв. Бориса и Глеба и о посвященных им произведениях // *Russia mediaevalis*. München, 1995. Т. 8.
- Поппэ А. В.* Земная гибель и небесное торжество Бориса и Глеба // ТОДРЛ. 2003. Т. 54.
- Поппэ А. В.* Гертруда-Олисава, *русская княгини*: Пересмотр биографических данных // Именослов. Историческая семантика имени. М., 2007. Вып. 2.
- Поппэ А. В.* Владимир Святой: У истоков церковного прославления // Факты и знаки. Исследования по семиотике истории. М., 2008. Вып. 1.
- Поппэ А.* Студиты на Руси. Истоки и начальная история Киево-Печерского монастыря // *Ruthenica*. Киев, 2011. Supplementum 3.
- Поптодоров Р.* Канонизация на Кирил и Методий // КМЕ. София, 1995. Т. 2.
- Порфиридов Н.* Древнерусская мелкая каменная пластика и ее сюжеты // СА. 1972. № 3.
- Порфирий (Успенский).* Первое путешествие в Синайский монастырь в 1845 г. СПб., 1856.
- Порфирий (Успенский), епископ.* История Афона. М., 2007. Т. 1.
- Порфирьев И. Я.* Сказания о новозаветных лицах и событиях по рукописям Соловецкой библиотеки // СОРЯС. СПб., 1890.
- Поселянин Е.* Богоматерь. Полное иллюстрированное описание ее земной жизни и посвященных ее имени чудотворных икон. Киев, 1994. Ч. 1.
- Поснов М. Э.* История Христианской Церкви (до разделения Церквей — 1054 г.). Киев, 1991. [Репринт].
- Потанов П. О.* К литературной истории рукописных сказаний о св. Николае Чудотворце // Ученые записки высшей школы г. Одессы. Одесса, 1922. Т. 2.
- Прахов А.* Открытие фресок Киево-Кирилловской церкви XII века. СПб., 1883.
- Предметы культового призначення // Церква Богородиці Десятинна в Києві. До 1000-ліття освячення. Київ, 1996.

Преловська І. М. До проблеми вивчення київської реліквії — ікони Миколи Мокрого // МЧ. 2011. К., 2012.

Преловська І. Обставини святкування 1000-ліття Хрещення Руси в УРСР у 1988 р. // Із Києва по всій Русі: зб. матер. наукової богословсько-історичної конференції, присвяченої 1025-літтю Хрещення Київської Руси-України, 15 травня 2013 року. Київ, 2013.

Преображенский А. С. Иконы святителя Николая Чудотворца в собрании Михаила Де Буара (Елизаветина) // Добрый кормчий. Почитание святителя Николая в христианском мире / сост. А. В. Бугаевский. М., 2011.

Приселков М. Д. Очерки по церковно-политической истории Киевской Руси X–XII в. СПб., 1913.

Приселков М., Фасмер М. Отрывки В. Н. Бенешевича по истории русской церкви XIV века // ИОРЯС. СПб., 1916. Т. 21, кн. 1.

Прозоровский В. Д. По вопросу о регалиях, приписываемых Владимиру Мономаху // Труды III археологического съезда в России. Киев, 1878. Т. 2.

Прокопович Феофан. Філософські твори: в 3 т. / за перекл. В. Яніша, В. Кошуби та ін. Київ, 1980. Т. 2: Натурфілософія або фізика. Ч. 1, кн. 3.

Прокон'юк О. Б. Шанування святинь Софії Київської крізь призму прибутково-витратних книг монастиря або про «можливості» ще одного джерела // СЧ. 2010.

Прохоров Г. М. Глаголица среди миссионерских азбук // ТОДРЛ. 1992. Т. 45.

Псковская икона XIII–XVI веков / М. Алпатов, И. Родникова. Л., 1990.

Путешествие Антиохийского патриарха Макария в Россию в половине XVII века, описанное его сыном, архидиаконом Павлом Алеппским / перев. Г. Муркоса. М., 1897. Вып. 2 (От Днестра до Москвы).

Пуцко В. Г. Каменный рельеф из киевских находок // СА. 1981. № 2.

Пуцко В. Г. Русская путевая икона XI в. // ПКНО. 1981. Л., 1983.

Пуцко В. Мраморный саркофаг Ярослава Мудрого // *Bizantino-bulgarica*. Sofia, 1986. VIII.

Пуцко В. Крест Марка Пещерника // СА. 1987. № 2.

Пуцко В. Київський енколпійон — Куп'ятицька ікона Богородиці // ЛіС. 1996.

Пуцко В. Г. Произведения искусства — реликвии Древнего Киева // *Russia mediaevalis*. München, 1987. Т. 6.

Пуцко В. Г. Печерська ікона Успіння Богородиці: легенда і дійсність // Родовід. 1994. № 9.

Пуцко В. Бронзовый киотный крест из Херсонеса (Византийско-киевская металлопластика начала XIII в.) // ВВ. 1999. Т. 58.

Пуцко В. Г. Дорогоцінний хрест у стінописі Софії Київської // СЧ. 2003. Вип. 1.

Пуцко В. Г. Византия и искусство Древней Руси (XI–XIII вв.) // ПС. Брянск, 2004. Вып. 6.

Пуцко В. Святий Микола у давньокиївському мистецтві // МЧ. 2003. Київ, 2004.

Пуцко В. Г. Церковная топография древнего Киева (храмы и реликвии) // СЧ. 2004. № 2.

Пуцко В. Г. Кресты-мошевики и ковчеги-мошевики XIV–XVI в. в Троице-Сергиевой Лавре // Древняя Русь. Вопросы медиевистики. 2006. № 2.

Пуцко В. Г. Ареал распространения киевских крестов-энколпионов как показатель межславянских этнологических и культурных связей // ПС. Брянск, 2007. Вып. 9.

Пуцко В. Іконопис // Історія українського мистецтва: у 5 т. Київ, 2010. Т. 2.

Пучков А. «Кирилловские черновики» А. В. Прахова (декабрь 1880 — ноябрь 1881 гг.) // Сучасні проблеми дослідження, реставрації та збереження культурної спадщини. Київ, 2007. Вип. 4.

Радонежский А. Церковь священномученика Климента в Риме. Место погребения равноапостольного Кирилла. СПб., 1896.

Рамм Б. Я. Папство и Русь в X–XV веках. М.; Л., 1959.

Ранчин А. М. Хроника Георгия Амартола и «Повесть временных лет»: Константин Равноапостольный и князь Владимир Святославич // Герменевтика древнерусской литературы. М., 2000. Сб. 10.

Ранчин А. М. Вертоград Златословный: Древнерусская книжность в интерпретациях, разборах и комментариях. М., 2007.

Рапов О. М. Русская церковь в IX — первой трети XII в. Принятие христианства. М., 1988.

Раппопорт П. А. Русская архитектура X–XIII вв. Каталог памятников. Л., 1982.

Раппопорт П. Зодчество Древней Руси. Л., 1986.

Раппопорт П. Древнерусская архитектура. СПб., 1993.

Ратшин А. Полное собрание исторических сведений о всех бывших в древности и ныне существующих монастырях и примечательных церквях в России. М., 1852.

Редин Е. Рукописи с византийскими миниатюрами в библиотеках Венеции, Милана и Флоренции // ЖМП. 1891. Декабрь.

Ремизов А. Образ Николая Чудотворца. Париж, 1931.

Ремизов М. Н. Византия и византийцы конца X века. М., 1896.

Реутов А. До проблеми реконструкції Десятинної церкви // Церква Богородиці Десятинна в Києві. До 1000-ліття освячення. Київ, 1996.

Ричка В. М. Культ св. Миколи-Михайла у Києві // Святий князь Михайло Чернігівський та його доба. Чернігів, 1996.

Ричка В. «Київ — другий Єрусалим» (з історії політичної думки та ідеології середньовічної Русі). Київ, 2005.

Рогачевская Е. Б. Цикл памятников о Николае Мирликийском // Древнерусская литература: Восприятие Запада в XI–XIV вв. М., 1996.

Рогов А. И. Ченстоховская икона Богоматери как памятник византийско-русско-польских связей // ДРИ. Художественная культура домонгольской Руси. М., 1972.

Рогов А. И. Культурные связи Киевской Руси с другими славянскими странами в период ее христианизации // Принятие христианства народами Центральной и Юго-Восточной Европы и крещение Руси. М., 1988.

Рогов А. И. Кирилло-мефодиевские традиции у западных славян в эпоху средневековья (до конца XIV в.) // Традиции древнейшей славянской письменности и языковая культура восточных славян. М., 1991.

Рожко В. Чудотворні ікони Волині і Полісся. Луцьк, 2002.

Розанова Н. В. Ростово-Суздальская живопись XII–XVI вв.: альбом. М., 1970.

Розанова Н. В. Некоторые итоги исследования физическими методами древнейших русских икон // Русское искусство XI–XIII веков. М., 1986.

Романов Г. А. Крестные ходы в честь святителя Николая // Добрый кормчий. Почитание святителя Николая в христианском мире / сост. А. В. Бугаевский. М., 2011.

Романовська Т. Унікальна пам'ятка давньоруського мистецтва з колекції Музею історичних коштовностей України // *Opus mixtum*. Київ, 2016. № 4.

Росовецкий С. Литературные и фольклорные отражения культа мощей св. Климента Римского в Херсонесе и Киеве в связи с проблемой отношения к кирилло-мефодиевской традиции новонайденной службы их обретению // Православие и культура. Киев, 1993. № 1.

Русский монастырь св. великомученика и целителя Пантелеимона на Святой горе Афонской. М., 1886.

Рыбаков А. А. Художественные памятники Вологды XIII — нач. XX века. Л., 1980.

Рыбаков А. А. Икона «Богоматерь на престоле с предстоящими Николой и Климентом» XIV в. из Вологодского музея // Литература и искусство в системе культуры / ред. Б. Пиотровский. М., 1988.

Рыбаков Б. А. Древности Чернигова // МИА. М.; Л., 1949. Т. 1, № 11.

Рыбаков Б. А. Русские системы мер длины XI–XV вв. // Советская этнография. 1949. № 1.

Рыбаков Б. А. Древние Русы // СА. 1953. Т. 17.

Рыбаков Б. А. Архитектурная математика древнерусских зодчих // СА. 1957. № 1.

Рыбаков Б. А. Предпосылки образования древнерусского государства // Очерки истории СССР. III–IX вв. М., 1958.

Рыбаков Б. А. Древняя Русь. Сказания. Былины. Летописи. М., 1963.

Рыбаков Б. А. Язычество Древней Руси. М., 1987.

Рыбинский В. Киевская митрополичья кафедра с половины XIII до конца XVI века // ТКДА. 1891. Т. 1.

Рындина А. Суздальский змеевик // ДРИ. Художественная культура домонгольской Руси. 1972.

Рындина А. В. Об одной группе каменных икон XIV в. // ПКНО. 1974. М., 1975.

Рындина А. В. Барийский источник происхождения русских резных икон святителя Николая XIV–XVIII века // Добрый кормчий. Почитание святителя Николая в христианском мире / сост. А. В. Бугаевский. М., 2011.

Рыстенко А. В. Легенды о св. Георгии и драконе в византийской и славяно-русской литературах. Одесса, 1909.

Савицький В. М. Хрести-енколпіони Х–XIII ст. у збірці Волинського краєзнавчого музею // МЧ. 2010. Київ, 2011.

Сагайдак М. Нова знахідка енкалпіона // Стародавній Київ. Київ, 1975.

Сагайдаківський В., о[тець]. Правди не втопити. Спогади з 50-річчя пастирства 1927–1977. Торонто, 1977.

Самойлова Т. Е. Священное пространство княжеского гроба // Иеротопия. Создание сакральных пространств в Византии и Древней Руси / ред.-сост. А. М. Лидов. М., 2006.

Самойлова Т. Е. Путь в Святую Землю. Корсунская легенда в росписи лоджии Архангельского собора и ее диалог с наружными фресками Благовещенского собора // Новые Иерусалимы. Иеротопия и иконография сакральных пространств / ред.-сост. А. М. Лидов. М., 2009.

Сарабьянов В. Д. Успенский собор Киево-Печерской лавры в традициях древнерусской храмовой декорации // СЧ. 2004. Вип. 2.

Сарабьянов В. Д. Спасо-Преображенская церковь Евфросиньева монастыря и ее фрески. М., 2009.

Сарабьянов В. Д. Образ Климента Римского в Софии Киевской и его иконография в Византии и Западной Европе // СЧ. 2010. Вип. 5.

Сарабьянов В. Д. Образ святителя Николая Чудотворца в росписях Софии Киевской // Добрый кормчий. Почитание святителя Николая в христианском мире / сост. и общ. ред. А. В. Бугаевский. М., 2011.

Сарабьянов В. Д. Реликвии и образы святых в сакральном пространстве Софии Киевской // Пространственные иконы. Перформативное в Византии и Древней Руси / ред.-сост. А. М. Лидов. М., 2011.

Сарабьянов В. Д. Иконография св. Климента папы римского на Востоке и Западе // Климентовский сборник: материалы VI Международной научной конференции «Церковная археология: Херсонес — город святого Климента». Севастополь, 2013.

Сарабьянов В. Д. Чтимые на Руси святые в росписях Софии Киевской: истоки традиции и ее развитие в искусстве домонгольской Руси // СЧ. 2015. Вип. 7.

Сахаров А. Н. Дипломатия княгини Ольги // Вопросы истории. 1979. № 10.

Сахаров А. Н. Дипломатия Древней Руси. IX — первая половина X в. М., 1980.

Сахаров А. Н. 860 год: начало Руси // Християнізаційні впливи в Київській Русі за часів князя Оскольда: 1150 років: матеріали міжнародної на-

укової конференції 19–20 листопада 2010 року, м. Чернігів. Чернігів; Луцьк, 2011.

Сборник материалов для исторической топографии Киева и его окрестностей. Отдел 2: Известия очевидцев. Киев, 1874.

Свердлов М. Б. Комментарий: Хроника Титмара Мерзебургского // Латиноязычные источники по истории Древней Руси. Германия. IX — первая половина XII в. / сост., перев., коммент. М. Б. Свердлова. М.; Л., 1989.

Свердлов М. Б. Владимир Святославич святой — князь и человек // Культура славян и Русь. М., 1998.

Свердлов М. Б. Домонгольская Русь: Князь и княжеская власть на Руси VI — первой трети XIII в. СПб., 2003.

Свенцицька В. І., Сидор О. Ф. Спадщина віків. Українське малярство XIV–XVIII століть у музейних колекціях Львова. Львів, 1990.

Свенцицька В. І., Откович В. П. Українське народне малярство XIII–XX ст.: альбом. Київ, 1991.

Святой Пантелеимон великомученик и целитель. М., 1991.

Святые князья-мученики Борис и Глеб / исследование и подготовка текстов Н. И. Милютенко. СПб., 2006.

Святыни древней Москвы: альбом. М., 1993.

Святыни и древности великого града Киева. СПб., 1882.

Святыни Киева. Киев, 1908.

Святыни Киево-Печерской лавры. Киев: Тип. Киево-Печерской лавры, 2014.

Священное коронование и помазание Русских Государей на царство. Б/м, б/г.

Седов В. В. Славяне: историко-археологическое исследование. М., 2002.

Седов Вл. В. Погребения «святых князей» и архитектура княжеских усыпальниц Древней Руси // ВХР / ред.-сост. А. М. Лидов. М., 2003.

Седов Вл. В. Новый Иерусалим в надвратных храмах Византии и Древней Руси // Новые Иерусалимы. Иеротопия и иконография сакральных пространств / ред.-сост. А. М. Лидов. М., 2009.

Седова Р. Иконы Климента папы Римского в вотчинах именитых людей Строгановых // Искусство Средневековой Руси. Материалы и исследования. М., 1999. XII.

Сементовский Н. Киев, его святыни, древности, достопамятности. Киев, 1900.

Сендерович С. Св. Владимир: к мифопоэзису // ТОДРЛ. 1996. Т. 49.

Серафима, игуменья История Киево-Печерской лавры. Книга 1 (XI — первая половина XIII в.). Историко-богословское исследование. М., 2001.

Сергий (Симеон Веснин), иеросхимонах. Письма святогорца к друзьям своим о святой горе Афонской. СПб., 1850. Ч. 1.

Сергий [Спасский], архиепископ Владимирский. Святой Андрей, Христа ради юродивый, и праздник Покрова Пресвятой Богородицы. СПб., 1898.

Серебрянский Н. Древнерусские княжеские жития (Обзор редакций и тексты) // ЧОИДР. М., 1915. Кн. 3.

Серегина Н. С. Песнопения русским святым. СПб., 1994.

Сидор І., диякон. Вплив теорії «Москва — Третій Рим» на політичне і церковне життя Росії в умовах російсько-українського конфлікту (2014–2015 рр.) // Православ'я в Україні: зб. матер. V Міжнародної наукової конференції, присвяченої 400-літтю Київської Академії (1615–2015). Київ, 2015. Ч. 1.

Синицына Н. В. О происхождении понятия «шапка Мономаха» // Древнейшие государства на территории СССР. Материалы и исследования. 1987. М., 1989.

Сінкевич Н. Реліквії та чудотворні ікони Софії Київської. Київ, 2011.

Скабалланович М. Воздвижение Честнаго Креста. Христанские праздники. Киев, 1915. Кн. 2.

Скабалланович М. Толковый Типикон. Объяснительное изложение Типикона с историческим введением. М., 1995. Вып. 1, 2. [Репринт].

[*Скворцов И.*]. Описание Киево-Софийского собора по обновлении его в 1843–1853 годах. Киев, 1854.

Скворцов К. О первом послании Климента Римского к Коринфянам // ТКДА. 1874. Т. 2.

Славнитский М. Канонизация св. князя Владимира и службы ему по памяtnикам XIII–XVII веков // Странник: духовный журнал. СПб., 1888. Т. 2.

Славова Т. Киевски глаголически листове // Старобългарска литература: енциклопедичен речник / съст. Д. Петканова. Велико Търново, 2003.

Смирнов А. П. Выносной чеканный крест греческой работы XI–XII веков // ДРИ. Зарубежные связи. 1975. Т. 9.

Смирнова Э. С. Живопись Великого Новгорода. Середина XIII — начало XV века. М., 1976.

Смирнова Э. С. Московская икона XIV–XVII веков. Л., 1988.

Смирнова Э. С. Новгородская икона «Богоматерь Знамение»: некоторые вопросы богородичной иконографии XII века // ДРИ. Балканы. Русь. 1995.

Смирнова Э. С. Обращение к наследию в русской иконописи XIII в. (две иконы первой четверти столетия) // ДРИ. Русь. Византия. Балканы. XIII в. СПб., 1997.

Смирнова Э. С. Иконы XI в. из Софийского собора в Новгороде и проблема алтарной преграды // Иконостас: происхождение — развитие — символика / ред.-сост. А. М. Лидов. М., 2000.

Смирнова Э. С. Культ икон св. Николая Мирликийского (соперничество Москвы и Новгорода) // Русское искусство позднего средневековья. XVI в. М., 2000.

Смирнова Э. С. «Киево-Печерское Успение». Икона-реликварий XI века в свете письменных и изобразительных источников // ВХР / ред.-сост. А. М. Лидов. М., 2003.

Смирнова Э. С. Круглая икона св. Николая Мирликийского из новгородского Николо-Дворищенского собора. Происхождение древнего образа и его место в контексте русской культуры XVI в. // ДРИ. Русское искусство позднего средневековья. 2003.

Смирнова Э. Изображение чуда о киевском младенце в русских житийных иконах св. Николы // Культурно наследство. Скопје, 2004. № 28/29 (2002–2003).

Смирнова Э. С. Иконы Северо-Восточной Руси. Ростов, Владимир, Кострома, Муром, Рязань, Москва, Вологодский край, Двина. Середина XIII — середина XIV века. М., 2004.

Смирнова Э. С. Миниатюры Сказания о Борисе и Глебе в Сильвестровском сборнике. Сюжет Киевской Руси в искусстве Новгорода конца XIV века и вопрос византийских и русских иконографических прототипов // СЧ. Вип. 7.

Смирнова Э. С. Изображения Мирликийского архиепископа Николая с избранными святыми. Своеобразие русских иконографических вариантов // Добрый кормчий. Почитание святителя Николая в христианском мире / сост. А. В. Бугаевский. М., 2011.

Соболевский А. И. О древних русских переводах в домонгольский период. М., 1897.

Соболевский А. И. Чудо св. Климента папы Римского. Древнерусское «слово» домонгольского периода // ИОРЯС. СПб., 1901. Т. 6, кн. 1.

Соболевский А. И. Житие папы Климента в древнем церковно-славянском переводе // Сборник статей, посвященных почитателями академику и заслуженному профессору В. И. Ламанскому по случаю пятидесятилетия его ученой деятельности. СПб., 1907.

Соболевский А. И. Материалы и исследования в области славянской филологии и археологии. СПб., 1910.

Соболевский А. И. Глаголическое житие св. папы Климента // ИОРЯС. СПб., 1912. Т. 17, кн. 8.

Соболевский А. И. История русского литературного языка. Л., 1980.

Собрание Б. И. и В. Н. Ханенко. Древности русские. Кресты и образки. Киев, 1899. Вып. I.

Собрание Б. И. и В. Н. Ханенко. Древности русские. Кресты и образки. Киев, 1900. Вып. II.

Собрание Б. И. и В. Н. Ханенко. Древности Приднепровья. Эпоха славянская (VI–XIII в.). Киев, 1902. Вып. V.

Собрание Б. И. и В. Н. Ханенко. Древности Приднепровья и побережья Черного моря. Киев, 1907. Вып. VI.

Собрание писем блаженных памяти оптинского старца иеросхимонаха Амвросия к мирским особам. Сергиев Посад, 1908. Ч. 1.

Советов А. Киево-Кирилловская церковь: Церковно-археологическое исследование // Учебно-богословские и церковно-проповеднические опыты студентов имп. КДА LXVII курса. Киев, 1914. Вып. 12.

Соколов Б. М. Большой стих о Егории Храбром. Исследование и материалы. М., 1995.

Соколов Пл. Русский архиерей из Византии и право его назначения до начала XV века. Киев, 1913.

Соколова И. В. Монеты и печати византийского Херсона. Л., 1983.

Соловьев А. В. История русского монашества на Афоне. Белград, 1932.

Соловьев С. М. Сочинения: в 18 кн. М., 1988. Кн. I: История России с древнейших времен, т. 1–2.

Соловьев С. М. Сочинения: в 18 кн. М., 1988. Кн. II: История России с древнейших времен, т. 3–4.

Сорочан С. Б. О храме св. апостолов и епископальном архитектурном комплексе на северо-восточном берегу византийского Херсонеса // Сугдейский сборник. Киев; Одесса, 2005. Вып. II.

Сорочан С. Б. О паломническом комплексе во имя мученика Климента Римского в округе византийского Херсона // Вісник Харківського національного університету імені В. Н. Каразіна. Харків, 2010. Вип. 42.

Сорочан С. Б. Византийский Херсон (вторая половина VI — первая половина X вв.). Очерки истории и культуры. М., 2013. Т. 2, ч. 2.

Сорочан С. Б. Святой Климент Римский: историческая действительность и легенды // Климентовский сборник: материалы VI Международной научной конференции «Церковная археология: Херсонес — город святого Климента». Севастополь, 2013.

Сосенко К. Різдво-Коляда і Щедрий Вечір: Культурологічна оповідь. Київ, 1994.

Сотникова М. П., Спасский И. Г. Тысячелетие древнейших монет России. Сводный каталог русских монет X–XI веков. Л., 1983.

Софонович Феодосій. Повість про преславні чудеса святої великомучениці Варвари // ЛіС. 1995. № 3–4.

Сперанский М. Н. Октябрьская Минейя-Четья до-макарьевского состава // ИОРЯС. 1901. Т. 6, кн. 1.

Сперанский М. Н. К истории взаимоотношений русской и юго-славянской литератур // ИОРЯС. Пг., 1923. Т. 26.

Сперанский М. Н. Международный странствующий сюжет в сказании о чуде святителя Николая // ИОРЯС. Пг., 1923. Т. 26.

Сперанский М. Н. «Корсунское» чудо Козмы и Дамиана // ИОРЯС. Л., 1928. Т. 1.

Спиридонов Д. К вопросу о мучении св. Климента, папы римского, в Крыму // ИТУАК. Симферополь, 1909. № 43.

Срезневский И. И. Материалы для Словаря древнерусского языка. СПб., 1895. Т. 2.

Ставиский В. И. О двух датах штурма Киева в 1240 г. по русским летописям // ТОДРЛ. 1990. Т. 43.

Станчев К., Попов Г. Климент Охридски. Живот и творчество. София, 1988.

Старобългарска литература: енциклопедичен речник / съст. Д. Петканова. Велико Търново, 2003.

Степаненко В. П. Военный аспект культа Богоматери в Византии (IX–XII вв.) // Античная древность и средние века. М., 2000. Вып. 31.

Степаненко В. П. Богоматерь Никопея и Акатомахитос (к интерпретации фрески храма св. Георгия в Курбиново) // Античная древность и средние века. М., 2002. Вып. 33.

Степанова Е. В. Образы восточнохристианских святых на печатях Италии XI–XIII веков // Пилигримы. Историко-культурная роль паломничества. СПб., 2001.

Степовик Д. В. Українсько-болгарські мистецькі зв'язки. Київ, 1975.

Степовик Д. Історія української ікони X–XX століть. Київ, 2008.

Стерлигова И. А. Памятники серебряного и золотого дела в Новгороде XI–XII вв. // Декоративно-прикладное искусство Великого Новгорода. Художественный металл XI–XV века. М., 1996.

Стерлигова И. А. Ставротекa («Архангельская»). Поклонение кресту. Климент // Декоративно-прикладное искусство Великого Новгорода. Художественный металл XI–XV века. М., 1996.

Стерлигова И. А. Драгоценное убранство алтарей древнерусских храмов XI–XIII веков (по данным письменных источников) // Иконостас: происхождение — развитие — символика / ред.-сост. А. М. Лидов. М., 2000.

Стерлигова И. А. Драгоценный убор древнерусских икон XI–XIV веков. М., 2000.

Стерлигова И. А. Ковчег-мошевик наперсный двойной // ХРМК. М., 2000.

Стерлигова И. А. Новозаветные реликвии в Древней Руси // ХРМК. М., 2000.

Стерлигова И. А. Реликварий святого Димитрия Солунского // ХРМК. М., 2000.

Стерлигова И. Необычное свидетельство почитания святителя Николая в Софии Киевской: доклад на научной конференции Национального заповедника «София Киевская». Ноябрь, 2001.

Стерлигова И. Драгоценные иконы святителя Николая в Древней Руси // Добрый кормчий. Почитание святителя Николая в христианском мире / сост. А. В. Бугаевский. М., 2011.

Стороженко А. О существовании в г. Киеве римско-католических храмов // Египос: сборник статей по литературе и истории в честь заслуженного профессора Императорского Университета Св. Владимира Николая Павловича Дашкевича. Киев, 1906.

Стрельник М. Емалева бронзова підвіска-оберег з християнською символікою XII — початку XIII ст. з колекції Національного музею історії України // СЧ. 2010. Вип. 5.

[Студії над пам'ятками церковнослов'янського письменства]. Оповідання Димитрія Туптала, єп. Ростовського, про життя Методія й Константина

(публікація Ярослави Мельник) // Львівська медієвістика. Дмитро Туптало в світі українського бароко. Львів, 2007. Вип. 1.

Суботин-Голубович Т. Служба великомученику Пантелеимону по сербским рукописам XIII и XIV веков // Афон и славянский мир. Сб. 1: Материалы международной научной конференции, посвященной 1000-летию присутствия русских на Святой Горе. Белград, 16–18 мая 2013 г. Святая Гора Афон, 2014.

Сумцов Н. Очерки истории южнорусских апокрифических сказаний и песен // КС. 1887. Т. 19. Ноябрь.

Сытый Ю. М. Могилы христиан Чернигова X века (к постановке проблемы) // Християнізаційні впливи в Київській Русі за часів князя Оскольда: 1150 років: матеріали міжнародної наукової конференції 2010 року, м. Чернігів. Луцьк; Чернігів, 2011.

Сычев Н. П. На заре бытия Киево-Печерской обители // Сборник статей в честь академика А. И. Соболевского. Л., 1928.

Таємниці гробниці Ярослава Мудрого (за результатами досліджень 2009–2011 рр.) / [Н. М. Нікітенко, В. В. Корнієнко та ін.]. Київ, 2013.

Татищев В. Н. История Российская: в 7 т. М.; Л., 1962. Т. 1; М.; Л., 1963. Т. 2.

Тафт Роберт Ф. Византийский церковный обряд. СПб., 2000.

Тахиаос А.-Э. Н. Какое наследство получил славянский мир от святых Кирилла и Мефодия // Християнізаційні впливи в Київській Русі за часів князя Оскольда: 1150 років: матеріали міжнародної наукової конференції 19–20 листопада 2010 року, м. Чернігів. Луцьк; Чернігів, 2011.

Тахиаос А.-Э. Н. Приветственное слово // Афонское наследие: научный альманах. Вып. 1–2: Материалы международной научной конференции «Русь и Афон: тысячелетие духовно-культурных связей». Чернигов, 28–29 ноября 2014 г. Киев; Чернигов, 2015.

Тахиаос А.-Э. Н. Присутствие русских монахов на Афоне XI–XX вв. Фес-салоники, 2015.

Творогов О. В. Григорий // СКК. Л., 1987. Вып. I: XI — первая половина XIV в.

Творогов О. В. Житие Николая Мирликийского // СКК. Л., 1987. Вып. I: XI — первая половина XIV в.

Тезоименитство Оскольда в Киеве 9 мая 1866 г. Киев, 1866.

Темниковский Е. Н. Канонизация // ХЭС. М., 1993. Т. 1.

Темчин С. Ю. О развитии письменной культуры Восточной Болгарии до 971 г. // Slavica Vlnensis. 2000. Т. 49(2).

Темчин С. Ю. О греческом происхождении древнейшей службы Кириллу Философу // Liturgische Hymnen nach byzantinischem Ritus bei den Slaven in ältester Zeit. Paderbor; Münchhen; Wien; Zürich, 2007.

Терещук Н. М. Взаимоотношения инкерманского монастыря св. Климента и местных органов власти в 1920-е гг. // Климентовский сборник: материалы

VI Международной научной конференции «Церковная археология: Херсонес — город святого Климента». Севастополь, 2013.

Тимофеева Т. П. Придел Пантелеймона в Успенском соборе г. Владимира // Материалы областной краеведческой конференции 2006 г. Владимир, 2007.

Титов Ф., протоиерей. Путеводитель при обозрении святынь и достопримечательностей Киево-Печерской Лавры и г. Киева. Киев, 1910.

Тихомиров М. Н. Происхождение названий «Русь» и «Русская земля» // СЭ. 1947. Т. 5–7.

Тихомиров М. Н. Русское летописание. М., 1979.

Тихомиров М. Древняя Москва XII–XV вв. М., 1999.

Тихомиров П. Сказание о новгородской чудотворной св. иконе Знамения Божией Матери с приложением исторических сведений <...> о древних святынях, прославленных чудотворениями. Новгород, 1860.

Ткаченко М. В. Дві перші візантійські чудотворні ікони Печерського монастиря // ЛА. 2004. Вип. 12.

Ткаченко М. В. До питання про чудотворну ікону Успіння Києво-Печерського монастиря (Історична розвідка) // МЧ. 2003. Київ, 2004.

Толочко А. Предпринимал ли Владимир Святославич «византийскую реформу» престолонаследия? Киев, 2005.

Толочко А. П. Рака княгини Ольги в Десятинной церкви // Сугдейский сборник. Киев, 2016. Вып. VI (2012).

Толочко Л. І., Дегтярьов М. Г. Подільські храми Києва. Київ, 2003.

Толочко О. П. Влахернська легенда у Києво-Печерському Патерику і Кловський Стефаніч монастир // Археологія. 1991. № 2.

Толочко О. Смерть митрополита Константина. До розуміння давньоруської моделі святості // Mediaevalia Ucrainica. Київ, 1993. № 2.

Толочко П. Копирів кінець древнього Києва // УІЖ. 1963. № 5.

Толочко П. Історична топографія стародавнього Києва. Київ, 1972.

Толочко П. П. Древний Киев. Киев, 1983.

Толочко П. П. Древняя Русь. Киев, 1987.

Толочко П. Володимир Святий. Ярослав Мудрий. Київ, 1996.

Толочко П. П. Крещение Ярополка Святославича: историческая реальность или ученая фикция? // ВВ. 2004. Т. 63.

Толочко П. «Емше, влачаху поверзше ужи за ноги» // Ruthenica. Київ, 2010. Т. 9.

Толочко П. П. Где находилась изначальная «Русь»? // Християнізаційні впливи в Київській Русі за часів князя Оскольда: 1150 років: матеріали міжнародної наукової конференції 19–20 листопада 2010 року, м. Чернігів. Чернігів; Луцьк, 2011.

Толочко П. П. О месте и времени крещения и канонизации Владимира Святославича // ВВ. 2011. Т. 70.

Толочко П. П. Приветственное слово // Афонское наследие: научный альманах. Вып. 1–2: Материалы международной научной конференции «Русь

и Афон: тысячелетие духовно-культурных связей». Чернигов, 28–29 ноября 2014 г. Киев; Чернигов, 2015.

Толстая Т. В. Икона «Димитрий Солунский» // ХРМК. М., 2000.

Толстая Т. В., Уханова Е. В. «Корсунские» реликвии и крещение Руси // ХРМК. М., 2000.

Толстой И. И. Древнейшие русские монеты Великого княжества Киевского: Нумизматический опыт. СПб., 1882.

Толстой И., Кондаков Н. Русские древности в памятниках искусства. СПб., 1891. Вып. 4: Христианские древности Крыма, Кавказа и Киева.

Толстой М. Святыни и древности великого Новгорода. М., 1862.

Толстой Н. И. К вопросу о древнеславянском языке как общем литературном языке южных и восточных славян // Вопросы языкознания. М., 1961. № 1.

Толстой Н. И. История и структура славянских литературных языков. М., 1988.

Томенчук Б. П., Мельничук О. Л. Резиденції Романа Мстиславовича та латинських архієпископів біля церкви св. Пантелеймона (св. Станіслава) в Галичі (за археологічними даними) // МЧ. 2007. Київ, 2008.

Топоров В. Н. Святость и святые в русской духовной культуре: в 2 т. М., 1995. Т. I: Первый век христианства на Руси.

Тотев Т. Моливдовул царя Симеона (893–927 гг.) из Северо-Восточной Болгарии с пожеланиями долголетия // ВВ. 2006. Т. 65.

Тржешитик Д. Великая Моравия и возникновение государства Пржемысловцев (Святополк и Боржевой) // Великая Моравия, ее историческое и культурное значение. М., 1985.

Трофимлюк О. Першопочатковий устав богослужіння Української Церкви // 1020-ліття хрещення Руси-України — із Києва по всій Русі: збірник матеріалів науково-практичної конференції 21 жовтня 2008 року, м. Київ. Київ, 2008.

Туницкий Н. Л. Материалы для истории жизни и деятельности учеников свв. Кирилла и Мефодия. Вып. 1: Греческое пространное житие св. Климента Охридского. Сергиев Посад, 1918.

Турилов А. А., Флоря Б. Н. Христианская литература у славян в середине X — середине XI в. и межславянские культурные связи // Христианство в странах Восточной, Юго-Восточной и Центральной Европы на пороге второго тысячелетия / отв. ред. Б. Н. Флоря. М., 2002.

Тыкова-Заимова В. Тырново между Ерусалим, Рим и Цариград (Идеята за престолния град) // Тырновска книжовна школа. София, 1985. Т. IV.

Тыкова-Заимова В. Структура болгарского государства (конец IX — начало XI в.) и проблема гегемонии на Балканах // Раннефеодальные государства и народности (южные и западные славяне VI–XII вв.). М., 1991.

Удальцова З. В. Особенности экономического, социального и политического развития Византии (IV — первая половина VII в.) // Культура Византии. IV — первая половина VII в. М., 1984.

Ужанков А. Н. Когда и где было прочитано Иларионом «Слово о законе и благодати»? // Герменевтика древнерусской литературы. М., 1994. Сб. 7, ч. 1.

Ужанков А. Н. Проблемы историографии и текстологии древнерусских памятников XI–XIII веков. М., 2009.

Указатель святынь и священных достопамятностей Киева, как в самом городе, так и в его окрестностях. Киев, 1871.

Ульяновский В. Выдубицкий Чуда архангела Михаила монастырь. История в лицах, памятниках архитектуры и церковного искусства. Киев, 2009.

Ундольский В. Краткая историческая записка о монастыре русском святого великомученика Пантелеймона, находящемся на святой Афонской горе // ЧОИДР. М., 1846. Кн. 4.

Усков Н., Балаховская А. Бенедикт Нурсийский // КЭ. М., 2002. Т. 1.

Успенский Б. А. Филологические разыскания в области славянских древностей (Реликты язычества в восточнославянском культе Николая Мирликийского). М., 1982.

Успенский Б. А. Восприятие истории в Древней Руси и доктрина «Москва — Третий Рим» // Русское подвижничество. М., 1996.

Успенский Б. А. Царь и патриарх: харизма власти в России (Византийская модель и ее русское переосмысление). М., 1998.

Успенский Б. А. Борис и Глеб: Восприятие истории в Древней Руси. М., 2000.

Успенский Б. А. Когда был канонизирован князь Владимир Святославич? // Paleoslavica. 2002. Vol. 10, № 2.

Успенский Ф. Б. Скандинавы. Варяги. Русь. М., 2002.

Успенский Ф. Б. Нетленность мощей: опыт сопоставительного анализа греческой, русской и скандинавской традиций // ВХР / ред.-сост. А. М. Лидов. М., 2003.

Успенский Ф. И. О вновь открытых мозаиках церкви св. Димитрия в Софии. София, 1909.

Устинова О. А. Чудо о детище (к проблеме соотношения списков): доклад на международной научной конференции «Святитель Николай Мирликийский в византийской, славянской и русской литературе и иконографии». М., 2003.

Устинова О. А. О русском происхождении некоторых чудес в древнейшем житии Николая Мирликийского // Вестник общества исследователей Древней Руси за 2002–2003 гг. М., 2007.

Уханова Е. В. Служба святому Клименту папе Римскому в контексте крещения Руси князем Владимиром // Историческому музею — 125 лет: материалы научной конференции. М., 1998.

Уханова Е. В. Особенности богослужения Русской церкви IX–XIV вв. // Вестник РГНФ. 2000. № 3.

Уханова Е. В. Обретение мощей в византийской церкви (по материалам слова Константина Философа на обретение мощей св. Климента Римского) // ВХР / ред.-сост. А. М. Лидов. М., 2003.

- Федотов Г. П. Трагедия интеллигенции. Париж, 1928.
- Федотов Г. П. Канонизация святого Владимира // Владимирский сборник в память 950-летия Крещения Руси. 998—1938. Белград, 1938.
- Федотов Г. П. Святые Древней Руси. М., 1990.
- Федотов Г. Стихи духовные. Русская народная вера по духовным стихам. М., 1991.
- Федотова М. А. Житие святой Варвары в Древней Руси // ТОДРЛ. 2003. Т. 53.
- Фенцик Е. Литургика или объяснение богослужения святой, восточной, православной католической церкви. Будапешт, 1878.
- Фет Е. А. Слова на Покров // СКК. Л., 1987. Вып. I: XI—XIV в.
- Филарет (Гумилевский), архиепископ Черниговский. Святые южных славян. Описания их жизни. СПб., 1883.
- Филарет (Гумилевский), епископ Черниговский. Исторический обзор песнопевцев и песнопения греческой церкви. СПб., 1860.
- Филарет (Гумилевский), епископ Черниговский. История Русской Церкви. Период первый. От начала христианства в России до нашествия монголов (988—1237 г.). СПб., 1860.
- Филарет (Гумилевский), епископ Черниговский. Историко-статистическое описание Черниговской епархии. Чернигов, 1874. Кн. VI.
- Филарет, архиепископ Черниговский. Русские святые, чтимые всею церковью или местно. Январь, февраль, март, апрель. СПб., 1882.
- Филарет (Гумилевский), архиепископ Черниговский. Обзор русской духовной литературы. 862—1863. СПб., 1884.
- Флоренский П. А. Имена // Опыты: литературно-философский сборник. М., 1990.
- Флоренский П. А. Столп и утверждение истины. М., 1990. Т. 1, ч. 1.
- Флоренский П. А. Избранные труды по искусству. М., 1996.
- Флоровский А. В. Чехи и восточные славяне. Очерки по истории чешско-русских отношений (X—XVIII вв.). V Praze, 1935. Т. 1.
- Флоровский А. В. Чешские струи в истории русского литературного развития // Славянская филология. М., 1958. Вып. 3.
- Флоровский Г., протоиерей. Догмат и история. М., 1998.
- Флоря Б. Н. Сказания о начале славянской письменности. СПб., 2000.
- Флоря Б. Н. К генезису легенды о «дарах Мономах» // Древнейшие государства на территории СССР. Материалы и исследования. 1987. М., 1989.
- Флоря Б. Н., Турилов А. А., Иванов С. А. Судьбы кирилло-мефодиевской традиции после Кирилла и Мефодия. СПб., 2004.
- Франклин С., Шепард Д. Начало Руси. 750—1200. СПб., 2000.
- Франко І. Святий Климент у Корсуні. Причинок до історії старохристиянської легенди // Франко І. Зібрання творів: у 50 т. Київ, 1981. Т. 34.
- Франчук В. Отражение языческого мировоззрения славянства в древнерусском летописании // Культура славян и Русь. М., 1998.

Фрикен (фон). Римские катакомбы и памятники первоначального христианского искусства. М., 1872. Ч. 1.

Фундуклей И. Обзорение Киева в отношении к древностям. Киев, 1847.

ХЭС. М., 1993. Т. 1.

ХЭС. М., 1995. Т. 2.

ХЭС. М., 1995. Т. 3.

Хабургаев Г. А. Первые столетия славянской письменной культуры. Истоки древней книжности. М., 1994.

Хамайко Н. Камерні поховання некрополя Десятинної церкви: проблеми інтерпретації // *Opus mixtum*. Київ, 2014. № 2.

Харьковченко Є. А. Софійність київського християнства. Київ, 2003.

Холмская икона Божией Матери [Электронный ресурс]. Режим доступа: <https://ru.wikipedia.org/wiki>

Холостенко Н. В. Архитектурно-археологические исследования Успенского собора Елецкого монастыря в Чернигове // Памятники культуры. Исследование и реставрация. М., 1961.

Холостенко Н. В. Исследования Борисоглебского собора в Чернигове // СА. 1967.

Холостенко Н. В. Исследования руин Успенского собора Киево-Печерской лавры в 1962–1963 гг. // Культура и искусство Древней Руси. Л., 1967.

Холостенко Н. Памятник древнерусской пластики // Искусство. Киев, 1969. № 5.

Холостенко Н. В. Мощница Спаса Черниговского // Культура средневековой Руси. Л., 1974.

Холостенко М. В. Успенський собор Печерського монастиря // Стародавній Київ. Київ, 1975.

Хорошев А. С. Политическая история русской канонизации (XI–XVI вв.). М., 1986.

Хрусталева Д. Г. Разыскания о Ефреме Переяславском. СПб., 2002.

Хрушкова Л. Г. Раннехристианские памятники Восточного Причерноморья (IV–VII века). М., 2002.

Хрушкова Л. Г. Христианские памятники Крыма (состояние изучения) // ВВ. 2004. Т. 63.

Царевская Т. Ю. Новые данные о составе росписей церкви Николы на Липне // ДРИ. Русь. Византия. Балканы. XIII в. СПб., 1997.

Царевская Т. Ю. Образ св. Климента Римского в новгородском искусстве XIII в. // ДРИ. Византия и Древняя Русь: К 100-летию А. Н. Грабара. СПб., 1999.

Царевская Т. Ю. Никольский собор на Ярославовом дворище в Новгороде. М., 2002.

Царевская Т. Ю. О царьградских реликвиях Антония Новгородского // ВХР / ред.-сост. А. М. Лидов. М., 2003.

Цветков С. В. Поход русов на Константинополь в 860 году и проблема «выбора веры» // Християнізаційні впливи в Київській Русі за часів князя

Оскольда: 1150 років: матеріали міжнародної наукової конференції 19–20 листопада 2010 року, м. Чернігів. Чернігів; Луцьк, 2011. С. 51–53.

Черкасова С. Русская гимнография святителю Николаю: проблемы ее изучения // Правило веры и образ кротости... Образ свт. Николая, архиепископа Мирликийского, в византийской и славянской агиографии, гимнографии и иконографии / ред. А. Бугаевский. М., 2004.

Черненко О. Є., Іоаннісян О. М., Новик Т. Г. Чернігівський Спасо-Преображенський собор у світлі останніх археологічних досліджень // Слов'яни і Русь: Археологія та історія: зб. праць на пошану П. П. Толочка з нагоди його 75-річчя. Київ, 2013.

Чечулин Н. Д. Личные имена в писцовых книгах XVI века, не встречающиеся в православных святцах. СПб., 1890.

Чичуров И. С. «Хождение апостола Андрея» в византийской и древнерусской церковно-идеологической традиции // Церковь, общество и государство в феодальной России. М., 1990.

Чоффари Джерардо. Перенесение мощей святителя Николая в латинских источниках XI в. и в русских рукописях // Правило веры и образ кротости... Образ свт. Николая, архиепископа Мирликийского, в византийской и славянской агиографии, гимнографии и иконографии / ред. А. Бугаевский. М., 2004.

Чоффари Джерардо. Праздник перенесения мощей святителя Николая Угодника // Человек. История. Весть / сост. К. Сигов. Киев, 2006.

Чубатий М. Історія християнства на Русі-Україні. Рим; Нью-Йорк, 1965. Т. 1.

Чукова Т. А. Алтарь древнерусского храма конца X — первой трети XIII в. Основные архитектурные элементы по археологическим данным. СПб., 2004.

Шалина И. А. Икона «Святой Николай» из Свято-Духова монастыря. Литургический смысл и экклесиологизация образа // ДРИ. Русь. Византия. Балканы. XIII век. 1997.

Шалина И. А. Реликвии в восточнохристианской иконографии. М., 2005.

Шалина И. Типология древнерусской иконографии святителя Николая Мирликийского XI–XVI веков // Добрый кормчий. Почитание святителя Николая в христианском мире / сост. А. В. Бугаевский. М., 2011.

Шаманаев А. В. Христианские древности Крыма и почитание св. Климента // Климентовский сборник: материалы VI Международной научной конференции «Церковная археология: Херсонес — город святого Климента». Севастополь, 2013.

Шандровская В. С. Печати и монеты византийских императоров с изображением Богоматери // ВВ. 1999. Т. 58.

Шандровская В. С. Печати с изображениями анаргиров // Пилигримы. Историко-культурная роль паломничества. СПб., 2001.

Шаповалов Г. И. О символе «Якорь-крест» и значении знака Рюриковичей // ВВ. 1997. Т. 57.

Шахматов А. А. Корсунская легенда о крещении Владимира. СПб., 1906.

Шахматов А. А. Как назывался первый русский святой мученик? // Известия АН. 1907. IV серия. № 9.

Шахматов А. А. Разыскания о древнейших русских летописных сводах. СПб., 1908.

Шахматов А. А. «Повесть временных лет» и ее источники // ТОДРЛ. 1940. Т. 5.

Шевченко И. Оснащение византийского миссионера по Житию Панкратия // Palaeoslavica. 1999. Vol. 7.

Шевченко И. И. О западных истоках старославянских понятий *моуи* и *причащение* // ВВ. 2007. Т. 66.

Шевченко Ю. Ю. Черниговская золотая цепь: пояс «в меру Гроба Господня» (реликвия из величайшей пещерной святыни христианского мира) [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://www.rusarch.ru/shevchenko3.htm>

Шероцкий К. В. Киев: путеводитель. Киев, 1917.

Шестаков С. Очерки по истории Херсонеса в VI–X веках по Рождеству Христову // ПХХ. М., 1908. Вып. III.

Шима П. Текстуальные и языковые данные о главной причине конца великоморавской миссии // Слов'янський збірник. Одеса, 1998. Вип. III.

Шинфлингер Т. София-Мария. Целостный образ творения. М., 1993.

Шляпкин И. Русское поучение XI века о перенесении мощей Николая Чудотворца и его отношение к западным источникам. СПб., 1881.

Шпет Г. Г. Развитие русской философии. Париж, 1922.

Шполянская Д. В. Крест-мощевик Федора Алексеевича Головина из собрания Отдела драгоценных металлов Государственного Исторического музея // Ставрографический сборник. М., 2005. Кн. 3: Крест как личная святыня.

Штендер Г. М. К вопросу об архитектуре малых форм Софии Новгородской // ДРИ. Художественная культура Новгорода. 1968.

Шукуров Ш. М. Образ храма. IMAGO TEMPLI. М., 2001.

Шуміло С. В. Християнізаційні впливи на Русі в IX ст. // Християнізаційні впливи в Київській Русі за часів князя Оскольда: 1150 років: матеріали міжнародної наукової конференції 19–20 листопада 2010 року, м. Чернігів. Чернігів; Луцьк, 2011.

Шуміло С. М. Оповідання про Миколу Святошу в Києво-Печерському патерику // КС. 2012. № 3.

Щапов Я. Н. Древнерусские княжеские уставы XI–XV вв. М., 1976.

Щапов Я. Н. «Номоканон» Мефодия в Великой Моравии и на Руси // Великая Моравия, ее историческое и культурное значение. М., 1985.

Щапов Я. Н. Государство и церковь Древней Руси X–XIII вв. М., 1989.

Щедрина К. А. «Крест императора Константина Великого» (К вопросу иконографии) // Ставрографический сборник. М., 2003. Кн. 2: Крест в православии.

Щенникова Л. А. Царьградская святыня «Богоматерь Одигитрия» и ее почитание в Московской Руси // ДРИ. Византия и Древняя Русь. К 100-летию А. Н. Габара. М., 1999.

Щенникова Л. А. О первоначальной иконографии чудотворной Владимирской иконы Богоматери: суждения и гипотезы исследователей // СЧ. 2009. Вип. 4.

Энциклика «*Slavorum apostoli*» Его Святейшества Папы Римского Иоанна Павла II в память о заслугах святых благовестников Кирилла и Мефодия. 1985 [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://www.katolik.ru/dokumenty-vatikana/item/1363-entsiklika-slavorum-apost.html>

Энциклопедия «Слова о полку Игореве». СПб., 1995. Т. 1.

Этингоф О. Е. Образ Богоматери. Очерки византийской иконографии XI–XIII веков. М., 2000.

Этингоф О. Е. Влахернские церкви в Константинополе и их значение для Древней Руси // Вестник РГНФ. М., 2002. № 1.

Этингоф О. Е. Византийские иконы VI — первой половины XIII века в России. М., 2005.

Юрочкин В. Ю. Древнейшие изображения Креста Господня // Православные древности Таврики: сборник материалов по церковной археологии. Киев, 2002.

Юрочкин В. Ю., Джанов А. В. Церковная история Херсонеса V в. // Церковная археология Южной Руси. Симферополь, 2002.

Якобсон А. Л. Раннесредневековый Херсонес. Очерки истории материальной культуры // МИА. М., 1959. № 63.

Якобсон Р. Работы по поэтике. М., 1987.

Янин В. Л. Русская княгиня Олисава-Гертруда и ее сын Ярополк // Нумизматика и эпиграфика. 1963. Т. 4.

Янин В. Л. Актовые печати древней Руси X–XV вв. М., 1970. Т. 1.

Янин В. Л. Некрополь Новгородского Софийского собора. М., 1988.

Янин В. Л., Гайдуков Н. Е. Актовые печати Древней Руси X–XII вв. М., 1998. Т. 3.

Янин В. Л., Зализняк А. А. Берестяные грамоты из новгородских раскопок 1999 г. // Вопросы языкознания. М., 2000.

Янін В. Л. Дві давньоруські висячі печатки початку XI ст. // Історія Русі-України (історико-археологічний збірник). Київ, 1998.

Anrich G. *Hagios Nikolaos*. Der heilige Nikolaus in der griechischen Kirche. Texte und Untersuchungen. — Leipzig; Berlin, 1913–1917. Bd. 1–2.

Bacci M. Relics of the Pharos Chapel: a view from the Latin West // ВХР / ред.-сост. А. М. Лидов. М., 2003.

Bogdanović Jelena. The Performativity of Shrines in a Byzantine Church: The Shrines of St. Demetrios // Пространственные иконы. Перформативное в Византии и Древней Руси / ред.-сост. А. М. Лидов. М., 2011.

Buschhausen H. Studien zur Mozaikikone mjit dem Bild des hl. Nikolaus in Achen-Burtscheid // Byzanz und das Albendland in 10 und 11 Jahrhundert. Köln, 1997.

Butler Francis. Enlightener of Rus. The Image of VladimirSviatoslavfich Across the Centuries. Bloomington, Indiana, 2002.

Cioffari G. La legenda di Kiev: La traslazione delle reliquie di S. Nicola nel racconto di un annalista russo contemporaneo. Bari, 1980.

Crawford B. The cult of St. Clement of Rome in North Europe // Климентовский сборник: материалы VI Международной научной конференции «Церковная археология: Херсонес — город святого Климента». Севастополь, 2013.

Crimean Chersonesos: City, Chora, Museum and Environs / Institute of Classical Archaeology; National Preserve of Tauric Chersonesos. Austin, Texas USA, 2003.

Dvornik F. The idea of apostolicity in Byzantium and the legend of the apostle Andrew. Cambridge, 1958.

EjUSD. Les Reliquaires de la Vraie Croix. Paris, 1965.

Erdeľjan Jelena. New Jerusalems in the Balkans. Translation of Sacred Space in the Local Context // Новые Иерусалимы. Иеротопия и иконография сакральных пространств / ред.-сост. А. М. Лидов. М., 2009.

Evangelatou M. The Holy Sepulchre and iconophile arguments on relics in the ninth-century Byzantine Psalters // ВХР / ред.-сост. А. М. Лидов. М., 2003.

Fedotov George. The Rusin Religions Mind Kievan Christianity. Harvard University Press, 1946.

Flachenecker H. Schötktenkloster: Irische Benediktinerkonvente im hochmittelalterlichen Deutschland. Paderborn, 1995.

Frolow A. Reliquaries de la Vrai Croix. Paris, 1964.

Frolow A. La Relique de la Vraie Croix. Recherche sur le développement d'un culte. Paris, 1961.

Grabar A. L'iconoclasme byzantin. Dossier archéologique. Paris, 1957.

Graciotti S. La cultura slava // Lo spazio letterario del Medioevo. 1. Il Medioevo latino / Ed. G. Cavallo, G. Leonardi, E. Menesto. Roma, 1992. Vol. 1: La produzione del testo.

Grivech F. Erlebnisse und Forschung-Ergebnisse // Cyrillo-Methodiana, Zur Fruehgeschichte des Christentums bei den Slaven 863–1963, hrsg. v. M. Hellmann. Koeln-Graz, 1964.

Grumel V. Homélie de Saint Germain sur la délivrance de Constantinople // REB. 1958. Vol. 16: Mélanges Séverien Salaville.

Huňáček V. K nejstarším vztahům rusko-českým // Československo-sovětské vztahy. Praha, 1972. D. 1.

Holtzinger H. Die archtchristliche Architectur in systematischer Darstellung. Stuttgart, 1889.

Kresten O., Müller A. E. Samtherrschaft, Legitimaqtionsprinzip und Keiserlicher Urkundentitel in Byzanz in der ersten Hälfte des 10. Jahrhunderts // Österreichische Akademie der Wissenschaften, Sitzungsberichte. Wien, 1995. Bd. 630.

Labunka M. Religious Centers and Their Missions to Kievan Rus: From Olga to Volodimer // Harvard Ukrainian Studies. Cambridge (Mass.): Harvard univ.: Ukr. Research inst., 1990. Vol. 12/13: 1988/1989. Proceedings of the International congress commemorating the Millennium Christianity in Rus-Ukraine / Gen. Ed. O. Prisak, I. Sevcenko. With the assist. of M. Labunka.

Mango C. Constantine's Mausoleum and the Translation of Relics // *Byzantinische Zeitschrift*. 1990. Vol. 83,

Minchev A. Early Christian Reliquaries from Bulgaria (4th–6th century AD). Varna, 2003.

Müller L. Studien zur altrussischen Legende der Heiligen Boris und Gleb // *Zeitschrift für Slavische Philologie*. 1962. Bd. 30.

Obolensky D. The Byzantine Commonwealth: Eastern Europe, 500–1453. London, 1982.

Obolensky D. Olga's Conversion: the Evidense Reconsidered // *HUS*. 1988/1989. Vol. 12/13.

Osterrieder M. Kulturverbindungen zwischen Regensburg und Kiev (10–13. Jahrhundert) und die Rolle der Iren // *Bayern und Osteuropa: Aus der Geschichte Bayerns, Frankens und Schwabens mit Russland, der Ukraine und Weissrussland* / Hrsg. H. Beyer-Thoma. Wiesbaden, 2000.

Ostrogorsky G. The Byzantine Background of the Moravian Mission // *Dumbarton Oaks Papers* (Washington). 1965. Vol. 19.

Patterson-Ševčenko N. Virgin Nicopoios // *The Oxford Dictionary of Byzantium*. 1991. Vol. 3

Piccio R. Questione della lingua e Slavic Cirillomethodiana // *Studi sulla questione della lingua presso gli Slavi*. Roma, 1972.

Podskalsky G. Christentum und Theologische Literatur in der Kiever Rus (988–1237). München, 1982.

Popović D. Relics and politics in the Middle Ages: the Serbian approach // *BXP* / ред.-сост. А. М. Лидов. М., 2003.

Poppe A. The Building of the Churh of St. Sophia in Kiev // *Journal of Medieval History*. Amsterdam, 1981. Vol. 8.

Poppe A. On the so-called Chersonian Antiquities // *Medieval Russian culture* / Ed. by H. Birnbaum, M. Flier / *California Slavic Studies*. Berkley; Los Angeles; London, 1984.

Poppe A. The Enthronement of the Prince in Kievan Rus' // *The 17th Byzantine Congress. Abstracts of Papers*. Washington D. C., 1986.

Poppe A. Spuścizna po Włodimierzcu Wielkim. Walka o tron Kijowski 1015–1019. *Kwartalnik Historyczny*. 1995. CII, 3–4.

Poppe A. Der Kampf um die Kiever Thronfolge nach dem 15. Juni 1015 // *Forschungen zur osteuropäischen Geschichte*. 1995.

Seibt W. Der Bildtypus der Theotokos Nikopoios. Zur Ikonographie der Gottesmutter-ikone, die 1030/31 in der Blachernenkirche wiederaufgefunden wurde // *Byzantina*. Thessaloniki, 1985. Vol. 13.

Sekules V. The Tomb of Christ at Lincoln and the Development of the Sacrament Shrine: Easter Sepulchres Reconsidered // *Medieval Art and Architecture at Lincoln Cathedral*. Lincoln, 1986.

Severin H.-G., Grossmann P. Frühchristliche und byzantinische Bauten in Südöstlichen Lykien. Tübingen, 2003.

- Ševčenko N. P.* The Life of Saint Nicolas in Byzantine Art. Torino, 1983.
- Ševčenko I.* The Sion Treasure: the Evidence of Inscriptions // Ecclesiastical Silver Plate in Sixth-Century Byzantium / Ed. by S. A. Boyd and M. Mundel Mango. Washington, 1993.
- Staecker Jorn.* Rex regum et dominus. Stockolm, 1999.
- Talbot A.-M.* Women and Mt Athos // Mount Athos and Byzantine Monasticism / A. Bryer, M. Cunningham. Ashgate, 1996.
- Tshižewskij D.* Der HI. Nikolaus. Verlag Aurel Bongers, 1957.
- Tsafir Yoram.* The Loca Sancta and the invention of relics in Palestine from the fourth to seventh centuries: their impact on the ecclesiastical architecture of the Holy Land // ВХР / ред.-сост. А. М. Лидов. М., 2003.
- Vickers Michael.* Sirmium or Thessaloniki: A Critical of the St. Demetrius Legend // Byzantinische Zeitschrift. 1974. Bd. 67.
- Vlasto A. P.* The Entry of the Slavs into Christendom. An Introduction to the Medieval History of the Slavs. Cambridge, 1970.
- Walter C.* Two notes on Delphis // Revue des etudes byzantines. 1968. Vol. 26. P. 311–324.
- Walter Ch.* The warrior saints in Byzantine art and tradition. England: Ashgate. 2003.
- Wenger A.* L'Assomption de la S. Vierge dans la tradition byzantine du V^e au X^e siècle. Paris, 1955.
- Worthley J., Zuckerman C.* The Relics of Our Lord's Passion in the Russian Primary Chronicle // BB. 2004. T. 63.
- Zervou Tognazzi I.* L'iconografia e la «Vita» delle miracolose icone della Theotokos Brefokratoussa: Blachernitissa e Odigitria // Bolletino della Badia Greca di Grottaferrata. N. S., 1986. Vol. 40.
- Zervou Tognazzi I.* Δέησις. Interpretatione del termine e sua presenza nell'iconografia bizantina // Milion: Studi e ricerche d'arte bizantina. Roma, 1990.

Список иллюстраций

- Ил. 1а-б.** Лимбургская ставроотека. X в. Константинополь.
- Ил. 2.** Святой Кирилл. Фреска. IX в. Базилика Сан Клементе. Рим.
- Ил. 3.** Святые Кирилл-Константин и Мефодий. Фреска. Серед. XII в. Кирилловская церковь. Киев.
- Ил. 4.** Святые Седмочисленники. Фреска. X—XI вв. Монастырь св. Наума. Охрид. Македония.
- Ил. 5.** Обретение мощей св. Климента Римского. Миниатюра. Минологий Василия II. Кон. X — нач. XI в.
- Ил. 6.** Перенесение мощей св. Климента из Ватикана в церковь. Фреска. XI в. Базилика Сан Клементе. Рим.
- Ил. 7.** Святитель Климент Римский. Мозаика. Ок. 1018 г. Главный алтарь. Собор св. Софии. Киев.
- Ил. 8.** Святитель Климент Римский. Архангельская ставроотека. Серед. XII в. (?). Киев (?).
- Ил. 9.** Святитель Климент Римский. Деталь «Большого» саккоса митрополита Фотия. 1410-е гг.
- Ил. 10.** Святитель Григорий Богослов. Мозаика. Ок. 1018 г. Главный алтарь. Собор св. Софии. Киев.
- Ил. 11.** Святитель Григорий Богослов и олицетворение Премудрости Божьей. Миниатюра из Гомилий св. Григория Богослова. Кон. XV в.
- Ил. 12.** Богоматерь Никопея. Милиарисий императора Василия II. Кон. X — нач. XI в.
- Ил. 13.** Богоматерь Никопея. Гистаменон императриц Зои и Феодоры. 1042 г.
- Ил. 14.** Богоматерь на престоле с предстоящими Константином и Юстином. Мозаика. 2-я пол. X в. Собор св. Софии. Константинополь.
- Ил. 15.** Богородица Печерская (Свенская). Икона. Рубеж XI—XII вв. (?). Киев.
- Ил. 16 а-б.** Богоматерь Никопея на престоле с ангелами. Створки энколпионов. XII в. (?). Киев.
- Ил. 17.** Богоматерь на престоле с предстоящими Николаем и Климентом. Икона. Послед. четв. XIII в. Новгород.
- Ил. 18.** Богоматерь на престоле с предстоящими Николаем и Климентом. Икона. XIV в. Вологда.
- Ил. 19.** Богоматерь Оранта. Мозаика. Ок. 1018 г. Главный алтарь. Собор св. Софии. Киев.
- Ил. 20.** Богоматерь Оранта. Наперсный образок. Кон. XII в. Киев.
- Ил. 21.** Богородица Оранта. Энколпион. XII—XIII вв. Киев.

Ил. 22. Богородица Одигитрия. Рельеф. Фрагмент. XII в. (?). Десятинная церковь (?). Киев.

Ил. 23. Богоматерь Великая Панагия (Ярославская Оранта). Икона. XI–XII вв. (?). Киев (?).

Ил. 24. Богоматерь Знамение с предстоящими Антонием и Феодосием Печерскими. Икона. Кон. XVII в. Черниговщина.

Ил. 25. Успение Пресвятой Богородицы. Икона. 2-я пол. XVII в. Киев.

Ил. 26. Богоматерь Вышгородская-Владимирская. Икона. 1-я треть XII в. Константинополь.

Ил. 27. Богоматерь Игоревская. Икона. Фото после расчистки в 20-е гг. XX в. XIV–XV вв. (?). Киев.

Ил. 28. Лев VI перед Христом. Мозаика. Кон. IX — нач. X в. Собор св. Софии. Константинополь.

Ил. 29. Богородица Молитвенница. Фреска. Серед. XII в. Нартекс. Кирилловская церковь. Киев.

Ил. 30. Богородица Агиосоритисса. Створка энколпиона. XII в. Киев.

Ил. 31. Святитель Николай Мирликийский. Мозаика. Ок. 1018 г. Главный алтарь. Собор св. Софии. Киев.

Ил. 32. Святитель Николай Мирликийский. Фреска. Ок. 1018 г. Южная внутренняя галерея. Собор св. Софии. Киев.

Ил. 33. Святитель Николай Мирликийский. Фреска. Ок. 1112 г. Михайловский Златоверхий собор. Киев.

Ил. 34. Николай Пустынный. Икона. XII в. Фото 1920-х гг. Киев.

Ил. 35. Никола Зарайский с житием из Киевца. Икона. Нач. XIV в. Киев.

Ил. 36. Николай Мокрый. Икона. Фото XIX в. до реставрации А. Прахова. Собор св. Софии. Киев.

Ил. 37. Николай Мокрый. Икона. Фото XIX в. после реставрации А. Прахова. Собор св. Софии. Киев.

Ил. 38. Николай Мокрый. Икона. Фото 1920-х гг. Киев.

Ил. 39. Николай Мокрый. Икона. Серед. XX в. Церковь св. Троицы в Бруклине. США.

Ил. 40. Св. Пантелеймон. Фреска. Ок. 1018 г. Центральный неф. Собор св. Софии. Киев.

Ил. 41. Граффити-молитва на фреске св. Пантелеймона. 1019 г. Собор св. Софии. Киев.

Ил. 42. Мощеница. Ок. 1036 г. Спасо-Преображенский собор. Чернигов.

Ил. 43. Надпись на мощенице. Прорись. Спасо-Преображенский собор. Чернигов.

Ил. 44. Архангел Михаил. Фреска. Ок. 1018 г. Алтарь Архангела Михаила. Собор св. Софии. Киев.

Ил. 45. Архангел Михаил. Мозаика. Ок. 1018 г. Центральный купол. Собор св. Софии. Киев.

Ил. 46. Архангел Михаил. Золото. Змеевик Владимира Мономаха. Кон. XI в. Киев.

Ил. 47. Св. Георгий. Фреска. Ок. 1018 г. Алтарь св. Георгия Великомученика. Собор св. Софии. Киев.

Ил. 48. Св. Георгий. Икона. Кон. XI—XII в. Киев (?).

Ил. 49. Св. Дмитрий Солунский. Фреска. Ок. 1018 г. Собор св. Софии. Киев.

Ил. 50. Св. Дмитрий Солунский. Мозаика. Ок. 1112 г. Михайловский Златоверхий собор. Киев.

Ил. 51. Реликварий Дмитрия Солунского. XI в. Византия.

Ил. 52. Святая Варвара. Фреска. Ок. 1018 г. Собор св. Софии. Киев.

Ил. 53. Св. Варвара. Медальон. XI в. Киев.

Ил. 54. Приношение даров греческому философу князем Владимиром. Уход греческого философа из Киева с почестями. Миниатюра Радзивилловской летописи. Кон. XV в.

Ил. 55. Запона князя Владимира. Миниатюра Радзивилловской летописи. Кон. XV в.

Ил. 56. Освящение Десятинной церкви. Миниатюра Радзивилловской летописи. Кон. XV в.

Ил. 57. Князь Владимир и княгиня Анна. Фрагмент княжеского портрета. Фреска. Ок. 1018 г. Собор св. Софии. Киев. Зарисовка Абрагама ван Вестерфельда 1651 г.

Ил. 58 а-б. Монеты князя Владимира Святославича. Кон. X в. (а — златник; б — сребреник). Киев.

Ил. 59. Гистаменон императоров Василия II и Константина VIII. Кон. X — нач. XI в.

Ил. 60. Положение тела князя Владимира в мраморный саркофаг в Десятинной церкви. Миниатюра Радзивилловской летописи. Кон. XV в.

Ил. 61. Княгиня Ольга убеждает Святослава принять крещение. Молитва Ольги о благополучии сына и подданных. Миниатюра Радзивилловской летописи. Кон. XV в.

Ил. 62. Святая Ольга и святитель Николай. Энколпион. XII в. Киев.

Ил. 63. Милиарисий императоров Василия II и Константина VIII. Кон. X — нач. XI в.

Ил. 64. Драгоценный крест на Голгофе. Мозаика апсиды базилики Санта Пуденциана. 406—412 гг. Реставрация VIII в. Рим.

Ил. 65. Животворящий крест. Мозаика купола мавзолея Галлы Плацидии. 2-я четв. V в. Равенна.

Ил. 66. Животворящий крест. Мозаика апсиды Архиепископской капеллы. Рубеж V—VI вв. Равенна.

Ил. 67. Животворящий крест. Мозаика апсиды базилики Сан Аполлинаре. Серед. VI в. Равенна.

Ил. 68. Животворящий крест. Мозаика апсиды базилики Сан Клементе. XII в. Рим.

Ил. 69. Процессия в Константинополе. Фрагмент. Миниатюра Минология Василия II. Кон. X — нач. XI в.

Ил. 70. Голгофский крест. Фреска алтарной ниши. Катакомбы Понтиануса. VI — VII вв. Рим.

Ил. 71. Голгофский крест. Мозаика западной стены. VI в. Собор св. Софии. Константинополь.

Ил. 72. Голгофский крест. Мозаика алтарной ниши. Ок. 1018 г. Собор св. Софии. Киев.

Ил. 73. Святой Борис (?). Фреска. Серед. XII в. Кирилловская церковь. Киев.

Ил. 74. Перенесение мощей Бориса и Глеба. Сильвестровский сборник. 2-я пол. XIV в. Л. 148. Рис. 16.

Ил. 75. Перенесение мощей Бориса и Глеба. Сильвестровский сборник. 2-я пол. XIV в. Л. 149. Рис. 17.

Ил. 76. Двухкамерная гробница. XII в. Киев.

Ил. 77. Наперсный мощевик. Фрагмент. Стеатит (?). XII в. Киев (?).

Ил. 78. Наперсный мощевик. Стеатит (?). XI в. Киев (?).

Ил. 79. Предметы из лунки-тайника. XI в. Успенский собор Печерского монастыря. Киев.

Ил. 80. «Камень основания». Фрагмент. XI в. Успенский собор Печерского монастыря. Киев.

Ил. 81. Мраморная плита престола главного алтаря. XI в. Собор св. Софии. Киев.

Ил. 82. Надпись на плите престола: Mikolay Wolk. Собор св. Софии. Киев.

Ил. 83. Святогробский киворий. IV в. Сирийская мозаика V—VI вв.

Ил. 84. Евхаристия. Мозаика. Ок. 1018 г. Главный алтарь. Собор св. Софии. Киев.

Ил. 85. Евхаристия. Фреска. Ок. 1040 г. Главный алтарь. Собор св. Софии. Охрид.

Ил. 86. Евхаристия. Фреска. Главный алтарь. Серед. XII в. Кирилловская церковь. Киев.

Ил. 87. Крест Марка Пещерника. XI в. (?). Византия (?).

Ил. 88. Купятицкий крест-энколпион в металлическом диске-окладе. Фото 1930-х гг. из коллекции НХМУ. Киев.

Ил. 89. Реликвиум с лицевой частью черепа св. Иоанна Крестителя. Нач. XIII в. Амьенский собор. Франция.

Ил. 90. Мироточивые главы. Свято-Успенская Киево-Печерская лавра.

Список сокращений

АЮЗР	— Акты, относящиеся к истории Южной и Западной России, собранные и изданные Археографической комиссией
БЛДР	— Библиотека литературы Древней Руси
ВВ	— Византийский временник
ВХР	— Восточнохристианские реликвии
ГИМ	— Государственный исторический музей (Москва)
ГРМ	— Государственный Русский музей (Санкт-Петербург)
ГТГ	— Государственная Третьяковская галерея (Москва)
ГЭ	— Государственный Эрмитаж (Санкт-Петербург)
ДАМК	— Державний архів міста Києва
ЖМНП	— Журнал Министерства народного просвещения
ЖМП	— Журнал Московской патриархии
ЗАН	— Записки имп. Академии Наук по историко-филологическому отделению
ЗНТШ	— Записки Наукового товариства імені Т. Шевченка
ЗООИД	— Записки имп. Одесского общества истории и древностей
ЗОРСА	— Записки Отделения русской и славянской археологии Русского археологического общества
ИОРЯС	— Известия Отделения русского языка и словесности Академии наук
ИТУАК	— Известия Таврической ученой архивной комиссии
КЕВ	— Киевские епархиальные ведомости
КМЕ	— Кирило-Методиевська енциклопедія
КМРМ	— Київський музей російського мистецтва
КС	— Киевская старина Київська старовина
КСИА	— Краткие сообщения Института археологии АН СССР
КСИИМК	— Краткие сообщения Института материальной культуры
КЭ	— Католическая энциклопедия
ЛА	— Лаврский альманах
ЛіС	— Людина і світ
МАИЭТ	— Материалы по археологии, истории и этнографии Таврики
МИА	— Материалы и исследования по археологии СССР
ММК	— Музеи Московского Кремля
МЧ	— Могилянські читання
НАНУ	— Національна Академія наук України
НЗСК	— Національний заповідник «Софія Київська»

НКПІКЗ	— Національний Києво-Печерський історико-культурний заповідник
НМІУ	— Національний музей історії України
НТШ	— Наукове товариство імені Т. Шевченка
НХМУ	— Національний художній музей України
ПКНО	— Памятники культуры. Новые открытия
ПЛДР	— Памятники литературы Древней Руси
ППС	— Православный палестинский сборник
ПС	— Проблемы славяноведения
ПСРЛ	— Полное собрание русских летописей
ПХХ	— Памятники христианского Херсонеса
ПЭ	— Православная энциклопедия
РГНФ	— Российский гуманитарный научный фонд
РИБ	— Русская историческая библиотека издаваемая Императорской Археографической комиссией
СА	— Советская археология
СКК	— Словарь книжников и книжности Древней Руси
СОРЯС	— Сборник статей Отделения русского языка и словесности АН
СЧ	— Софійські читання
СЭ	— Советская этнография
ТКДА	— Труды Киевской духовной академии Труди Київської духовної академії
ТОДРЛ	— Труды Отдела древнерусской литературы Института русской литературы АН (Пушкинский дом)
УІЖ	— Український історичний журнал
ХЧ	— Христианское чтение
ХРМК	— Христианские реликвии в Московском Кремле / ред.-сост. А. М. Лидов
ХЭС	— Христианство. Энциклопедический словарь
ЦДІАУК	— Центральний державний історичний архів України (Київ)
ЧИОНЛ	— Чтения в Историческом обществе Нестора летописца
ЧОИДР	— Чтения в Обществе истории и древностей российских при имп. Московском университете

Nadezhda Vereschagina

CHRISTIAN CULTS AND RELICS
OF OLD KIEV
(late X — the first third of XIII century)

Content

Introduction

Part 1

THE RESOURCES OF THE KIEVAN SACRED CULT TRADITION

Chapter One

RELICS IN THE MODUS OF CHRISTIAN CULTURE

Formation of the cult of relics

Holy relics as a treasure more precious than gems and finer than gold»

Icon images as sacred relics

The problem of relics' holiness: argumentative issues

*Correlation between the «relics» concept and the issue of corruption/
incorruption*

Corruption/incorruption as relics' holiness criterion

Correlation between the holiness of the «whole» relics and the relics'part.

The «adventus» procedure and the forms of veneration of the relics

Adventus ceremony as a key event in the veneration of relics

Ritual arrangement of the cult of holy relics

The relics in the system of hierotopic spaces

Jerusalem and Rome as hierotopoi of the Christian world

Translation of relics as a factor of establishing sacred centres

Chapter Two

CYRIL-AND-METHODIUS MOVEMENT IN THE CONTEXT
OF HOLY RELIC CULT

Saint Clement of Rome — «a martyr and papacy»

The image of Clement of Rome in the narrative sources

Chersonese is a place of St. Clement's martyrdom

The «adventus» of Clement's of Rome relics as a construct for forming Cyril-and-Methodius religious and cultural model

Finding the hieromartyr's relics by Constantine the Philosopher

Forming the liturgical basis of the Slavic Church

«By the grace of God and prayers of St. Clement»

The peculiarities of forming and specific features of religious-and-cultural concept of the Slavic movement

Cyril-and-Methodius traditions in the Slavic countries

Ideological components of Slavic religious-and-cultural model

The scope of the sacred cult body from the perspective of the cultural and historical realia

Chapter Three

HOLY MOTHER'S SACRED RELICS IN CONSTANTINOPLE

Holy Mother's sanctuaries and their relics in hierotopic area of the Byzantine capital

Relic images of Holy Mother as the components of Constantinople's spatial icon

Miracle from Holy Mother's Robe in the religious and civilizational paradigm of Rus' baptising by Askold.

Part 2

KIEV PATRONAL CULTS OF NATIONAL IMPORTANCE

Chapter four

MARIOLOGICAL CONTENT OF KIEVAN CHRISTIANITY

Holy Mother's relic images in «Kievan Blachernai»

Patronal Mariological «signs» in the Upper City

Sophiological basis of the Old Kievan veneration of Holy Mother

Blachernitissa semantics of Holy Mother Assumption in the Kiev-Pechersk and Khlov monasteries

Venerated relic-icons of the Pechersk Monastery

Miraculous Byzantine icons in Kiev

Image of Praying Holy Mother in the Old Kievan cultural and historical paradigm

Kievan sources of the cult of Holy Mother's Protection

Chapter Five

CLEMENT OF ROME AND CYRIL-AND-METHODIUS TRADITION IN THE CULTURAL OF OLD KIEV

St. Clement's relics as a patronal relic of Kiev

The cult of the Enlightener of Rus and his relics in Kievan monuments
of X–XII centuries

Fine art

Literature and folk-and-heroic works

Secrets of St. Clement's relics

Propagation vectors of Kievan cult of Clement

Cyril-and-Methodius religious and cultural model in Kievan Christianity

Ideological momentum of Slavic movement in Kievan culture

Cyril-and-Methodius markers in Kiev monuments

*Image of St. Gregory the Theologian in Greek-Slavic-Kievan cultural
tradition*

Chapter six

KIEVAN PATRONAL CULT OF SAINT NICHOLAS OF MYRA

Image of St. Nicholas in the Byzantine tradition

Aristocratic aspect of St. Nicholas' cult

Askold — Nicholas

Vladimir — Nicholas. The issue of naming of the Rus' baptizer

From princely to public: the propagation vector of St. Nicholas's cult
in Kiev

Kievan wonder of progeny and establishing the holiday of Translation
of the Relics of St. Nicholas

Kievan literary works

Iconographic works on the hagiography of saints

Relics of St. Nicholas the Wondermaker in Kiev

Wonders of St. Nicholas the Wondermaker in ecclesiastic-
and-hagiographic and folk interpretations

Churches of St. Nicholas the Wondermaker in Kiev

Venerated icons of St. Nicholas the Wondermaker in Kiev

Kievan sources of the nation-wide cult of St. Nicholas of Zairaisk

Miraculous image of St. Nicholas the Wet

Research and description of the monument

Life of the legendary image from the historical perspective

«Nicholas the Wet» in Eastern Slavic tradition

Patronal cult of Holy Mother, St. Clement, and St. Nicholas

Part 3

PRINCELY PATRONAL CULTS OF BYZANTINE ORIGIN

Chapter seven

KIEVAN RECEPTION OF IMPERIAL CULTS

Archistratigus Michael — «the Prince of Angels»

Leader of celestial armies in Old Testament and Christian traditions

Cult of Michael the Archangel in Kiev

Archistratigus's image in the art of Byzantium and ancient Kiev

Great Martyr St. Pantaleon — «the Courageous Warrior of the King of Kings»

Byzantine and Slavic traditions of the Great Martyr's veneration

Kievan genesis of the cult of St. Pantaleon and his relics in Rus.

Veneration of the Great Martyr from in the context of burial and commemorative practices

The cult of the saint healer in Russian monasteries of Athos

Saint's image in the icon-painting tradition

Church and folk veneration of St. Pantaleon

Great martyr St. Genus — «the Czars' Apostle»

Veneration of the great martyr in early Christian and Byzantine traditions

Kievan cult of St. Genus

Iconographic image of the martyr

Folk interpretation of the cult of St. Genus

Great Martyr St. Demetrius — «the Czars' Guardian»

Thessalonica-and-Byzantine cult of St. Demetrius and his relics

Saint Demetrius cult in Cyril-and-Methodius heritage

Kievan roots of the ancient Russian veneration of St. Demetrius

Part 4
CULTS OF RUS'S BAPTISERS AND THEIR RELICS

Chapter eight

IMAGES OF RUS'S CHRISTIANIZERS

Church of Holy Mother the Tithes — a sacred topos of the Old Kiev

Memorial nature of the Kievan prototemple

Relics of Varangian martyrs — the Orthodox basis of the memorial complex

Church of Holy Mother the Tithes in the modus of the princely family cult

St. Equal to Apostles Prince Vladimir and his relics

Byzantine insignia of power as the prominent state relics of the newly converted Rus

Coronation regalia of the Rus baptiser in establishing the ideological doctrine of «Moscow the Third Rome»

On the time and the place of Prince's canonization

Tomb and relics of St. Vladimir

St. Vladimir's Cover as the most ancient relic of Rus Christianisation period

On the relics of St. Barbara in Kiev

Two Helens in the history of Rus

Kievan cult of Princess Olga and her relics

Porphyrogenitic Anna and her mission in Rus

Princely reliquary crosses: «archaeological» legend or historical reality?

Byzantine tradition of the Holy Cross veneration

Kievan reliquary crosses

Icon image of crux gemmata in the altar of St. Sophia Cathedral in Kiev

Part 5
PATRONAL CULTS OF KIEVAN SAINTS

Chapter nine

**FORMING BORIS-AND-GLEB AND ANTHONIY-AND-FEODOSIY
SPIRITUAL TRADITIONS IN KIEVAN CULTURE**

Veneration of saint passion-bearers and their relics

Forming and aspects of the cult of Boris and Gleb

Area of veneration of Boris and Gleb

Vyshgorod Memorial — the Holy Sepulchre image

Boris' and Gleb's relics — «precious treasure»

Kievan genesis of the cult of Nicholas and Boris and Gleb

Venerable pioneers of the cave monkery — Anthoniy and Feodosiy
and their relics

Part 6

HOLY RELICS IN KIEV-AND-CHERNIGOV CULTURAL AREA

Chapter ten

ADAPTATION OF THE BYZANTINE FORMS OF RELICS VENERATION

Christianized Kiev — reliquary of relics

Personal relics of Kiev residents

Alter relics of Kiev-and-Chernigov temples in XI–XII centuries

Image of the Holy Sepulchre in alter complexes of ancient temples
of Kiev-and-Chernigov area

Chernigov pantheon of saint monks

Relics of Kiev-Pechersk monastery

Was the Kiev-Pechersk icon of Holy Mother's Assumption a reliquary

Relics of Byzantine saints in Kiev-Pechersk Monastery

Belt of Šimon

Relics of St. Nikola the Reverend

Cross of St. Mark of the Caves

Miraculous relics of the Pechersk saints

Finger of St. John the Baptist

Relics of St. Stephen the Protomartyr

Kupiatitsk encolpion cross

Kiev «holiness» from historical retrospective

List of References

List of Illustrations

List of Acronyms and Abbreviations

Content

Introduction

During recent decades, the human sciences have been showing an increasing interest in the Christian relics, which were the key determining factors of the Medieval world image and are seen today as «the culture's most significant categories»²⁷²⁹

The novelty of the work is provided by the fact that this book is the first ever monographic comprehensive multidimensional research in historiography focused the Old Kievan «holiness» — the body of knowledge of the sacred cult ²⁷³⁰, including the cults of the saints and holy relics as the items of personal virtue and universal veneration, accompanied by the volumes of written and artistic materials. It is an attempt to reconstruct to the fullest extent possible, the sacred area of the Kievan Rus ancient capital with its macro- and microhierotopoi.²⁷³¹

There is a range of issues, where the point of view we suggest and prove, disagrees with «the generally recognized» one; in some cases, the hypotheses we propose are based on the historical-and-cultural analogies and symbolic associations.

The process of establishing on the Kievan ground the sacred cult tradition as a spiritual substance of the national Orthodox Church system is looked at in the context of cultural and historic phenomena it correlates with. Among them, we place the emphasis on what we believe to be the three major ones. First, the ideological content of this process was determined by the then pressing tasks of establishing Christianity as the state religion. Second, Kiev as one of the world's oldest sacred cities and is a leading spiritual centre of the Eastern Slavic region has rightfully taken on the role to form the concept of holiness as the Christian moral reference, which was new for the people. This proto-Ukrainian ground was the very place where the fundamentals of the domestic sacred cult tradition were established. Third, ideological basis for its establishing was the Cyril-and-Methodius spiritual heritage.

We would like to stress it from the very beginning that the relics of the Christianized Kiev have many times been in the focus of the researchers from many walks of academia — philosophers, theologians, archaeologists, historians of culture, linguists, fine art historians, and ethnographers. And there is a reason for that as it is the Kievan sacred art (literature, architecture, fine art, music etc.) and Kievan sacred

²⁷²⁹ Шалина И. А. Реликвии в восточнохристианской иконографии. М., 2005. С. 7.

²⁷³⁰ The concept and the term of «the sacred cult» were suggested and approved in our Ph.D. thesis. See: *Верецагіна Н. В.* Перші загальнодержавні культи святих Климента і Миколая та їх відтворення у пам'ятках історії і культури Київської Русі. Автореф. дис. <...> канд. іст. наук. Київ, 1999.

²⁷³¹ The concept and term «hierotopia» (Greek «holy» and «place, space» were finalized by the Russian art theorist A. Lidov, «Hierotopy is a creation of sacred spaces, which is seen as a special type of the art as well as a specific field of historic research» [*Лидов А. М.* Иеротопия. Создание сакральных пространств как вид творчества и предмет исторического исследования // Иеротопия. Создание сакральных пространств в Византии и Древней Руси / Ред.-сост. А. М. Лидов. М., 2006. С. 9–31].

cult complex that historically were the key factors of institutional and dogmatic establishment of the Kievan Church and Christian civilization of Kievan Rus. D. Ainalov, who was among the first to research into Kievan relics, pointed out that they were the centres where «the special life would start and gain the forms of then artistic style, which were preserved by the eyewitnesses' evidence with impressive precision and accuracy.»²⁷³² The problematics of the Kievan «holiness» still occupies a prominent place in the research works of overseas and Ukrainian scientists.

The topic we are focused on is complex. It is quite difficult to assess the level of its scientific development as certain issues have been addressed in a considerable number of publications. Meanwhile, in our opinion, the exposure of general Christian factors of the Kievan tradition of holy relics veneration, followed by the veneration of the Kievan ancestry, which determined the formation of state cults and related complex of relics, is a relevant research area which requires comprehensive interdisciplinary development.

Briefly, our task was as follows:

- collection, systematization, analysis, and generalization of the available information;
- research of the formation process and distinguishing features of Old Kievan sacred cult complex;
- discovery of the influence of Old Kievan sacred cult tradition on that across Rus.

Our resources include unpublished and published documentary and archival records; Ukrainian and overseas written, archaeological, architecture, numismatic, and artistic materials. Another significant historical and artistic source is a decorative content of Kiev St. Sophia Cathedral as a monument of the country's Christianisation. We support and agree with the evidence-based conception by N. Nikitenko, implying that the Cathedral foundation was laid by Prince Vladimir in 1011 and completed and consecrated in the time of Yaroslav Vladimirovich in 1018.²⁷³³

²⁷³² Айналов Д. Судьба киевского художественного наследия // ЗОРСА. Пг., 1918. Т. XII. С. 24.

²⁷³³ This conception became a trigger of the heating debates, was suggested and defended by N. Nikitenko in her doctoral theses, evaluated in several monographs, numerous publications and conference presentations. See: *Никитенко Н. Н.* Историческая проблематика в росписи Софии Киевской. Автореф. диссерт... канд. истор. наук. М., 1992; *Никитенко Н. М.* Русь-Україна і Візантія у монументальному комплексі Софії Київської: історико-соціальний та етноконфесійний аспекти. Автореф. дисерт... доктора істор. наук. Київ, 2002. См. также: *Никитенко Н. Н.* Русь и Византия в монументальном комплексе Софии Киевской: Историческая проблематика. Киев, 1999. This point of view was conclusively proved in the research into the most ancient dated graffito of the Cathedral. See: *Никитенко Н., Корнієнко В.* Час заснування Софії Київської: Пристрасті довкола мілленіума. Наукове видання. Київ, 2010; Новая датировка Софии Киевской: конструктивная критика или профанация концепции? Научное издание. Киев, 2012; *Никитенко Н. М., Корнієнко В. В., Рясная Т. М.* Нова спроба дезавувати ювілей Софії Київської // Український археографічний щорічник. 2012. Вип.16–17. С. 111–128; *Никитенко Н. М., Корнієнко В. В.* Ще раз про натурні дослідження Софії Київської // Український археографічний щорічник. 2012. Вип.16–17. С. 129–150; *Никитенко Н., Корнієнко В.* Древнейшие граффити Софии Киевской и время ее создания. Киев, 2012; *Никитенко Н. М.* Володимир Великий і Софія Київська // Софійський часопис. Вип. I: Матеріали VIII міжнародної науково-практичної конференції «Софійські читання». До 1000-ліття пам'яті великого київського князя Володимира Святославича та святих Бориса і Гліба: 1015–2015. (м. Київ 26–27 листопада 2015 р.) Київ, 2017.

The material is arranged into several topical units, which determine the work structure. Part 1 looks at the major, from our viewpoint, sources of Kievan sacred cult tradition: general Christian cult of relics, cults and relics of Cyril-and-Methodius movement, Byzantine cult of Holy Mother relics. Part 2 focuses on the establishment of national patronal cults of Holy Mother, the Holy Martyr Clement of Rome who represents the Slavic tradition, and St. Nicholas of Myra. Part 3 speaks about princely patronal cults of Byzantine origin: Archistratigus Michael, the great martyrs St. Pantaleon, St. Genus, and St. Demetrius. Part 4 is focused on the cults of Rus baptisers — Vladimir the Great, his spouse Porphyrogenitic Princess Anna, and Princess Olga. Part 5 places the attention on the patronal cults of Kievan saints — passion-bearers Boris and Gleb and St. Anthony and Feodosiy, the founders of the cave monkery. The final Part 6 provides the overview of the sacred relics and forms of veneration in Kiev-and-Chernigov cultural area. Here, we also highlighted the issue of Kiev «holiness» from historical retrospective.

The saints' cults, being multidimensional in their political and ethno-religious nature, are viewed and analysed in close correlation with the relic cult in their immediate literary and iconographic presentation.

From this perspective, we provided the insight into establishment of liturgical tradition of holy relics veneration in Christianity resulted from the interfusion of commemorative practices and the martyr cult. The research shows that perpetuating the memory of the martyrs and veneration of holy relics became the basis of the hierotopos system, which determined the formation of sacred topography of a Christian city. We point out that the relics veneration in Eastern Christian Church features equal veneration of holy relics and icon images. We also deem it important to look at the correlation between the concept of corruption/incorruption of the relics and the category of holiness as theological literature shows the lack of the standardised doctrine on this issue. The research proves the inconsistency of the conception now widely spread in contemporary academic works, which claim that Christianity's historical tradition features negative perception of incorrupt relics of the dead.²⁷³⁴ It was revealed that this practice related to the Athos monkery only, and not to Christian saints, whose relics were venerated on Holy Mount, too. In general, in Byzantium and Old Rus, incorruption of relics was seen a sign of holiness; what was associated with sinfulness was a «non-destruction» of the corpse — this condition was allegedly very different from being «incorrupt». The emphasis is placed on the fact that the Christian liturgical practice, including Byzantine and Old Rus ones, features veneration of both corrupt (skeletal) and incorrupt (preserving muscle and skin tissues) holy relics.

For the first time in the scientific literature, the monograph studies the large-scale activities of Cyril and Methodius within the cultural and historical discourse of formation of the cult of the saints and their relics among newly-converted Slavic peoples. We demonstrated that translation of the relics of the holy martyr Clement to Chersonese from the place of their discovery, followed by their translation to

²⁷³⁴ *Успенский Ф. Б.* Нетленность мощей: опыт сопоставительного анализа греческой, русской и скандинавской традиций // ВХР / Ред.-сост. А. М. Лидов. М., 2003.

Rome and then, in Rome, from Vatican to St. Clement's temple, was the first ever «adventus» in the history of Slavic culture, which resulted in the consecration of the Slavic language's liturgical status and formation of the cult the saint martyr's relics, correlating with the cult of his personality. Cyril-Constantine created the Greek texts praising Clement of Rome, which he himself translated later into the Slavic language where he introduced the term «relics» as a verbal sign for «the burnt flesh». The cult of St. Clement as a celestial patron of the newly converted Slavic people was based on the idea of the equality of people in Christ. Despite the common opinion that the starting point of Cyril-and-Methodius Age and Slavic Christian culture dates back to 863 — the beginning of Moravian mission, we proved that, in fact, it was 861 — the Chersonese «adventus» of the martyr St. Clement, which launched the formation of the cult of Slavic world's own holy relics and own liturgical traditions.

This is the first time, when the research places the emphasis on the fact that the presence of St. Clement's relics as a sacred thing of universal importance, which accompanied Cyril and Methodius in the period of their Moravian mission, required continuous liturgical service, which implied the development of the Slavic terminological liturgical vocabulary and the fundamentals of Slavic church service as well as training of the Slavic clergy, and, eventually, the «grand purpose»— the creation of an independent Slavic church institution. In that regard, we studied a controversial problem of «success/failure» of the Moravian mission. The research suggest the arguments to support the idea that the main achievement of the Moravian project was the formation of the basis for Slavic religious and cultural model and creation of conditions for development of liturgical linguistic basis of the Slavic Church.

It is proved that the multi-vector nature of Christian creedal doctrine, which area of influence included the Slavic territories too, determined the peculiarities of the ideological content of creedal Cyril-and-Methodius model — the contamination of the Rome Catholic and Byzantine Christianity with the elements of Benedictine-Cliniac movement, Arianism, and Irish Christianity. It provided for the distinctness of the structure of the Cyril-and-Methodius sacred cult body, which has not been analysed before. We suggested our own view of the problem.

It was found out that, despite the traditional opinion, Cyril-and-Methodius memorial tradition initially included the day of 11 (24) of May — the day of the commemoration of both Thessalonian Brothers, recorded in Slavic menology at the turn of XII century.

The components of the Byzantine cult of Holy Mother and her relics were also in the spotlight of the study. The special attention was directed to the Imperial cult of Nikopoia. Given the evidence of Byzantine authors, we support the researchers, who believe it is this miraculous image which became famous in the so-called «common» miracle of Blacherniotissa. Within the religious and civilizational paradigm of Askold's Rus baptising, we studied the miracle of Holy Mother's Robe and its impact on establishing Mariological tradition in Kiev.

The national patronal cults of Holy Mother, St. Clement of Rome, and St. Nicholas of Myra are studied on the basis of the extensive historic, regional, and fine art

material. The introduction of these cults on the Kievan ground is shown to be carried out in the line with the Christianisation activities of the Rus' baptisers — the princely couple of Vladimir and Anna.

The Kievan Mariological heiotopoi were also dealt with. We demonstrated the variability of invariants of Kievan Holy Mother cults, which had become essential for Old Rus veneration of Holy Mother. The research also substantiates the idea of adaptation of the Blachernae tradition in «Kievan Blachernae» — the Church of Tithes — and its further development in Kiev-Pechersk Monastery. It also looks at the major Mariological relic images of Old Kiev in the literary and icon-writing contexts, emphasizing a unique role of Nikopoia relic image in establishing the Kievan Holy Mother cult.

For the first time, the study looks at the decorative programme of the antechurch of the Kiev Church of St. Cyril (mid-XII century) from the perspective of Byzantine commemorative liturgical service. In the liturgical context, the narthex fresco paintings are proved to embody the idea of penance and redemption by means of Holy Mother's intercession and to be intended for funeral services in the princely family vault temple.

The study highlighted the content of the Kievan model of Cyril-and-Methodius movement. We addressed the patronal status of the cult of the holy martyr Clement and his relics, which became the first and essential sacred item of the newly converted capital and determined the equal significance of Kiev and world's Christianity centres. The focus was also placed on the Kievan literary works devoted to St. Clement, which evidence about ideological distinction of the early Kievan Christianity, formed in the line with Slavic movement. The work catalogues the version of the history of Kievan most important relics — the Head of Clement of Rome. It also suggests the structure of Kievan sacred cult body as a component of the Cyril-and-Methodius heritage and traces down the propagation vectors of St. Clement cult beyond Kiev.

There is an explicit coverage of the Kievan cult of St. Nicholas of Myra. Within its scope, the general Christian genesis of St. Nicholas cult and its missionary trend are studied. The work specifies the Kievan aristocratic margin of veneration of St. Nicholas. Following N. Nikotenko and jointly with her, we turn the attention to the issue of naming the Rus' Baptiser, Prince Vladimir-Vasiliy, by his other Christian name «Nicholas» in the line with the Byzantine naming practice. It was established that the historical centres of forming the Nicholas cult in Kiev were its prototemples — the Church of Tithes and St. Sophia Church. There is a detailed consideration of the Kiev miracle with progeny and establishing the holiday of Translation of the Saint's relics with tracing down the impact of these events on the all-Russian tradition. The research also analyses the Kievan miracles of St. Nicholas in the ecclesiastic-and-hagiographic and folk interpretations. It also describes the Kiev temples and venerated icon images of the Saint.

For the first time, we looked closely at the complex history of life of the first miraculous Old Rus icon — the Kievan image of St. Nicholas the Wet, which gained the importance of the national sacred thing. We also demonstrated its role as a relic icon image in establishing the patronal status of the Saint of Myra.

The work also emphasizes the conceptual influence of the acknowledged Kievan icon images of St. Nicholas the Wet and St. Nicholas of Zaraisk in shaping the iconographic tradition of presenting St. Nicholas in Eastern Slavic icon-painting.

It also demonstrates an obvious correlation, synchronism, and certain identity in forming and development of Kievan Rus veneration of St. Clement the Pope and St. Nicholas the Archbishop of Myra as celestial baptisers of the newly converted Rus. The research finalized the iconographic formula of a patron icon image of the Tithes Memorial: the throne image of Nikopoia, with St. Nicholas and St. Clement standing close. In our opinion, this formula has become the basis for the «local» icon image of the Kiev-Pechersk Lavra — the Holy Mother of Pechersk with St. Anthony and St. Feodosiy.

We also explored the Kievan princely patronal cults of Byzantine origin: Archistratigus Michael, the great martyrs St. Pantaleon, St. Genus, and St. Demetrius, and looked at the general Christian genealogy and Byzantine specifics of the cults. The period of their greatest veneration was the Age of Macedonian dynasty and is proved to be represented in Kievan Rus by Porphyrogenitic Anna. The adaptation of the cults on the Old Kievan ground, their distinctive features, and forms are also observed. The Kievan cult of St. Genus is proved to have the Chersonese origin.

The research demonstrates the correlation between the cults of Archangel Michael, the great martyrs St. Pantaleon and St. Demetrius with Cyril-and-Methodius traditions. It points out that in Kiev, the formation of the investigated cults was accompanied by establishing festivals, building churches, translating hagiographical and hymnographic works, creating first icon images, including those in the monumental art. What is also highlighted is the unique nature of Kievan interpretation of the cults studied; as well as their propagation vector from Kiev northward, north-eastward, and westward, which reflects the dynamics of a more general process — Rus' Christianisation.

The particular attention is given to the veneration of St. Pantaleon. Despite the traditional opinion, referring the origin of this Great Martyr's cult in Rus to XII century, we prove that these were the state's baptisers who initiated the Kievan veneration of the saint anargyr. The Great Martyr's relics deposited under the altar of St. Sophia Church in Kiev, gained the status of a sacred object of national importance and became the family relics of the Vladimiroviches dynasty. The special emphasis was placed on a very important aspect of the Saint's veneration in Kiev, which can be traced back to the Byzantine liturgical funeral and commemorative practices and was established in Cyril-and-Methodius tradition, which resulted in Paraklesis vaults in Old Rus church-building being devoted to this Great Martyr. We commented on the versions of the history of the translation of the prominent relic of St. Pantaleon — the Great Martyr's Head. The topic of church-and-folk veneration of St. Pantaleon is also looked at.

The research provides the insights into the cults of the country's baptisers and their relics. It was established that coronation insignias of Rus' baptiser became the critical state relics of the newly-converted state and the foundation of the legend of «Monomakh's gifts» and the doctrine of the Moscow absolutism as «Moscow the Third Rome». The glorification of Vladimir the Great is studied in the Old Kiev sacred art work. We suggested our vision of a controversial issue of the place and the

time of Prince's canonization. The memorial nature of the Church of Tithes is seen in the modus of princely family cult. The history of Vladimir Sviatoslavich's relics and the relics, associated with his name, is also brought to the spotlight.

We profoundly addressed the issues of historic importance of the role played in Rus' Christianisation by the outstanding personalities of the Kievan Princesses Olga, Vladimir's the Great grandmother, and Porphyrogenitic Anna, Vladimir's spouse. The history of St. Olga's glorification is also investigated in the work. Following N. Nikitenko, who was the first in academia to «discover» Anna's personality, we showed the missionary activity of the Princess and supported a researcher's evident-proved conclusion that Anna's predecessor, Princess Olga, the first Christian in the ruling dynasty, is rightfully celebrated as the forerunner of Rus Christianity. St. Olga, however, is not seen as Equal of the Apostles country's baptiser. The crowned couple of Rus' Christianisators is the spouses Vladimir the Baptiser and Porphyrogenitic Anna.

The versification of the problem of Kievan princely reliquary crosses is investigated in an integrated manner. The study looks at the Byzantine tradition of the Holy Cross veneration. It reveals the inconsistency of the «generally accepted» idea about the lack of True Cross relics in pre-Mongolian Kiev. The Kievan prototemples were found out to venerate several reliquary crosses, holding the particles of the True Tree and originating from Constantinople. These sacred items were acquired by Princess Olga during her personal christening and also by the princely couple of Vladimir and Anna during the Prince's personal christening and as a sign of Rus' baptising. We suggested our own interpretation of iconographic composition of the True Tree, placed in the main altar of St. Sophie Church in Kiev. We proved the opinion that this artistic image is an icon of the true *crux gemmata* — the precious removable cross once held in the altar ciborium-aedicule of St. Sophie Church.

The work investigates the different aspects of Boris-and-Gleb cult and specifies the area of veneration of Kiev passion-bearers. It analyses the sacred connection of Vyshgorod vault with the memorial archetype of the Holy Sepulchre and decorative design of Thessaly ciboria of St. Demetrius. It also provides the verbal reconstruction of the architectural and decorative model of the Vyshgorod complex. The data on Old Rus reliquary, holding the Boris-and-Gleb relics, are catalogued. We provide the insight into the meaning of veneration of the Boris-and-Gleb relics in the context of formation of Old Kievan sacred cult complex and hierotopic area of Old Kiev.

The research highlights the peculiarities of the cults of the «founders» of the Kiev cave monkery St. Antony and St. Feodosiy.

The factual material served as the means to demonstrate that as early as in the first decades of Rus Christianisation, Kiev acquired a considerable body of relics, while the Kievan Church adopted the Byzantine forms of veneration of the wonder-making relics and Cyril-and-Methodius liturgical complex. It is the first time when the sketchy data on personal relic-holders, found in the territory of Southern Rus, and the relics they held were collected and analysed. The conclusion was made that the local adaptation the holy relics' cult was taking place in the early period of country's Christianisation and is associated with the culture-creating activities of Vladimir and Anna.

We collected and catalogued the data on the altar relic-holders and reliquary deposits in Kiev-and-Chernigov temples. The attention is also paid to the formation and shaping of the altar complexes in ecclesiastical, architecture, and decorative aspects. On the basis of written, archaeological, and fine art materials, the altar complexes (the table and ciboria) of the meaningful cult constructions in the area of Kievan influence are demonstrated to be made of stone or marble and encrusted by precious votive gifts. The marble table plate at St. Sophia Church in Kiev was revealed to date back to the time of Rus baptising and to once be a part of the Church's old marble table. We came to the conclusion that the altar complexes were designed in the line with the old practice of Eastern Christian Church in the image and size of the Holy Sepulchre.

Several insights are focused on the relics of Kiev-Pechersk Monastery. We support the idea that in the early period of the monastery there were two icon images of the Holy Mother Assumption, one of which had been brought there by St. Antony from Athos, while the other was delivered from Constantinople. The research also proves the version that the Kiev-Pechersk icon of Holy Mother Assumption did not initially function as a reliquary. The evidence proves that the relic holder could be made of the holy wood and had a sliding cover with the Assumption image on, which served as a icon-writing pattern for the Cave artists.

Our research into the relics of Byzantine saints, sent to the monastery by the Czarina of Blachernai, is based on the two crucial facts, recorded in the patericon. First, these relics were those of the martyrs (and not other saints', which had been ignored by the previous studies), and second, they were held in Constantinople temples. We attach the list of Byzantine martyrs, whose relics were deposited in the foundation of the Grand Pechersk Church.

Other issues, associated with the relics and wonder-making relics of Kiev-Pechersk Saints as well as Old Kievan sacred items were also investigated.

The quite well-known and thoroughly studied cults and relics (e.g. the relic icon image of the Vyshgorod-Vladimir Holy Mother, the cult of Holy Mother Protection etc.) are provided with the brief historical review with bibliographic references.

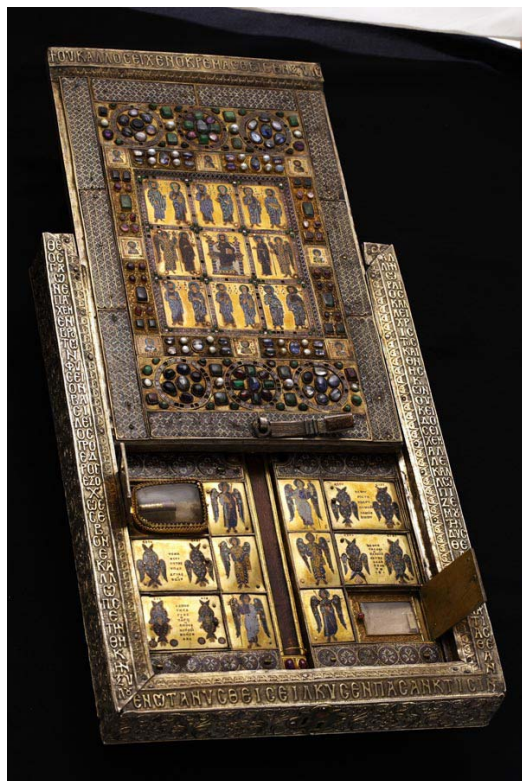
At the same time, given the heterogeneity and certain conciseness of the material being studied as well as the limited resource base which makes it impossible to complete the image of the Old Kievan sacred cult complex, this work makes no pretence to the ultimate analysis of the declared problematics and gives the open field for the discussion, dialogue, and further investigations.

The Old Rus texts are quoted in the simplified spelling: the Church Slavonic letters not featured in the modern alphabet are not used. The «ѣ» sign is substituted by «е»²⁷³⁵.

²⁷³⁵ The following publications may serve as an example of the similar approach in the contemporary research trends: *Плюханова М. Б.* Сюжеты и символы Московского царства. СПб., 1995; *Петрухин В. Я.* Древняя Русь. Народ. Князь. Религия // Из истории русской культуры. М., 2000. Т. 1; *Ранчин А. М.* Вертоград Златословный: Древнерусская книжность в интерпретациях, разборах и комментариях. М., 2007.



а



б

Ил. 1а-б. Лимбургская ставротека. X в. Константинополь



Ил. 2. Святой Кирилл. Фреска. IX в.
Базилика Сан Клементе. Рим



Ил. 3. Святыне Кирилл-Константин
и Мефодий. Фреска. Серед. XII в.
Кирилловская церковь. Киев



Ил. 4. Святыне Седмочисленники. Фреска. X–XI вв. Монастырь св. Наума. Охрид.
Македония



Ил. 5. Обретение мощей св. Климента Римского. Миниатюра. Минологий Василия II. Кон. X — нач. XI в.



Ил. 6. Перенесение мощей св. Климента из Ватикана в церковь. Фреска. XI в. Базилика Сан Клементе. Рим



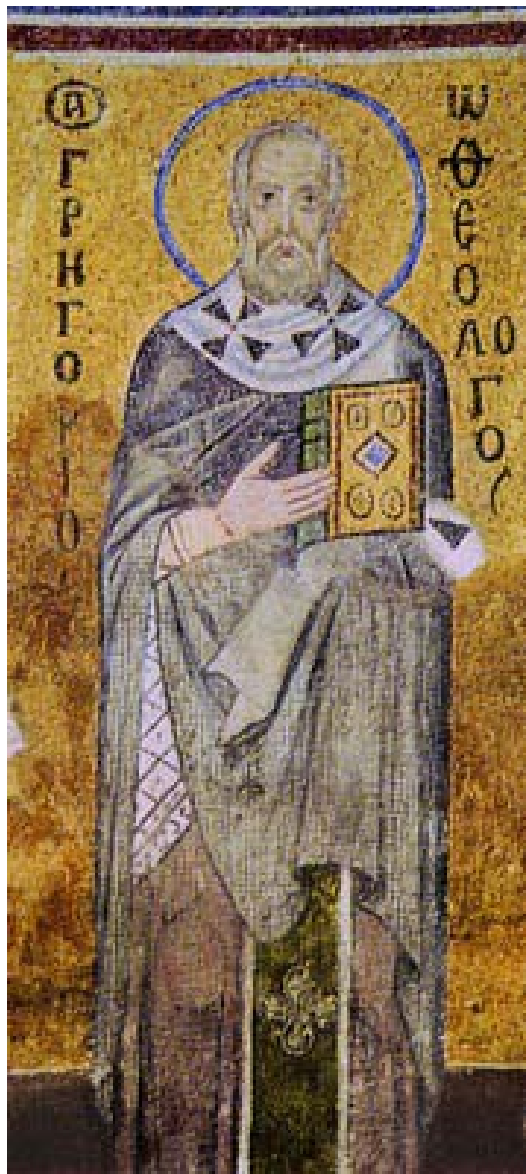
Ил. 7. Святитель Климент Римский. Мозаика. Ок. 1018 г. Главный алтарь. Собор св. Софии. Киев



Ил. 8. Святитель Климент Римский.
Архангельская ставроотека.
Серед. XII в. (?). Киев (?)



Ил. 9. Святитель Климент Римский.
Деталь «Большого» саккоса митрополита
Фотия. 1410-е гг.



Ил. 10. Святитель Григорий Богослов.
Мозаика. Ок. 1018 г. Главный алтарь.
Собор св. Софии. Киев



Ил. 11. Святитель Григорий Богослов
и олицетворение Премудрости Божьей.
Миниатюра из Гомилий св. Григория
Богослова. Кон. XV в.



Ил. 12. Богоматерь Никопея. Милиарсий императора Василия II. Кон. X — нач. XI в.



Ил. 13. Богоматерь Никопея. Гистаменон императриц Зои и Феодоры. 1042 г.



Ил. 14. Богоматерь на престоле с предстоящими Константином и Юстинианом. Мозаика. 2-я пол. X в. Собор св. Софии. Константинополь

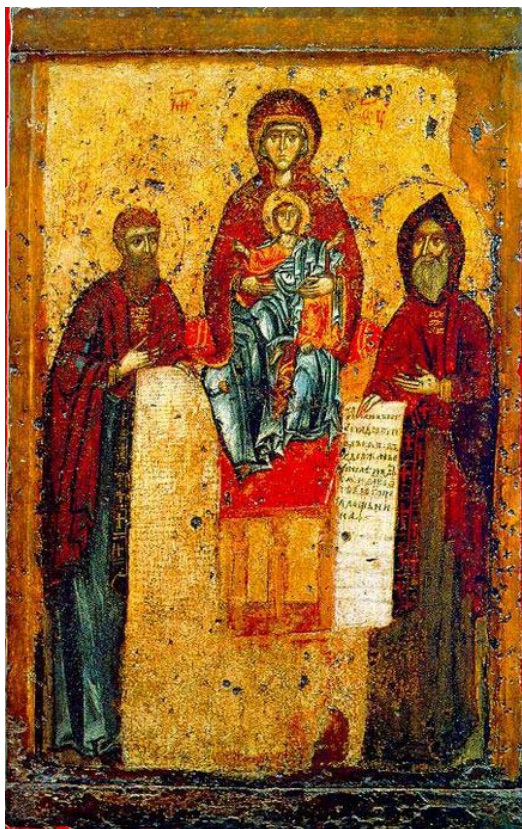


а



б

Ил. 16а-б. Богоматерь Никопея на престоле с ангелами. Створки энколпионов. XII в. (?). Киев



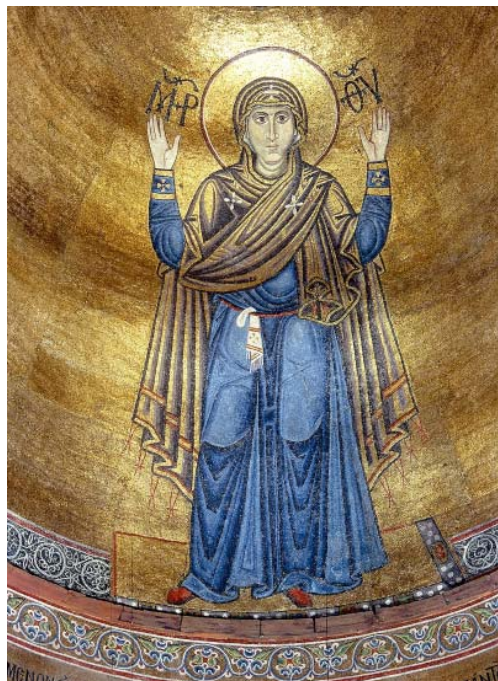
Ил. 15. Богородица Печерская (Свенская). Икона. Рубеж XI–XII вв. (?). Киев



Ил. 17. Богоматерь на престоле
с предстоящими Николаем и Климентом.
Икона. Послед. четв. XIII в. Новгород



Ил. 18. Богоматерь на престоле
с предстоящими Николаем и Климентом.
Икона. XIV в. Вологда



Ил. 19. Богоматерь Оранта. Мозаика. Окл. 1018 г. Главный алтарь. Собор св. Софии. Киев



Ил. 20. Богоматерь Оранта. Наперсный образок. Кон. XII в. Киев



Ил. 21. Богородица Оранта. Энколпион. XII–XIII вв. Киев



Ил. 22. Богородица Одигитрия. Рельеф. Фрагмент. XII в. (?). Десятинная церковь (?). Киев



Ил. 23. Богоматерь Великая Панагия (Ярославская Оранта). Икона. XI–XII вв. (?). Киев (?)



Ил. 24. Богоматерь Знамение с предстоящими Антонием и Феодосием Печерскими. Икона. Кон. XVII в. Черниговщина



Ил. 25. Успение Пресвятой Богородицы. Икона. 2-я пол. XVII в. Киев



Ил. 26. Богоматерь Вышгородская-Владимирская. Икона. 1-я треть XII в. Константинополь



Ил. 27. Богоматерь Игоревская. Икона. Фото после расчистки в 20-е гг. XX в. XIV–XV вв. (?). Киев



Ил. 28. Лев VI перед Христом. Мозаика. Кон. IX — нач. X в. Собор св. Софии. Константинополь



Ил. 29. Богородица Молитвенница. Фреска. Серед. XII в. Нартекс. Кирилловская церковь. Киев



Ил. 30. Богородица Агиосоритисса. Створка энколпиона. XII в. Киев



Ил. 31. Святитель Николай Мирликийский. Мозаика. Ок. 1018 г. Главный алтарь. Собор св. Софии. Киев



Ил. 32. Святитель Николай
Мирликийский. Фреска. Ок. 1018 г.
Южная внутренняя галерея. Собор
св. Софии. Киев



Ил. 33. Святитель Николай
Мирликийский. Фреска. Ок. 1112 г.
Михайловский Златоверхий собор. Киев



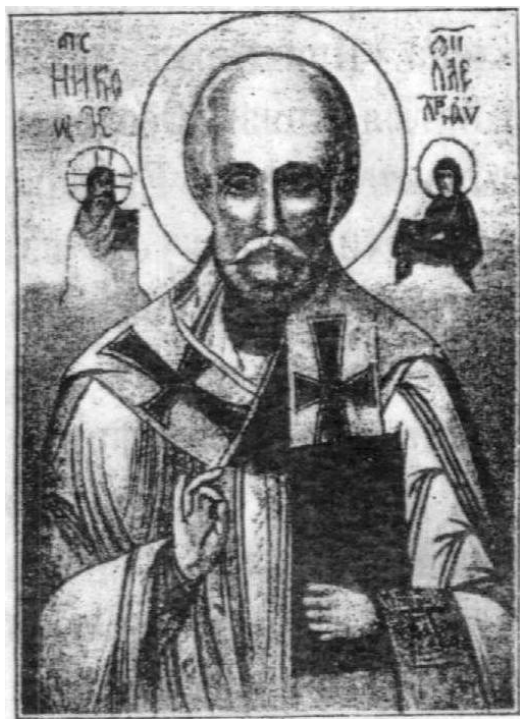
Ил. 34. Николай Пустынный. Икона.
XII в. Фото 1920-х гг. Киев



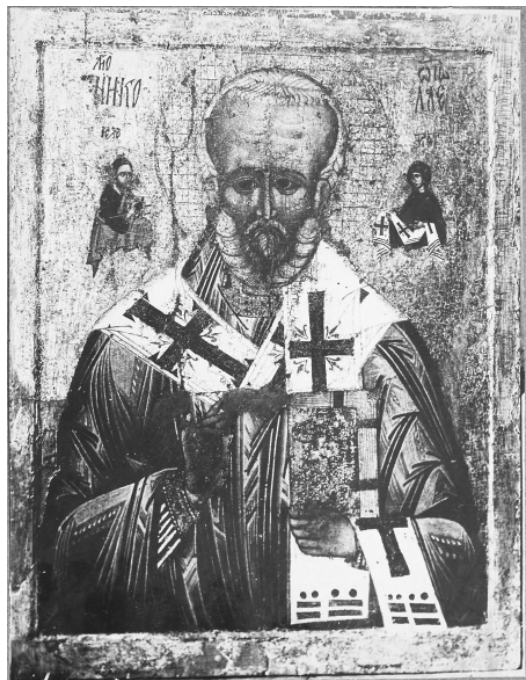
Ил. 35. Никола Зарайский с житием
из Киевца. Икона. Нач. XIV в. Киев



Ил. 36. Николай Мокрый. Икона.
Фото XIX в. до реставрации А. Прахова.
Собор св. Софии. Киев



Ил. 37. Николай Мокрый. Икона. Фото
XIX в. после реставрации А. Прахова.
Собор св. Софии. Киев



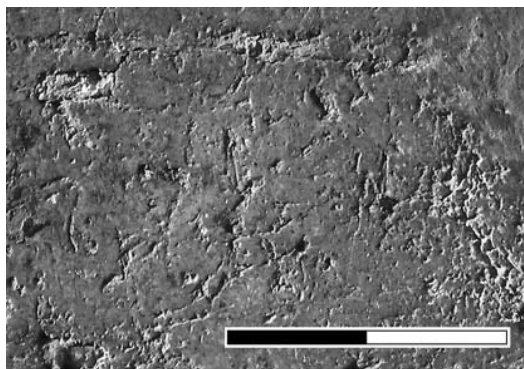
Ил. 38. Николай Мокрый. Икона. Фото 1920-х гг. Киев



Ил. 39. Николай Мокрый. Икона. Серед. XX в. Церковь св. Троицы в Бруклине. США



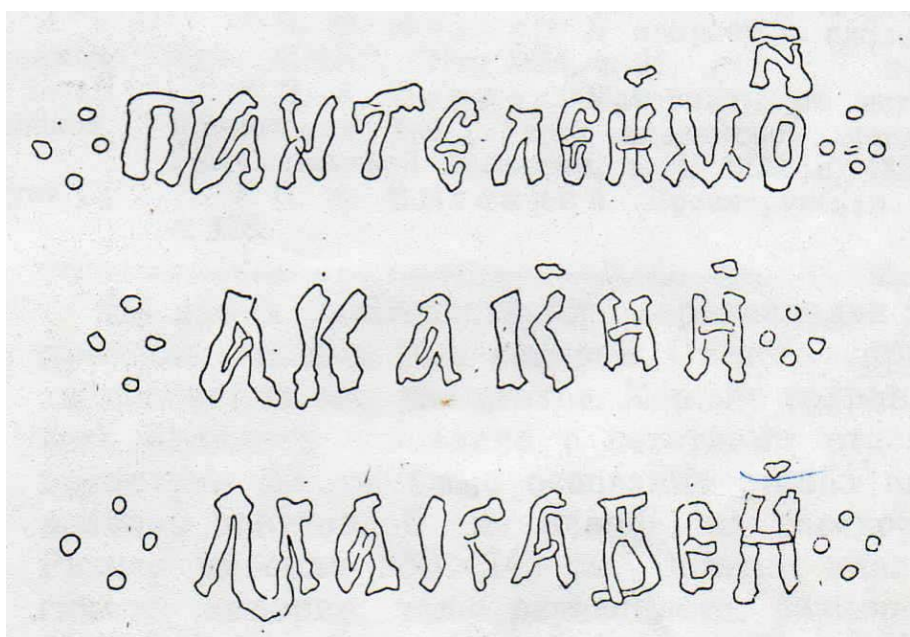
Ил. 40. Св. Пантелеймон. Фреска.
Ок. 1018 г. Центральный неф. Собор
св. Софии. Киев



Ил. 41. Граффити-молитва на фреске
св. Пантелеймона. 1019 г. Собор
св. Софии. Киев



Ил. 42. Мощеница. Ок. 1036 г. Спасо-Преображенский собор. Чернигов



Ил. 43. Надпись на мощенице. Прорись. Спасо-Преображенский собор. Чернигов



Ил. 44. Архангел Михаил. Фреска.
Ок. 1018 г. Алтарь Архангела Михаила.
Собор св. Софии. Киев



Ил. 45. Архангел Михаил. Мозаика .
Ок. 1018 г. Центральный купол. Собор
св. Софии. Киев



Ил. 46. Архангел Михаил. Змеевик
Владимира Мономаха . Золото. Конец
XI в. Киев



Ил. 47. Св. Георгий. Фреска. Ок. 1018 г. Алтарь св. Георгия Великомученика. Собор св. Софии. Киев



Ил. 48. Св. Георгий. Икона. Кон. XI—XII в. Киев (?)



Ил. 50. Св. Дмитрий Солунский. Мозаика.
Ок. 1112 г. Михайловский Златоверхий
собор. Киев



Ил. 49. Св. Дмитрий Солунский. Фреска.
Ок. 1018 г. Собор св. Софии. Киев



Ил. 51. Реликварий Дмитрия Солунского.
XI в. Византия



Ил. 52. Святая Варвара. Фреска. Ок. 1018 г.
Собор св. Софии. Киев



Ил. 53. Св. Варвара. Медальон. XI в. Киев



Ил. 54. Приношение даров греческому философу князем Владимиром. Уход греческого философа из Киева с почестями. Миниатюра Радзивилловской летописи. Кон. XV в.



Ил. 55. Запона князя Владимира. Миниатюра Радзивилловской летописи. Кон. XV в.



Ил. 56. Освящение Десятинной церкви. Миниатюра Радзивилловской летописи. Кон. XV в.



Ил. 57. Князь Владимир и княгиня Анна. Фрагмент княжеского портрета. Фреска. Ок. 1018 г. Собор св. Софии. Киев. Зарисовка Абрагама ван Вестерфельда 1651 г.



а

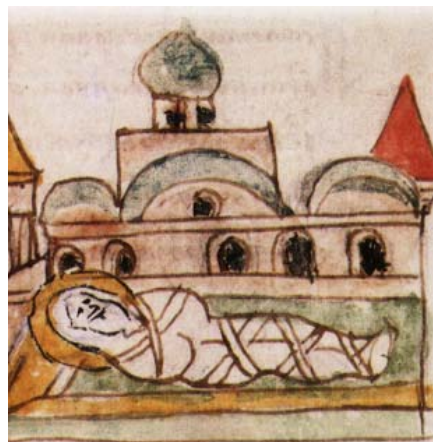


б

Ил. 58а-б. Монеты князя Владимира Святославича. Кон. X в. (а — златник; б —сребреник). Киев



Ил. 59. Гистаменон императоров Василия II и Константина VIII. Кон. X — нач. XI в.



Ил. 60. Положение тела князя Владимира в мраморный саркофаг в Десятинной церкви. Миниатюра Радзивилловской летописи. Кон. XV в.



Ил. 61. Княгиня Ольга убеждает Святослава принять крещение. Молитва Ольги о благополучии сына и подданных. Миниатюра Радзивилловской летописи. Кон. XV в.



Ил. 62. Святая Ольга и святитель Николай. Энколпион. XII в. Киев



Ил. 63. Милиарисий императоров Василия II и Константина VIII. Кон. X — нач. XI в.



Ил. 64. Драгоценный крест на Голгофе. Мозаика апсиды базилики Санта Пуденциана. 406–412 гг. Реставрация VIII в. Рим



Ил. 65. Животворящий крест. Мозаика купола мавзолея Галлы Плацидии. 2-я четв. V в. Равенна



Ил. 66. Животворящий крест. Мозаика апсиды
Архиепископской капеллы. Рубеж V–VI вв.
Равенна



Ил. 67. Животворящий крест. Мозаика апсиды
базилики Сан Аполлинаре. Серед. VI в. Равенна



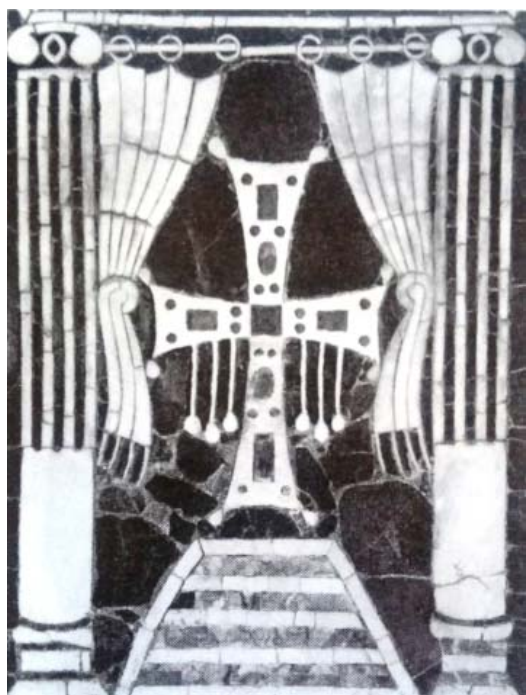
Ил. 68. Животворящий крест. Мозаика апсиды
базилики Сан Клементе. XII в. Рим



Ил. 69. Процессия
в Константинополе. Фрагмент.
Миниатюра. Минологий
Василия II. Кон. X — нач. XI в. Рим



Ил. 70. Голгофский крест. Фреска
алтарной ниши. Катакомбы Понтиануса.
VI – VII вв. Рим



Ил. 71. Голгофский крест. Мозаика
западной стены. VI в. Собор
св. Софии. Константинополь



Ил. 72. Голгофский крест. Мозаика
алтарной ниши. Ок. 1018 г. Собор
св. Софии. Киев



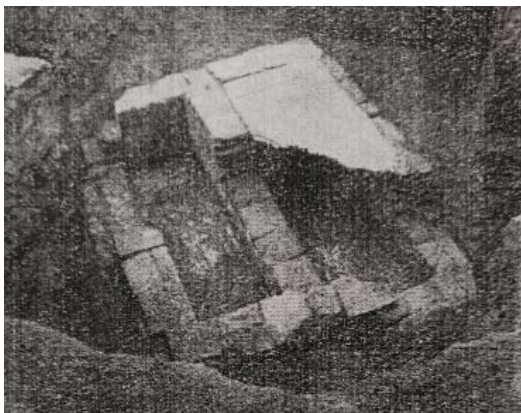
Ил. 73. Святой Борис (?). Фреска.
Серед. XII в. Кирилловская церковь. Киев



Ил. 74. Перенесение мощей Бориса
и Глеба. Сильвестровский сборник.
2-я пол. XIV в. Л. 148. Рис. 16.



Ил. 75. Перенесение мощей Бориса
и Глеба. Сильвестровский сборник.
2-я пол. XIV в. Л. 149. Рис. 17.



Ил. 76. Двухкамерная гробница. XII в.
Киев



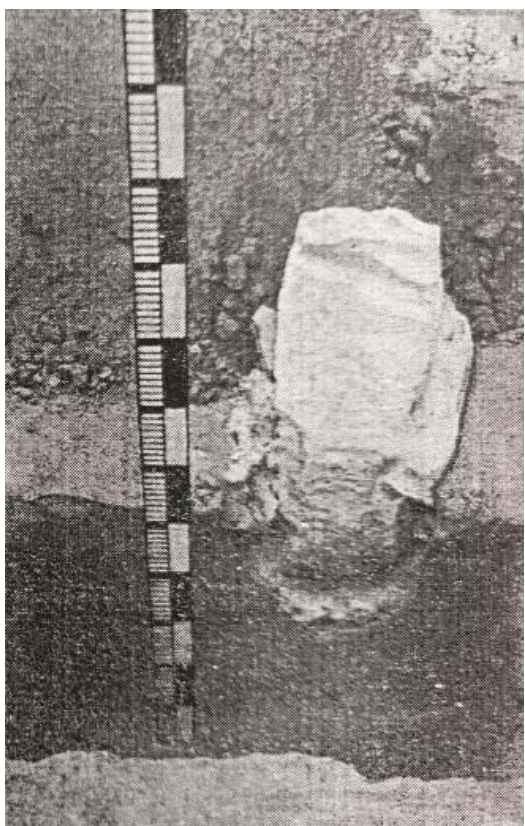
Ил. 77. Наперсный мошевик. Фрагмент. Стеатит (?). XII в. Киев (?)



Ил. 78. Наперсный мошевик. Стеатит (?). XI в. Киев (?)



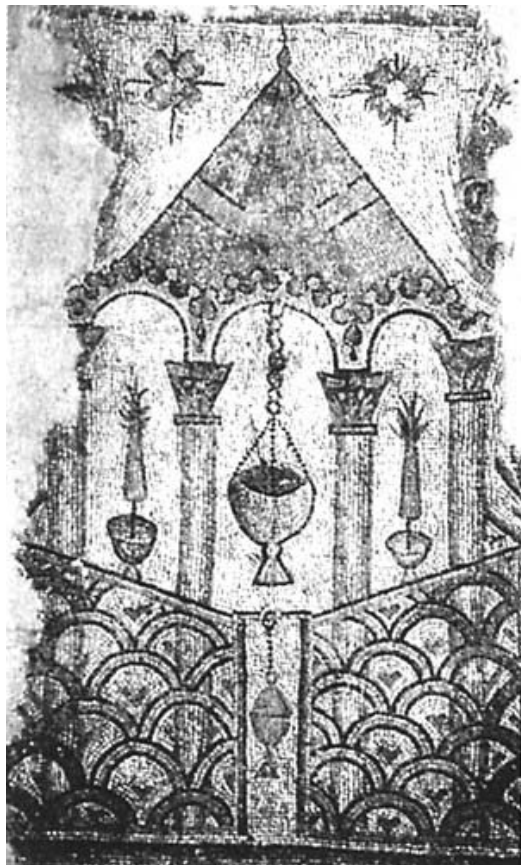
Ил. 79. Предметы из лунки-тайника. XI в. Успенский собор Печерского монастыря. Киев



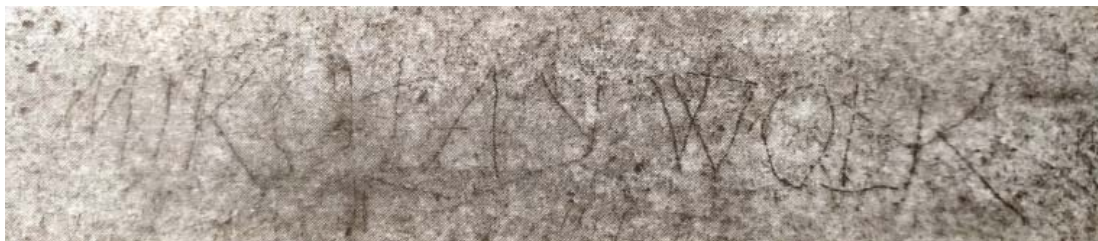
Ил. 80. «Камень основания». Фрагмент. XI в. Успенский собор Печерского монастыря. Киев



Ил. 81. Мраморная плита престола
главного алтаря. XI в. Собор св. Софии.
Киев



Ил. 83. Святогробский киворий. IV в.
Сирийская мозаика V–VI вв.



Ил. 82. Надпись на плите престола: Mikolay Wolk. Собор св. Софии. Киев



Ил. 84. Евхаристия. Мозаика. Ок. 1018 г.
Главный алтарь. Собор св. Софии. Киев



Ил. 85. Евхаристия. Фреска. Ок. 1040 г. Главный
алтарь. Собор св. Софии. Охрид



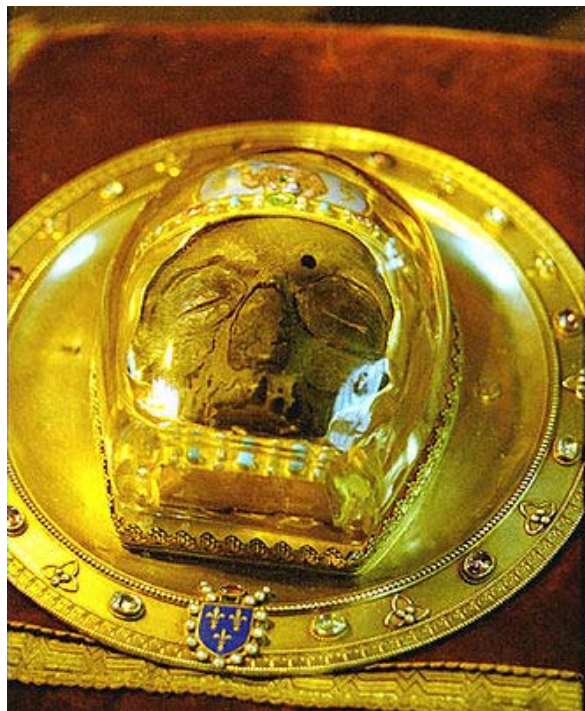
Ил. 86. Евхаристия. Фреска. Серед. XII в.
Главный алтарь. Кирилловская церковь. Киев



Ил. 87. Крест Марка Пещерника. XI в. (?). Византия (?)



Ил. 88. Купятицкий крест-энколпион в металлическом диске-окладе. Фото 1930-х гг. из коллекции НХМУ. Киев



Ил. 89. Реликвариум с лицевой частью черепа св. Иоанна Крестителя. Нач. XIII в. Амьенский собор. Франция



Ил. 90. Мироточивые главы. Свято-Успенская Киево-Печерская лавра

У монографії систематизовані та узагальнені результати багаторічних комплексних досліджень давньокиївської святокультової традиції. Спираючись на аналіз великого поля писемних, археологічних, зображальних джерел і наукової літератури, автор пропонує своє бачення розглянутих проблем.

Книгу адресовано всім, хто цікавиться історією та культурою стародавнього Києва.

Наукове видання

ВЕРЕЩАГИНА Надія В'ячеславівна

**ХРИСТІЯНСЬКІ КУЛЬТИ
І РЕЛІКВІЇ СТАРОДАВНЬОГО КИЄВА
(кінець X — перша третина XIII ст.)**

Монографія

Російською мовою

Завідувачка редакції *Т. М. Забанова*
Технічний редактор *М. М. Бушин*
Дизайнер обкладинки *О. А. Кунтарас*
Редактор-коректор *І. В. Шепельська*

Формат 60х84/16. Ум. друк. арк. 51,03+2,93.
Тираж 100 прим. Зам. № 142 (63).

Видавництво і друкарня «Астропринт»
65091, м. Одеса, вул. Разумовська, 21
Тел.: (0482) 37-14-25, 33-07-17, (048) 7-855-855
e-mail: astro_print@ukr.net; www.astroprint.ua; www.stranichka.in.ua
Свідоцтво суб'єкта видавничої справи ДК № 1373 від 28.05.2003 р.



Надежда Вячеславовна Верещагина — историк культуры, кандидат исторических наук, исследователь древнекиевской святокультовой традиции. Автор трех монографий и многочисленных научных публикаций.

