

**“Завещание”
митрополита
Константина I
Киевского
и канон
“на исход души”***

**Андрей Юрьевич
Виноградов**

Национальный исследовательский
университет “Высшая школа
экономики” (Москва)

Михаил Сергеевич Желтов

Общецерковная аспирантура и
докторантура им. свв. равноап.
Кирилла и Мефодия (Москва)

**The Last Will
of Metropolitan
Constantine I of
Kiev and the Kanon
“At the Parting of the
Soul from the Body”**

Andrey Yu. Vinogradov

National Research University “Higher
School of Economics” (Moscow)

Mikhail S. Zheltov

SS. Cyril and Methodius School of
Post-Graduate and Doctoral Studies
(Moscow)

Резюме

В статье выдвигается предположение о том, что в основе загадочного предсмертного “завещания” митрополита Киевского Константина I, в котором он распорядился не погребать его тело в земле, а отдать на растерзание псам, лежит вполне конкретный текст — а именно, гимнографический канон “на исход души”, который тесно связан еще с одним произведением примерно того же времени — “покаянным” каноном по мотивам 5-й главы “Лествицы” Иоанна

* Благодарим за ценные советы и помощь в подготовке статьи Е. А. Виноградову, А. В. Захарову, Д. В. Каштанова, А. А. Королева и П. В. Лукина. Работа выполнена при финансовой поддержке РФНФ (грант 12-04-00342).

Лествичника. Оба канона представляют собой не столько гимн, сколько дидактическую поэму. Что еще более важно, оба они изначально сопровождаются специфическим иллюстративным рядом: каждому монострофу соответствует определенное изображение, раскрывающее содержание текста, что не имеет аналогов среди других византийских канонов. Кроме того, содержание обоих канонов свидетельствует об усилении роли "Лествицы" и, шире, аскетических традиций палестинского и вообще восточного происхождения в жизни константинопольских монахов. Это связано прежде всего со столичным Евергетидским монастырем, чей устав оказал влияние на уставы других византийских монастырей XII–XIII вв., в т. ч. на правила монастырской жизни, более строгую регламентацию постов и т. д. Митрополит Константин, будучи ярким представителем византийской интеллектуальной элиты, не мог не знать об этой тенденции, а конфликты приближенных к нему епископов с русскими князьями по вопросам дисциплины поста позволяют предполагать, что и его собственная деятельность на Руси протекала в рамках указанной тенденции. Таким образом, буквальное следование предписаниям канона "на исход души" при погребении митрополита Константина I следует рассматривать как знак его полной уверенности в истинности избранного им направления.

Ключевые слова

митрополит Киевский Константин I, история Русской Церкви, византийская гимнография, литургика, чин погребения, византийское монашество, аскетика, византийская рукописная миниатюра, частная апокалиптика

Abstract

The article puts forward the suggestion that the mysterious last will of Metropolitan Constantine I of Kiev, in which he ordered that after his death his body should be torn to pieces by dogs instead of receiving a proper burial, was inspired by a very specific literary text. This text is still used in the Orthodox Christian tradition; it is known as the hymnographical kanon "At the Parting of the Soul from the Body." While nowadays this kanon is used in the course of an ordinary liturgical rite, in the 12th century, when it first appeared, it was used among some Byzantine intellectual and ascetic circles as a particular element of personal piety. The 12th century is exactly the epoch of Constantine's activities, and the description of a funeral procedure given by this kanon is very close to the last will of Constantine. The kanon "At the Parting of the Soul from the Body" has close ties to another hymn of roughly the same epoch—the "Penitential" kanon written after the 5th chapter of the "Ladder" of John Climacus. Both kanons conceal a didactic story under the structure of a hymnographic pattern. What is more important, both are from the very beginning intertwined with a distinct illustrative program: each monostrophe is accompanied by a specific picture, which discloses the contents of the text. These "comics-like" stories have no parallel among other Byzantine kanons. Finally, both kanons witness the growth of the influence of Palestinian and, more generally, Eastern ascetic traditions on the monastic practices of Constantinople and its surrounding regions. This influence was associated, most of all, with the Evergetian movement, with its strict disciplinary and fasting rules, etc. Metropolitan Constantine, who was an outstanding representative of the Byzantine intellectual elite of those times, should have been acquainted—at the very least!—

with this movement. Moreover, the conflicts of the bishops in his circle with the Russian princes concerning the fasting discipline suggest that Constantine was trying to introduce the new Evergetian ascetic standards among the Russians. Thus, the literal adherence to the provisions of the kanon “At the Parting of the Soul from the Body” at the funeral of Metropolitan Constantine I should be interpreted as a sign of his full confidence in his ideals.

Keywords

Metropolitan Constantine I of Kiev, Russian Church history, Byzantine hymnography, liturgical studies, funeral rite, Byzantine monasticism, asceticism, Byzantine manuscript illumination, private apocalypticism

“В то же лѣто ·

престависа митрополитъ Кыевскыи · Костантинъ · Черниговъ ·
бѣ бо в то время выбѣглъ ис Кыева · Мстислава [дѣля] Изаславича ·
бысть же и смерть кго сица ·

яко змираючи ему призва к собѣ епископа Черниговского · Антонья ·
заклатъ и глагола сице:

*Яко по змертвии моему не погребешъ тѣла моего ·
но зжемъ поверзше за нозѣ мои · извлечѣте мѧ из града ·
и поверзѣте мѧ псомъ на расхытанье.*

По оумертвии же кго епископъ то все створи повелѣнаѧ кму имь ·
народи же вси дившасѧ во смерти кго.

На оутрии же день Сватославъ князь ·
здумавъ с мужи своими · и с епископомъ ·
вземше тѣло кго и похорониша

в церкви оу Сватаго Спаса Черниговъ” [ПСРЛ 1: 349].

История вопроса

Приведенный отрывок из рассказа Лаврентьевской летописи о событиях 1159 г. неоднократно, в разных контекстах, привлекал внимание исследователей, а в последние десятилетия даже стал предметом оживленной научной дискуссии. Такие ученые, как Платон Соколов и Анджей Поппэ, склонялись к самому простому объяснению — что предсмертная воля греческого митрополита была экстраординарным поступком, вызванным его возбужденным эмоциональным состоянием по причине вынужденного бегства из Киева в Чернигов из-за очередной княжеской усобицы [Соколов 1913: 94; Поппэ 1996: 457]. Кристиан Ханник следовал схожей логике, но предположил, что иерарх испытывал чувство вины за более чем полугодичное отсутствие на своей кафедре [HANNICK 1988–

1989: 740]. А. П. Толочко [Толочко О. 1992], вслед за А. С. Хорошевым [1986: 60], выдвинул иное объяснение. Он связал волочение трупа митрополита для последующего осквернения псами со схожим надругательством над останками черниговского князя Игоря в 1147 г. [ПСРЛ 1: 318] и увидел в рассказе летописца парадигму описания мученической или квази-мученической смерти, предложив ряд параллелей, не всегда оправданных¹. П. П. Толочко развил идею своего сына, выдвинув гипотезу о существовании древних житий свв. Константина и Игоря [Толочко П. 2010: 17–22], смоделированных по образцу “Житий епископов Херсонских”² и не сохранившихся (эту гипотезу подхватил и Ф. А. Андрощук [2011: 232]). Вопреки всем этим мнениям, А. Ф. Литвина и Ф. Б. Успенский показали, что необычное предсмертное распоряжение митрополита Константина представляет собой разновидность специфической аскетической практики, “ритуала посмертного поношения”, возникшей еще во времена зарождения монашества, а просьба митрополита применить к нему эту практику могла быть вызвана как личными мотивами, так и желанием донести до своих оппонентов (прежде всего, Клима Смолятича) определенное послание [Литвина, Успенский 2010: 80–137].

Типологические параллели, указанные А. Ф. Литвиной и Ф. Б. Успенским, убедительно доказывают, что необычное “погребение” митрополита Константина I нельзя более рассматривать как спонтанный акт, вызванный эмоциональным возбуждением. А приведенные исследователями примеры аналогичных завещаний, среди которых, что весьма важно, есть и средневизантийский (прп. Луки Стирита [там же: 106]), подтверждают, что в рассказе Лаврентьевской летописи о черниговских событиях 1159 г. скрыта не парадигма описания (как считали отец и сын Толочко), то есть не топос мученичеств или рассказов о поношении останков врага³, но парадигма действия.

¹ Так, рассуждая о бросании тела святого псам и даже о “юродивой святости”, А. П. Толочко ссылается на фразу из славянского перевода “Пандектов” Антиоха “Не дадите святого псом” [Толочко О. 1995: 35] как на самостоятельное предписание, хотя в действительности эти слова являются буквальной цитатой из Мф 7:6: “Не давайте святыни псам и не бросайте жемчуга вашего перед свиньями”.

² Здесь необходимо отметить, что постулируемая П. П. Толочко параллель последней воли митр. Константина именно с “Житиями епископов Херсонских” — произвольна, поскольку рассказ о волочении тела святого и выбрасывании его на съедение псам представляет собой весьма распространенный топос, встречающийся во многих мученичествах (см. перечень в работе [Литвина, Успенский 2010: 112], о которой пойдет речь ниже; к нему можно прибавить мученичества свв. Ипатия и Андрея (20 сен.), Павла и Иулиани (4 мар.), Павла Каюмского (8 июн.), Агриппины (23 июн.)). Кроме того, в “Житиях” волочат тело живого епископа, а не мертвого.

³ Отметим попутно, что описание сцен смерти и посмертного волочения князя Игоря (1147 г.) [ПСРЛ 1: 318] и митрополита Константина I (1159 г.) в Лаврентьевской летописи касается только реалий и не содержит ни риторических

Впрочем, как отметил в своей статье П. П. Толочко, А. Ф. Литвиной и Ф. Б. Успенскому так и не удалось найти прямой аналогии поступку митрополита [Толочко П. 2010: 19]. Мы вынуждены согласиться с этой оценкой, но лишь отчасти: дело не столько в отсутствии “непосредственного источника для летописного описания” — сам поиск такого литературного образца отрицал бы реальность предсмертной воли митрополита, но подобное низведение летописного свидетельства до художественного вымысла никак не доказано и, более того, опровергается фактом реального существования соответствующей аскетической практики, — сколько в неполном соответствии параллелей, приводимых А. Ф. Литвиной и Ф. Б. Успенским, сообщаемым в Лаврентьевской летописи деталям. Действительно, приведенные авторами примеры не содержат случаев растерзания тела лица в епископском сане, причем совершаемого не дикими зверьями и птицами, а псами (кроме позднейшей легенды о папе Маркеллине⁴). Не вполне ясными остаются и мотивы такого поступка русского митрополита. Мы, соглашаясь с общей линией рассуждений А. Ф. Литвиной и Ф. Б. Успенского, полагаем, что в случае с митрополитом Константином “ритуал посмертного поношения” был запланирован в строгом соответствии с вполне конкретным текстом, на который исследователи рассматриваемого эпизода еще не обращали внимания и который позволяет прояснить мотивацию предсмертных распоряжений митрополита.

Канон “на исход души”

Текст, о котором идет речь, — это гимнографический канон “на исход души”⁵. В наши дни он известен как составная часть последования εἰς

вставок, ни религиозных оценок, в отличие от рассказа Ипатьевской летописи о событиях 1147 г. [ПСРЛ 2: 353].

- ⁴ Рассказ Иакова Ворагинского о завещании некогда согрешившего против Церкви папы Маркеллина отдать его тело на съедение псам [Литвина, Успенский 2010: 112] представляет собой единственную параллель и в теме растерзания тела псами, и в поступке такого рода со стороны не просто монаха-отшельника, а иерарха. Однако характер этого эпизода чисто легендарный: в *Liber pontificalis*, источнике Иакова Ворагинского, говорится только о том, что тело папы оставили без погребения мучители, а не он сам.
- ⁵ Таково его название как в дониконовских (напр., [Потребник 1623: л. 350]), так и в позднейших (напр., [Требник 1884: лл. 181–183]) русских богослужебных книгах. В современных греческих богослужебных книгах канон, входящий в состав Ἀκολουθία εἰς ψυχόρραγούντα (“Последование об испускающем дух” — напр., [Μιχρόν Εὐχολόγιον 1996: 219–230]) не имеет самостоятельного заглавия, а в рукописях надписывается как Κανὼν παρακλητικὸς [. . .] φαλλόμενος ἐπὶ ψυχόρραγούσιν (Молебный канон, воспеваемый над испускающими дух), Κανὼν φάλλόμενος εἰς ψυχόρραγούντας (Канон, воспеваемый об испускающих дух), Κανὼν εἰς ψυχόρραγούντας (Канон об испускающих дух), Κανὼν εἰς ψυχὴν χριστιμένην (Канон о душе судимой) [ТЗЕРПОЗ 2007: 55–68].

ψυχωρραγοῦντα, “об испускающем дух”, — специальной службы, совершаемой у одра умирающего. В русских литургических книгах со 2-й пол. XVII в. и до наших дней это последование надписано как “Чинъ, бываемый на разлѣченіе дѣши ѿ тѣла, внигда человѣкъ долгѡ страждетъ”, откуда можно сделать вывод о том, что оно предназначено только для тех случаев, когда кто-либо испытывает длительные предсмертные страдания. Однако и оригинальное греческое, и русское дониконовское (“Чин бываемый на разлучение души от тела, внигда брату изнемогающу”) названия последования никак не подчеркивают длительность страданий, но отсылают к самому трагическому моменту смерти. В печатных богослужебных книгах последование состоит из упомянутого канона (к которому в дониконовских изданиях прибавлен еще один канон, Божией Матери) и одной, двух или трех священнических молитв; при этом как старопечатные, так и современные издания подробно описывают начальные молитвословия — возглас, обычное начало, 50-й псалом (или псалмы 69, 142, 50), — но ничего не говорят о каких-либо заключительных молитвословиях и отпусте⁶, а священнические молитвы в конце чина не оформлены обычными возгласами “Господу помолимся” и т. п. Такая непоследовательность в композиции чина не случайна, поскольку в его современном виде он представляет собой механическое соединение трех элементов, имеющих совершенно разное происхождение:

1) молитвы “на душу судимую” (εἰς ψυχὴν κρινομένην), известной уже из древнейших рукописей византийского Евхология⁷, включая знаменитый список *BarbGr336*, кон. VIII в., в которых она первоначально помещалась в ряду отдельных молитв на разные случаи жизни⁸;

2) канона “на исход души” с примыкающими к нему молитвословиями и псалмами, который до XIV в. не встречается в Евхологиях и только с этого столетия начинает время от времени объединяться с указанной молитвой в единое чинопоследование⁹;

3) одной или двух разрешительных молитв священника, которые имеют свою параллель в аналогичных молитвах чина исповеди и появляются в последовании на исход души с XVI в.¹⁰

⁶ Впрочем, в изданиях нестандартного состава отпуст бывает указан — например, в старообрядческом *Панихиднике* [2004: 152] или в авторской редакции Евхология, подготовленной И. Фундулисом [Εὐχολόγιον (ἔκδ. Σιμωνόπετρα), Γ' 2002: 247].

⁷ См. перечень рукописей до XIII в. включительно в работе [ТЗЕРПОС 2007: 48–54].

⁸ Так, в Евхологии *BarbGr336* молитва “на душу судимую” помещена среди следующих отдельных молитв: на пострижение волос ребенка, над стадом, на сбор винограда, на начало жатвы и т. д. [PARENTI, VELKOVSKA 2000: 200–202].

⁹ Эту эволюцию можно проследить по изменениям состава рукописей с XIV по XVI вв. [ТЗЕРПОС 2007: 55–65].

¹⁰ Подробнее об истории чина и о других канонах, которые могли входить в его состав, см. [ТЗЕРПОС 2007: 68–88].

Таким образом, в эпоху митрополита Константина последование εἰς ψυχόρραγούντα еще не сложилось, но из этого нельзя сделать вывод о том, что канон “на исход души” не мог быть ему известен. Напротив, именно в XII в. этот канон получил распространение — но еще не в качестве составной части одного из многих регулярных чинов Евхология, а как самостоятельная композиция для частного употребления.

Эта композиция в форме канона, 2-го плагального (т. е. 6-го, согласно русской традиции) гласа, на ирмосы Ὡς ἐν ἡπείρῳ (Ἰάκω по с8x8), incipit: Δεῦτε συνάχθητε πάντες (Прїидите соберитеса вси), в печатных богослужебных книгах и многих рукописях приписывается авторству прп. Андрея Критского. Однако, как справедливо заметил Луи Пети, эта атрибуция не может считаться верной, поскольку ирмосы Ὡς ἐν ἡπείρῳ, связываемые с именем прп. Иоанна Дамаскина, указывают на иную гимнографическую традицию [Ретт 1907: 2039]. Строгая четырехтропарная композиция каждой песни канона “на исход души”, отсутствие в нем второй песни и троичнов, стилистические особенности также резко отличают его от подлинных произведений прп. Андрея.

Содержательно канон представляет собой драматический монолог с последовательно разворачивающимся сюжетом, в котором герой-рассказчик наблюдает все стадии перехода в иной мир, от приготовления к смерти до определения загробной участи: говорящий (по всей видимости, монах: в 3-й и 6-й песнях он обращается к своим “братьям”) призывает собраться к нему всех, кто “благочестиво пожил в жизни”¹¹, и констатирует присутствие вокруг него ангелов и демонов (1-я песнь); затем просит братий и ангелов молиться о нем, одновременно описывая предсмертные муки и желание демонов утащить душу во тьму (песни с 3-й по 5-ю); говорит о закрытии глаз и уст, так что более он уже не может взирать на икону Божией Матери¹² и обращаться с молитвой к архангелу Михаилу¹³ (последние два тропаря 5-й песни); дает братиям последние распоряжения о своем теле (6-я песнь); описывает исторжение ангелами души из тела и приведение ее ими на суд Божий (7-я песнь), после которого душа, не получив оправдательного приговора, отдается на связывание демонам, так что единственным ее собеседником остается лишь ангел-хранитель (8-я песнь); канон завершается яркой картиной пребывания души в аду и в полном удалении от Бога (“Бога я более не вспомню...” — “Бог меня более не вспомнит...”) и последней мольбой к Божией Матери, чтобы по Ее ходатайству Христос все же проявил снисхождение

¹¹ Т. е. также, по всей видимости, монашествующих. В иконографии канона (см. ниже) и умирающий, и окружающие его люди изображены как монахи.

¹² Уже одно это указание заставляет склониться к датировке после 843 г.

¹³ Именно ему уже с раннехристианских времен усваивается роль психопомпа — проводника души в иной мир [Афиногенова 2008].

к грешнику, "единственному из христиан" оказавшемуся в адской бездне (9-я песнь). Тропари канона никак не связаны с библейскими песнями утрени, и очевидно, что он и не предназначался для исполнения за этой службой. Фактически, за литургической формой канона здесь скрывается нелитургический дидактический текст, насыщенный целым комплексом образов средневизантийской "частной апокалиптики" (см. обобщающую работу [BAUN 2007]), включая, в том числе, и упоминание *τελωνίων* — "мытарств", наиболее подробно описанных в видении блаженной Феодоры из Жития Василия Нового (†944)¹⁴. Подобным использованием формы канона для маскировки драматической поэмы со сквозным сюжетом византийские поэты начали увлекаться с XI в. — например, близкую аналогию составляет канон "на плач Богородицы" из современной Триоди¹⁵, появившийся в XI в. и написанный, что вряд ли является случайностью, на те же ирмосы *Ὡς ἐν ἡπεύρω*¹⁶.

Древнейший известный список канона "на исход души" датируется 2-й половиной или концом¹⁷ XII в. — это Часослов *Lesb295*, на протяжении XIV в. хранившийся, как следует из ряда помет в нем, в некоем монастыре в Константинополе или его окрестностях. Канон занимает страницы (рукопись пагинирована) с 321-й по 349-ю, но часть из них представляет собой вставки на бумаге, сделанные в XIV–XV вв. и восполняющие утраты оригинального пергаменного кодекса¹⁸. Надписание канона *εἰς ψυχὴν κρινομένην* ("на душу судимую") выполнено на одной из таких вставок и может не соответствовать первоначальному. Каждый тропарь канона, за исключением тропарей 9-й песни, сопровождается в рукописи отдельной миниатюрой¹⁹; ниже мы еще вернемся к этому немаловажному обстоятельству²⁰.

¹⁴ См. о мытарствах: [EVERY 1976; CONSTAS 2001: 107–108]. Новейшее издание Жития Василия Нового ожидается в этом году: [SULLIVAN, TALBOT, MCGRATH 2014].

¹⁵ Помещен на повечерии в Великую пятницу. Следует отметить, что по рукописям и старопечатным изданиям известен и иной канон "на плач Богородицы", о котором один из авторов настоящей статьи готовит отдельную публикацию.

¹⁶ Другой яркий пример — несколько дидактических произведений византийских поэтов XI–XII вв., также написанных в форме гимнографического канона, но вовсе не связанных с церковной тематикой, а посвященных светским предметам — например, правилам греческой грамматики [HÖRANDNER 2012].

¹⁷ По уточненной датировке Г. Парпулова.

¹⁸ Заменен был первый лист первого терниона канона, два последних листа второго терниона и третий лист третьей тетради (сс. 321–322, 341–344, 349). Судя по поздним порядковым номерам тетрадей на первых листах уже поврежденных тернионов, к моменту реставрации замененные листы были либо утеряны, либо пришли в полную негодность: характерно, что на месте утраченных миниатюр владелец рукописи середины XIV в. поместил свои личные записи (сс. 346–348).

¹⁹ Восполнения утрат на бумажных листах миниатюр не содержат, но место под них оставлено.

²⁰ Подробное исследование миниатюр рукописи: [ΒΟΚΟΤΟΠΟΛΟΣ 1994], см. также [ΤΖΕΡΠΟΣ 2007: 99–102; PATTERSON ŠEVČENKO 2009: 270–271]. Утверждение

Канон помещен в конце лесбосского Часослова, после всех служб суточного круга и небольшого цикла молитвословий перед отходом ко сну (молитвы “о засыпающем” и “о кающихся во всех видах грехов”) и в полночь (молитва “на полунощнице” и “полуночные [стихи] Божией Матери по алфавиту”). Можно предположить, что и рассматриваемый нами канон предназначался для келейного исполнения в ночные часы. А факт его включения в наиболее ранних списках в состав Часослова (или же Псалтири — *Philoth54*), но не Евхология, доказывает, что такое использование — в составе личного молитвенного правила — и было для канона “на исход души” первоначальным.

Это позволяет объяснить появление атрибуции прп. Андрею Критскому: в XIV–XV вв. и на греческой, и на славянской почве засвидетельствовано использование отдельных тропарей из Великого канона прп. Андрея в составе келейных молитв перед сном, так что канон “на исход души”, если он использовался в том же качестве, мог смешаться с ними. На ощущавшуюся средневековыми книжниками его связь с Великим канонам указывает и тот факт, что в ряде славянских рукописей²¹, равно как и в русских дониконовских изданиях, в состав чина “на исход души” входит кондак Великого канона “Душе моя, душе моя”, напр. [*Помребник* 1623: л. 354 об.]. К Великому канону, несомненно, отсылает и канон Божией Матери авторства патриарха (?) Евфимия²², который в некоторых рукописях — напр., уже упомянутой *Philoth54*, а также *Kutl25*, и др. — сопровождает канон “на исход души”. Ср. incipita первого и второго тропарей канона Евфимия: Πῶς μου θρηνηῶ τὸν βίον τὸν ῥυπαρόν и

автора последней статьи о том, что канон является сравнительно редким текстом (“a relatively rare text”) и отсутствует в стандартных изданиях Евхология, — ошибочно.

²¹ Среди греческих рукописей, изученных прот. Д. Церпосом, подобных примеров нет [ЦЕРПОС 2007: 77–79]; впрочем, общее число списков должно значительно превосходить использованную им выборку.

²² Автор канона Евфимий назван патриархом в *SinGr827*. По непонятной причине прот. Д. Церпос отождествляет его с патриархом Константинопольским Евфимием II (III), правившим в 1410–1416 гг. [ЦЕРПОС 2007: 75], хотя это явно противоречит датировкам рукописей (*Philoth54* и *SinGr827* — XIII в.). Скорее, автором канона следовало бы считать патриарха Константинопольского Евфимия I (II), правившего в 907–912 гг. и написавшего гомилии как раз мариологической тематики: на праздник Зачатия Богородицы св. Анной и на поклонение честному поясу Божией Матери в день освящения Халкопатрийской церкви [JUGIE 1913: 486–492]. Также нельзя исключать возможность авторства Иерусалимских патриархов: Евфимия I († после 1083), который постоянно жил в Константинополе и интересовался литургической проблематикой (в частности, его подпись стоит под текстом Типикона Григория Пакуриана), и Евфимия II (†1223), который оказался в Иерусалиме после IV Крестового похода, а во время V Крестового похода предпринял бегство на Синай (атрибуция канона патриарху Евфимию встречается именно в синайской рукописи), где и умер.

Πόθεν ἀπάρξομαι λέγειν τὰ πονηρά²³ с incipit Великого канона: Πόθεν ἄρξομαι θρηνεῖν τὰς τοῦ ἀθλίου μου βίου πράξεις²⁴.

Предсмертные распоряжения героя канона "на исход души"
и последняя воля митрополита Константина

Возвращаясь к теме настоящей статьи, обратим внимание на то, какие распоряжения герой канона "на исход души" отдает относительно того, что следует сделать с его телом после кончины²⁵:

Κλίνατε τὸ οὖς ὑμῶν· ἀδελφοί μου πρὸς ἐμέ·
καὶ προσηνωῶς ἀκούσατε ἐλεεινῶν ῥημάτων μικρὰν φθογγήν· καὶ μὴ
παρακούσητε·
καὶ μισθὸν ἐκ Κυρίου πάντως λήψεσθε.

Ἴδου νῦν χωρίζεται μετ' ὀδύνης ἡ ψυχὴ τοῦ ταπεινοῦ μου σώματος·
μὴ οὖν τὸ σῶμά μου θάψητε ἐν τῇ γῆ· οὐκ ἔστι γὰρ ἄξιον·
ἀλλὰ σύραντες ἔξω, कुσι ρίψατε.

Τί γάρ μοι τὸ ὄφελος· τὴν ψυχὴν ἐν φοβεροῖς δικαστηρίοις σύρεσθαι· τὸ δὲ
σῶμά μου ψάλλεσθαι ὑφ' ὑμῶν;
ἐάσατε ἄταφον, ὅπως φάγωσι κύνες τὴν καρδίαν μου.

Ἴσως διερχόμενοι ξένοι βλέποντες ὅσα ὑπὸ κυνῶν συρόμενα,
κατανουγέντες κλαύσουσιν ἐκ ψυχῆς·
Ἐλέησον Δέσποινα, τὴν ψυχὴν τοῦ ἀθλίου τούτου σώματος.

(6-я песнь канона "на исход души").

Наш перевод:

Приклоните ухо ваше, братия моя, ко мне,
и милостиво выслушайте краткую речь с жалостными словами, и
не ослушайтесь,
и несомненно получите вознаграждение от Господа.

²³ Канон печатается в современных богослужебных книгах Православной Церкви, но не в составе чина "на исход души", а в качестве самостоятельного последования "ко Пресв. Богородице во исповедание грешника", и приписывается "Евфимию Монаху Синкеллу" (напр., [Εὐχολόγιον τὸ Μέγα 1891: 232–236; Τρεβνικ 1884: лл. 240 об.–242 об.]), что можно считать аргументом в пользу авторства Константинопольского патриарха Евфимия I (II), который до избрания на кафедру был синкеллом.

²⁴ Также можно отметить, что, подобно Великому канону, произведение Евфимия написано на 2-й плагальный глас, но — как и канон "на исход души" — на ирмосы Ὡς ἐν ἡπείρῳ.

²⁵ Греческий текст приводится по [Lesb295: 335–338], современный печатный текст [Μικρὸν Εὐχολόγιον 1996: 223] имеет некоторые отличия.

Вот сейчас в муках душа отделяется от смиренного моего тела —
так не погребайте тело мое в земле, ибо оно недостойно этого,
но выволоките вон и бросьте псам²⁶.

Какая мне польза в том, что вы отпоете мое тело, а душу мою потащат
на страшные суды?

— оставьте его непогребенным, чтобы сожрали псы мое сердце.

Может, чужие люди, проходя мимо и увидев, как псы растаскивают
кости, сокрушатся и от души возрыдают:

Помилуй, Владычица, душу несчастного этого тела!

Нельзя не заметить, что эти распоряжения полностью совпадают с предсмертной волей митрополита Константина. Они даже изложены в том же порядке, что легко представить в виде следующей таблицы.

Лаврентьевская летопись	Канон “на исход души”	
призва к собѣ епископа Черниговьского · Антоныа ·	Δεῦτε συνάχθητε. . .	1 песнь, 1 тропарь
заклатъ и глагола сице:	. . . ἀκούσατε ἐλεεινῶν ῥημάτων μικρὰν φθογγήν· καὶ μὴ παρακούσητε·	6 песнь, 1 тропарь
по ђмерьтвии моеѡь	. . . χωρίζεται μετ’ ὀδύνης ἢ ψυχῆ τοῦ ταπεινοῦ μου σώματος·	6 песнь, 2 тропарь
не погребешъ тѣла моєго ·	μὴ οὖν τὸ σῶμά μου θάψητε ἐν τῇ γῆ·	
но ђжеь поверзше за нозѣ мои ·	—	<i>ср. миниатюру [Lesb295: 337]</i>
извлечѣте ма из града ·	ἀλλὰ σύραντες ἔξω	6 песнь, 2 тропарь
и поверзѣте ма псомѡь	κυσὶ ρίψατε.	
на расхытанье.	. . . ὅστ᾿ ὑπὸ κυνῶν συρόμενα	6 песнь, 4 тропарь

Единственная деталь, на первый взгляд, отсутствующая в тексте канона, — это предписание волочь тело, связав его веревкой за ноги (ђжеь [. . .] за нозѣ). Но она явно подразумевается: волочение (σύραντες канона²⁷)

²⁶ Автор канона в одном и том же тропаре говорит и о муках смерти, и о псах, которым отдается тело. Заметим, что сравнение страданий и страстей с терзающими тело псами известно и античной литературе (Антисфен в Gnomologium Vaticanum, 1), и христианской (свт. Иоанн Златоуст, Гомилия на Книгу Бытия, 21.6 [PG 53: 184]).

²⁷ Можно отметить, что автор канона сознательно пытается обыграть глагол σύρω в максимальной степени: в различных формах он встречается во всех трех

мертвого тела в византийской литературной и иконографической традиции почти всегда осуществлялось посредством привязанной за ноги веревки. Миниатюры к канону в лесбосской рукописи это полностью подтверждают — на иллюстрациях к интересующим нас второму-четвертому тропарям 6-й песни канона мы видим следующее:

А) ангелы и бесы у ложа умирающего [*Lesb295*: 336];

Б) двое людей, волокущие его тело веревкой за ноги, а также псы, прыгающие на его ложе, и даже летающиеся к нему птицы [*Lesb295*: 337]²⁸;

В) в целом то же, что и в предыдущей иллюстрации, но волокущие остановились, а над телом появилась икона Богородицы, к Которой обращается умирающий [*Lesb295*: 338]²⁹.

Итак, полное совпадение всех пунктов содержания и порядка их изложения в "завещании" Константина I и в каноне "на исход души" несомненно. Однако не может ли это совпадение быть делом рук позднейшего русского книжника, как это — пусть и на другой, неудачной, параллели — пытался показать П. П. Толочко? Против подобного предположения говорят два обстоятельства. Во-первых, у нас нет сведений о бытовании данного канона на Руси в домонгольское время: в русских рукописях старше XV в. он не встречается и попадает к восточным

процитированных тропарях 6-й песни, сначала указывая на волочение мертвого тела вон (из города? или монастыря?), затем на принудительную доставку души на суд Божий, в финале песни — на растаскивание костей покойного псами.

²⁸ Птицы взяты художником не из текста тропарей, а, очевидно, из иконографии растерзания выброшенных тел (ср., например, мозаики из цикла Потопа в Паладинской капелле в Палермо того же XII в.) или из вышеописанной аскетической практики выбрасывания тел диким зверям (так же как и превращения псов канона и его миниатюр во львов на фресках Хиландара, см. ниже).

²⁹ Такие же иконы, с разной иконографией Богородицы, встречаются и на других иллюстрациях к канону, преимущественно, к богородичным [*Lesb295*: 324, 326, 330, 334, 338], наряду с образами Христа [*Lesb295*: 325, 339] и архангела Михаила [*Lesb295*: 333]. Было бы, конечно, весьма заманчиво отождествить одну из этих икон с образом Богородицы на печати митрополита Константина. Известны два типа печатей киевских митрополитов с именем Константин, относящиеся, очевидно, к Константину I и Константину II, однако определение того, кому какой тип принадлежит, лишено доказательств. Первый тип, приписываемый Константину I и несущий на аверсе изображение тронной Богородицы, представлен двумя экземплярами: в Афинах и Шумене [LAURENT 1963: 606, № 789; Йорданов 2009]. Второй тип, с ростовым изображением Богородицы Влахернитиссы-Знамения на аверсе, известен в четырех экземплярах: из Киева, Звенигорода Галицкого, из Любенки близ Рязани и с поселения в Гаврилово-Посадском р-не Ивановской обл. [Лихачев 1906: 8–10, рис. 7; SOLOVIEV 1962: 296–297, Taf. V, № 9; LAURENT 1963: 606–607, № 790; Лихачев 1906: 5, рис. 4; SWIENCISKI 1940: 434, 436, № 2; SOLOVIEV 1962: 296, Taf. IV, № 8; Грушевский 1899: 20; Янин, Гайдуков 2001: 179–197, №№ 51–4, 51–5]. Впрочем, среди икон Богородицы на миниатюрах лесбосской рукописи (определяются типы Дексиократуссы и Агиосоритиссы, а также оплечное изображение в фас) нет образов ни тронной Богородицы, ни Влахернитиссы.

славянам через посредство сербской книжности XIV в.³⁰ Во-вторых, такому предположению четко противоречит сам летописный контекст завещания: исполнение воли Константина черниговским епископом Антонием вызвало такое непонимание у всех местных жителей (“народи же вси дивишаса ѿ смерти юго”), что на следующий день князь, после совета с приближенными и епископом, прекращает столь странное действие и погребает митрополита в кафедральном соборе города. Следовательно, никто из зрителей не был знаком ни с нашим каноном, ни с византийской монашеской традицией добровольного поношения собственных останков. Черниговский же епископ Антоний, согласившийся выполнить эту своеобразную предсмертную волю, был, как и Константин, греком [ПСРЛ 2: 523], и, более того, его ставленником, т. е. приближенным к митрополиту и входившим в тот же культурный круг человеком, который вполне мог понять смысл его странного завещания. Нельзя исключать даже, что текст “завещания” в летописи есть русский перевод-пересказ греческого тропаря, произнесенного митрополитом перед смертью.

Но тут нам следует ответить на ключевой вопрос: а мог ли знать митрополит Киевский Константин I в середине XII в. канон “на исход души”? С точки зрения хронологии никакого препятствия для этого не существует: канон уже бытовал в рукописях во второй половине того же столетия. Сам Константин принадлежал к интеллектуальной элите греческой Церкви³¹, а следовательно, с высокой степенью вероятности должен был быть знаком даже с новинками византийской гимнографии. Более того, именно с канон “на исход души” он, как нам кажется, просто не мог не быть знаком, поскольку этот канон входит в круг произведений, связанных с новыми веяниями в константинопольской аскетической традиции, проводниками которых на Руси и были митрополит Константин и его ставленники.

Канон “на исход души” и константинопольское монашество XII в.

Содержание канона “на исход души” можно определить как проекцию в область гимнографии полуапокрифических средневизантийских “частных

³⁰ Древнейшая известная нам рукопись славянского перевода канона — это сербский Требник РНБ Q.п.1.61, XIV в. (л. 60 об.–63). При этом на фресках 1260–1270-х гг. из Хиландарского монастыря канон цитируется еще по-гречески ([Радоичић 1961]; автор упоминает и две сербские рукописи канона — Крушедол 27 и 31 (ныне МСПЦ 237 и 246), — но они поздние, XVI в.).

³¹ Так, вероятнее всего, именно он был фактическим автором определения Константинопольского Собора 1156 г. [PG 140: 148–177], рассматривавшего тонкий богословский вопрос о том, Кому приносится жертва Евхаристии [Успенский 2001: 177–179].

апокалипсисов" [PATTERSON ŠEVČENKO 2009]. В последних реалии константинопольского двора превращаются в образы посмертной судьбы человека: бюрократические проволочки — в мытарства, необходимость обращаться к сидящему на высоком троне императору через посредство специальных сановников — в такой образ Суда Божия, где подсудимый лишь молча выслушивает приговор (ср. 1-й тропарь 8-й песни нашего канона: "Прииде лютое свыше изречение. . ."), а апелляции возможны лишь через ходатаев: в каноне это ангельские существа и Божия Матерь [BAUN 2007: 267–318]. Недаром на протяжении всего канона его автор обращается ко Христу всего один раз: в первом тропаре 5-й песни, где автор представлен еще не умершим.

Но для определения места канона "на исход души" в общей палитре византийских аскетических практик XII в. необходимо обратить внимание на следующие два обстоятельства. Во-первых, лесбосский Часослов, в котором он впервые засвидетельствован, содержит весьма необычный круг суточных служб. Во-вторых, и в этой рукописи, и в ряде других памятников, канон проиллюстрирован.

Часослов *Lesb295* принадлежит к небольшой группе рукописей, в которых суточный круг включает 24 службы, на каждый час дня и ночи [FRØYSHOV 2014]. Некоторые исследователи делали попытки отождествить этот круг с богослужением константинопольских акимитов V–VI вв. [ΓΕΔΕΩΝ 1903; ΦΟΥΝΤΟΥΛΗΣ 1963], однако существование акимитов в послеиконоборческую эпоху — менее чем вероятно³². В то же время, существование такого круга служб возможно только в монашеской среде. Весьма вероятна связь монастыря, в котором был создан лесбосский Часослов, с греческим Востоком, поскольку аналогичные по составу Часословы известны, прежде всего, в грузинских переводах, выполненных в Палестине и на Синае³³. Итак, канон "на исход души" на самом раннем этапе своего бытования был связан с практиками восточного — с точки зрения Константинополя — монашества.

Далее, иллюстративный ряд, которым сопровождается канон "на исход души" в лесбосском Часослове, представляет собой не прихоть создателя рукописи, но, напротив, прочно ассоциирован с каноном (возможно, даже с момента его создания [ΤΖΕΡΠΟΣ 2007: 99–108]), поскольку воспроизводится в целой серии последующих памятников — в том числе, в монументальной живописи (в парэкклисии в башне св. Георгия в Хиландарском монастыре (1260–1270-е гг.) и на Григорьевой

³² Об эволюции доиконоборческих монашеских движений Константинополя, включая акимитов, см. [HATLIE 2008].

³³ Прежде всего, это Часословы из сборника Иоанна-Зосима ([FRØYSHOV 2003]; в настоящее время текст готовится к публикации в серии CSCO); подробнее см. [FRØYSHOV 2014].

галерее — втором этаже нартекса — Св. Софии Охридской (ок. 1345 г.) [Радоичић 1961; Djurić 1964: fig. 9–15; Грозданов 1980: 87–91, 193–194; Тодић 1997]) и на иконах [Кондаков 1933: 366–367 (текст); Кондаков 1929: 117 (иллюстрация)]. Иллюстрации к канону являются не столько элементом личного благочестия в виде украшения рукописи, сколько наглядной парадигмой поведения души христианина, представляющей сразу после смерти перед судом³⁴: об этом говорит также нелитургическая форма представления текста в лесбосской рукописи — каждый тропарь выписан на отдельной странице, с оставлением большей ее части под миниатюру³⁵, даже богородичны никак не выделены.

Ассоциация гимнографического канона со строго определенным визуальным рядом представляет собой уникальное явление в византийской иконографии. В то время как некоторые другие песнопения имеют за собой большую изобразительную традицию, каноны никогда не иллюстрировались, за исключением всего двух [Mouriki 1973]: нашего канона “на исход души” и “канона покаянного”, основанного на гл. 5 “Лествицы” прп. Иоанна Лествичника. Последний известен в двух рукописях 2-й четв. XII в. — *VatGr175* и *Vucur*, а также нескольких более поздних. Интересно, что обе ранние рукописи канона происходят, вероятнее всего, из Палестины или с Кипра [Martin 1954: 128–149, pl. 246–292; Barnea 1963; Avner 1984]. Из того же региона, возможно, происходит и лесбосский Часослов [Вокотопоглоас 1994: 96–97]. Полное заглавие “канона покаянного” звучит так: *Κανὼν κατανοητικὸς τὴν ἱστορίαν διαλαμβάνων τῶν ἐν τῇ Κλίμακι ἀγίων καταδίκων* — “Канон покаянный, содержащий историю святых осужденников из Лествицы”. Осужденники, о которых идет речь, — это герои 5-го слова знаменитой “Лествицы” прп. Иоанна Лествичника, “О попечительном и действительном покаянии и также о житии святых осужденников, и о темнице” [PG 88: 764–781], где описываются добровольные муки — испытания зноем, холодом, жаждой и т. п. — монахов, кающихся в своих грехах. В обеих рукописях “канона покаянного” каждый его тропарь сопровождается иллюстрация, изображающая тот или иной способ добровольных страданий, а также короткий прозаический текст, чаще всего взятый из 5-го слова “Лествицы”. Как и в случае с каноном “на исход души”, “канон покаянный” представляет собой дидактическую поэму,

³⁴ В этом смысле они типологически сходны с напоминающим о смерти и воздаянии изображением Страшного Суда, которое получает новую иконографию и широкое распространение также в XII в. (Торчелло, Кирилловская церковь в Киеве, Георгиевский собор Старой Ладogi, Спас Нередица в Новгороде, Дмитровский собор во Владимире и др.).

³⁵ Аналог последней схемы мы видим только в “Минологии Василия II” (нач. XI в.), где каждая страница поделена на две части: для текста и для миниатюры.

оформленную в виде якобы литургического текста; какое-либо богослужбное его использование не засвидетельствовано. Вероятное происхождение рукописей из одного региона и примерно в одну эпоху, а главное — отсутствие каких-либо иных аналогий для композиции “дидактическая поэма в форме гимнографического канона с иллюстрациями”, заставляют предположить взаимосвязь канонов “на исход души” и “покаянного”. Эта взаимосвязь подтверждается и на содержательном уровне: две из иллюстраций к “канону покаянному” (ко второму и третьему тропарям 8-й песни, илл. 3) представляют монахов, окруживших “испускающего дух” (*ψυχορραγούντα*) собрата: согласно тексту “Лествицы” (5.22) [PG 88: 772–773], они спрашивают его о том, что он чувствует во время смерти. При этом в предыдущем параграфе “Лествицы” (5.21) рассказывается, что умирающий в покаянии монах часто просил своего авву, чтобы тот “не сподоблял его человеческого погребения, но, как скота, повелел бы предать тело его речным струям, или выбросить в поле на съедение зверям: что нередко и исполнял сей светильник рассуждения, повелевая, чтобы их выносили без чести и лишали всякого псалмопения” [PG 88: 772–773]. Наш канон “на исход души” тем самым оказывается как бы продолжением “канона покаянного”.

Таким образом, канон “на исход души” связан с практиками палестинского или синайского монашества и одним из его ключевых аскетических руководств — “Лествицей” прп. Иоанна Лествичника. Как это может прояснить отношение митрополита Киевского Константина к канону? Конец XI — начало XII вв. в Византии ознаменовались мощным монашеским движением, приведшим к появлению целого ряда монастырей, организованных по новым принципам [THOMAS, CONSTANTINIDES HERO 2000: 441–453]. Одним из ведущих центров этого движения был расположенный около Константинополя Евергетидский монастырь, чьи Типикон (базовый документ, определявший устройство и принципы функционирования монастыря) и Синаксарь (литургический устав на весь год) стали образцами для подражания в целом ряде других обителей [Ibid. 2000: 454–506; см. также наглядное представление зависимости ряда византийских монастырских Типиконов от Евергетидского: Ibid.: 1718–1723]. Но Евергетидский Синаксарь воспроизводил традиции, характерные не для Константинополя и окрестностей, а для Малой Азии — как показал А. М. Пентковский, в основе Евергетидского Синаксаря лежит богослужбный устав монастыря прп. Лазаря Галесийского [Пентковский 2004]. По сравнению с оригинальным константинопольским Студийским Синаксарем, сохранившимся в практически неизменном виде в составе Студийско-Алексиевского устава [Пентковский 2001], Евергетидский Синаксарь —

строже: в состав служб включено больше уставных чтений, псалмопения, гимнографических текстов, предписания о соблюдении постов носят более ригористический характер [THOMAS, CONSTANTINIDES Неро 2000: 1696–1716]. В частности, в Евергетидском Синаксаре появляется указание о чтении “Лествицы” на часах в период Великого поста [Виноградов В. 1914: 87], аналогичное предписанию Иерусалимского (т. е. палестинского) устава [там же: 152], чего не было в Студийском Синаксаре [там же: 77]³⁶. Впрочем, лесбосский Часослов не очень соответствует Евергетидскому уставу, однако несомненная взаимосвязь между практикой чтения канона “на исход души” и евергетидской традицией видна из того, что в Хиландарском монастыре уже в XIII в. создается парэκκλῆσις (в башне св. Георгия — см. выше), стены которого украшают иллюстрации к этому канону³⁷, поскольку до XIV в. в этом монастыре использовался именно Евергетидский устав [Митрович 1997]. В Евергетидском уставе также впервые зафиксирована практика ежедневного исполнения гимнографических канонов вне контекста чина утрени³⁸, а конкретно — на паннихис, прибавочной службе с пением канона после вечерни [Желтов 2008]. Канон на паннихис обычно исполнялся вместе с кондаком *Προστασία τῶν χριστιανῶν*, и вряд ли случайно, что и канон “на исход души”, согласно ряду рукописей [ΤΖΕΡΠΟΣ 2007: 78] и современным греческим изданиям, сопровождается этим же кондаком [*Μικρὸν Εὐχολόγιον* 1996: 224].

Поведение митрополита Константина в 1156 г., когда при его активном участии созывается Собор, на котором проводится целая богословская доктрина (см. выше), выдает в нем человека, весьма неравнодушного к вопросам веры и благочестия. Поэтому невозможно допустить, чтобы он не был знаком с плодами монашеской реформы конца XI – начала XII вв. и всеми сопутствующими литургическими традициями, распространившимися из Евергетидского монастыря по многим другим обителям. В то же время на Руси об этом не знали ничего: русские богослужебные книги основывались на западноболгарских переводах XV в.³⁹, а единственным доступным русским богослужебным Синаксарем

³⁶ Закономерным итогом процесса признания за “Лествицей” особого статуса в ряду других аскетических произведений стало появление в XIII в. особого празднования в честь прп. Иоанна Лествичника в четвертое великопостное воскресенье [BERTONIERE 1997: 92].

³⁷ А также сцена воскресения прав. Лазаря и др. — можно предположить, что парэκκλῆσις предназначался для медитативных размышлений монахов о посмертной жизни и о воскресении.

³⁸ Следует подчеркнуть, что речь идет о ежедневной практике, примеров спорадического использования канонов вне чина утрени немало и ранее.

³⁹ Связанных с деятельностью, прежде всего, св. Климента Охридского, проходившей, вероятно, в регионе фемы Диррахий [Пентковский 2013].

был первоначальный Студийский — в составе Студийско-Алексиевского устава. Не этим ли следует объяснять угадываемое в сообщении Ипатьевской летописи недовольство Константина богослужебными порядками русских? — прибыв на Русь, он первым делом отверг не только "ставления" Клима, что понятно, но и "службу" [ПСРЛ 2: 485]⁴⁰. В свою очередь, единомышленники Константина греки Антоний Черниговский и Леон Ростовский спровоцировали ожесточенные споры о строгости соблюдения постов, несомненно противопоставляя новую, более ригористичную, византийскую духовность старой, все еще сохранявшейся на Руси⁴¹. Таким образом, использование митрополитом Константином канона "на исход души" следует понимать не как одиночный казус, но как еще одно свидетельство о последовательном отстаивании всей его партией новых принципов организации духовной жизни в духе реформированных византийских монастырей XII в.

Смысл и цель "завещания" Константина

Как было отмечено в начале статьи, А. Ф. Литвина и Ф. Б. Успенский, указавшие на место действий митрополита Константина в ряду аналогичных аскетических поступков, не стали искать для него иных мотивов, кроме подражания агиографической парадигме (ср. поиск "пропавшего жития" у П. П. Толочко). Смещение образца для подражания с агиографии на гимнографию, описывающую такую "идеальную смерть" и даже предписывающую ее монаху, в еще большей мере позволяет ограничиться чистой парадигматичностью в поведении митрополита, не обусловленной никакими другими причинами: Константин подражает читанному и виденному им *exemplum*.

Впрочем, нельзя ли все же усмотреть в буквальном исполнении Константином предписаний канона "на исход души" некое послание? Предположим, что оно было обращено к русской пастве митрополита. На это даже вроде бы намекает финальный тропарь (богородичен) 6-й песни канона: "Может, чужие люди (греч. ξένοι — "чужаки, чужеземцы, гости"), проходя мимо и увидев растаскиваемые псами кости, поразятся и от души возрыдают: *Помилуй, Владычица, душу несчастного этого тела!*". Однако если Константин и искал от русских сугубой молитвы о себе, он этого не дождался. Черниговцы, не знавшие греческого канона, но зато хорошо знакомые (в т. ч. и по событиям 1147 г.) с аналогичной практикой глумления над останками, очевидно, не поняли

⁴⁰ Здесь же уместно задать вопрос: а случайностью ли было то, что главной мишенью критики Константина на Соборе 1156 г. был епископ именно Диррахия (см. выше, а также: [Ермилов 2008])?

⁴¹ Авторы настоящей статьи готовят на эту тему отдельную публикацию.

смысл митрополичьего акта и сочли его своего рода святотатством, которое черниговский князь “исправил” погребением Константина в соборе.

Но, возможно, последним жестом добровольного поругания своего тела митрополит обращался с неким посланием к каким-то вполне конкретным личностям — представителям своей либо противоположной, “климовой” церковной партии, либо к князю и его людям? Конечно, вряд ли он мог не осознавать печального итога своего митрополичества: он не только был изгнан из Киева, но и должен был, по соглашению русских князей, быть замещен присланным из Константинополя третьим кандидатом — это автоматически ставило его на один уровень с канонически поставленным Климом. Однако причиной такого его завещания вряд ли было покаяние в подобного рода грехах: шестимесячном отсутствии на кафедре, как считает К. Ханник, или “проклятии” князя Изяслава, как полагает А. Ю. Карпов [Карпов 2006: 338], — в летописи нет указаний на раскаяние Константина в своих поступках. Более того, дальнейшее аналогичное упорство его ставленников в проведении намеченной линии заставляет нас полностью отказаться от мысли о том, что Константин считал себя в чем-то неправым — скорее, наоборот.

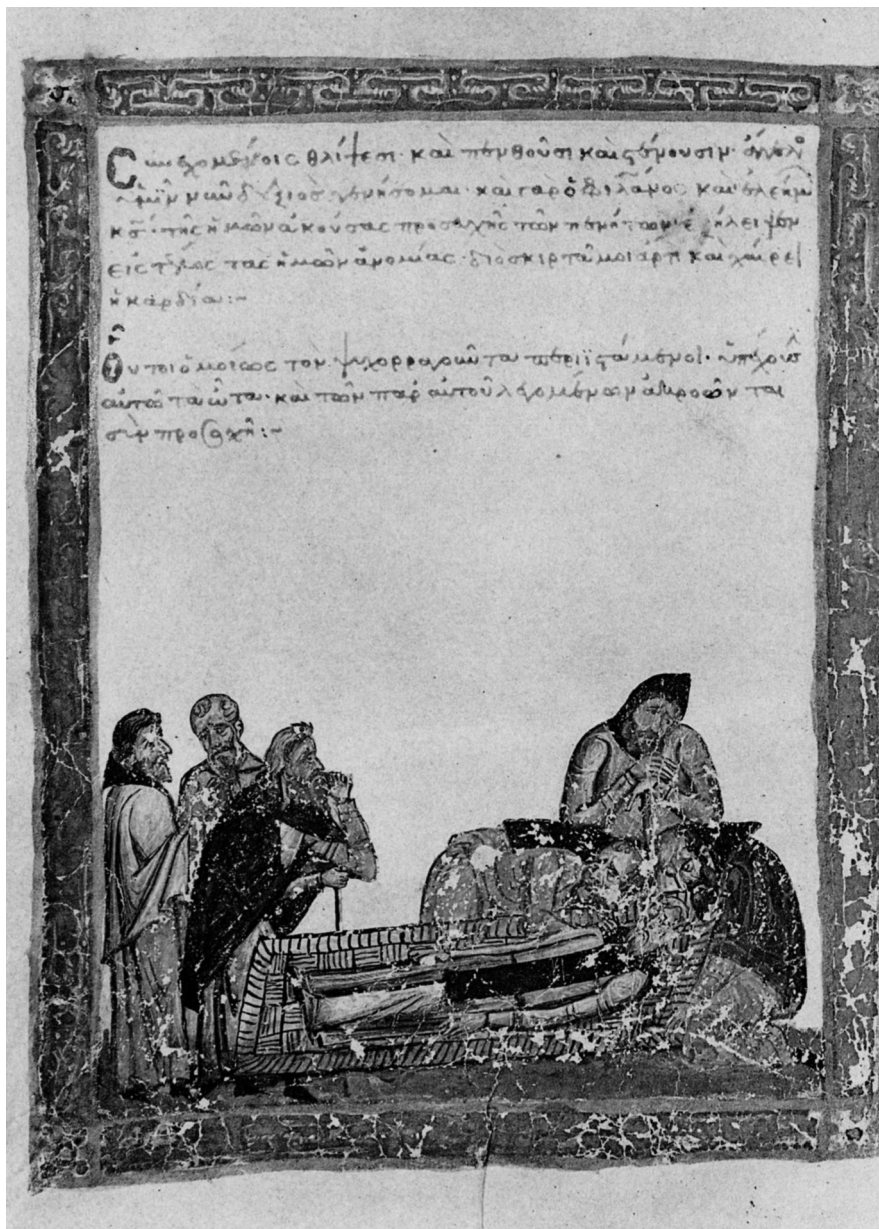
Уже в Константинополе митрополит проявил себя в качестве человека, который знает лучше других, как должна верить Церковь. В Киеве он критикует местное богослужение, борется с “неправильными” поставлениями не одобренного Царьградом митрополита. Он даже вмешивается в чисто княжеские дела — в истории с выдачей князя Ивана Берладника [ПСРЛ 2: 488] и с “клятвой” на князя Изяслава. Его сподвижники Антоний Черниговский и Леон Ростовский продолжают борьбу с неверными, как им кажется, аскетическими практиками Русской Церкви. Таким образом, общая линия поведения Константина состоит в максимально последовательном проведении в жизнь тех богословских идей, канонических принципов, аскетических норм, какие он и его круг считали единственно верными. Этим, на наш взгляд, и следует объяснять буквальное выполнение им предписаний канона “на исход души”, который как раз в ту эпоху занял свое место в духовной жизни ключевых византийских монастырей. Если своим “погребением” митрополит и хотел что-то кому-то показать, то лишь свою способность следовать до конца однажды выбранной парадигме.



Илл. 1. Lesb295: 337, миниатюра с изображением канона
“на исход души”, третий тропарь 6-й песни.



Илл. 2. Хиландар, башня св. Георгия, фреска с изображением канона “на исход души”, четвертый тропарь 6-й песни.



Илл. 3. VatGr1754: 16v, миниатюра с изображением “канона покаянного”, третий тропарь 8-й песни.

Библиография

Источники

*Рукописи***BarbGr336**

Рим, Ватиканская библиотека, собрание кардинала Барберини, Barberini gr. 336, кон. VIII в. — итало-греческая рукопись Евхология (древнейший из сохранившихся списков этой книги); см. издание полного текста [PARENTI, VELKOVSKA 2000]; обязательно с учетом критики Андрэ Жакоба [JACOV 1997, 1999].

Vucur

(= Vucurest gr. 1294 + Naifa gr. 1), 2-я четв. XII в., см. подробное описание и частичное издание рукописи [BARNEA 1963] и хайфского бифолия [AVNER 1984].

Kutl25

Афон, монастырь Кутлумуш, № 25 (491), Евхологий XIV в., см. описание [ΠΟΛΙΤΗΣ, ΜΑΝΟΥΣΑΚΑΣ 1973: 19–22].

Lesb295

Монастырь Лимонос (Св. Игнатия), о. Лесбос, № 295, Часослов втор. пол. XII в.; подробное описание, библиография и полная фотокопия рукописи доступны онлайн: http://84.205.233.134/library/view_more_en.php?id=269; см. также [ВОКОТОПОГЛОС 2003; FRØYSHOV 2014].

Philoth54

Афон, монастырь Филофеу, № 54, Псалтирь XII в., см. краткое описание [LAMBROS 1895: 155].

Q.n.I.61

С.-Петербург, Российская национальная библиотека, Q.n.I. 61, Сербский Требник XIV в., см. краткое описание [ГРАНСТРЕМ 1953: 107].

SinGr827

Синай, Монастырь Св. Екатерины, Sinait. gr. № 827, Октоих XIII в.

VatGr1754

Рим, Ватиканская библиотека, Vatican. gr. 1754, Лествица XI в. с прибавлениями XII–XIII вв., см. подробное описание [CANART 1970: 47–51], а также [TIKKANEN 1890; MARTIN 1954: 181–183 и илл. 237–277].

*Издания***Панихидник 2004**

Панихидник, Москва, 2004.

Потребник 1623

Потребник, Москва, 1623.

ПСРЛ 1

Полное собрание русских летописей, 1: Лаврентьевская летопись, Ленинград, 1926–1928.

ПСРЛ 2

Полное собрание русских летописей, 2: Ипатьевская летопись, С.-Петербург, 1908.

Требник 1884

Требник [большой], Москва, 1884.

PG 1–166

MIGNE J. P., ed., *Patrologiae cursus completes* [. . .] *Series graeca*, 1–166, Paris, 1857–1866.

Εὐχολόγιον τὸ Μέγα 1891

Εὐχολόγιον τὸ Μέγα [..] ὑπὸ Σπ. ἱερομ. Ζέρβου, Βενετία, 1891.

Εὐχολόγιον (ἔκδ. Σιμωνόπετρα), Γ' 2002

Εὐχολόγιον, Γ' — Ἐξοδιαστικόν, περιέχον ἀπάσας τὰς νεκρωσίμους ἀπολουθίας καὶ τὰ μνημόσυνα, ὡς καὶ διαφόρους συγχωρητικὰς εὐχὰς, Ἁγίου Ὄρους, 2002.

Μικρὸν Εὐχολόγιον 1996

Μικρὸν Εὐχολόγιον ἢ Ἀγιασματάριον, Ἀθήναι, 1996.

Литература

Андрошук 2011

Андрошук Ф. А., "Печати черниговского епископа Антония Гречина", *Ruthenica*, 10, 2011, 229–233.

Афиногенова 2008

Афиногенова О. Н., "Кульτ архангела Михаила в Византийской империи" (дисс. канд. ист. наук: ИВИ РАН, Москва, 2008).

Виноградов В. 1914

Виноградов В. П., *Уставные чтения (проповедь книги): Историко-гомилетическое исследование, 1: Уставная регламентация чтений в Греческой Церкви*, Сергиев Посад, 1914.

Гранстрем 1953

Гранстрем Е. Э., *Описание русских и славянских пергаменных рукописей* (ГПИБ им. М. Е. Салтыкова-Щедрина, Труды Отдела рукописей), Ленинград, 1953.

Грозданов 1980

Грозданов Цв., *Охридско зидно сликарство XIV века*, Београд, 1980.

Грушевський 1899

Грушевський М., "Звенигород галицький, історично-археологічна розвідка", *Записки наукового товариства ім. Шевченка*, 31–32, 1899, отд. III.2, 19–22.

Ермилов 2008

Ермилов П. В., "К вопросу об осуждении протэкдика Михаила на Константинопольских Соборах 1156–1157 годов", *Вестник ПСТГУ, I: Богословие. Философия*, 3/23, 2008, 59–72.

Желтов 2008

Желтов М. С., "Евергетидский Типикон", в: *Православная энциклопедия*, 17, Москва, 2008, 139–143.

Йорданов 2009

Йорданов И., "Печат на Константин митрополит на Русия (XII в.), намерен в България", в: *Море и берега. К 60-летию Сергея Павловича Карпова от коллег и учеников*, Москва, 2009, 679–688.

Карпов 2006

Карпов А. Ю., *Юрий Долгорукий*, Москва, 2006.

Кондаков 1929

Кондаков Н. П., *Русская икона*, 2, Прага, 1929.

Кондаков 1933

Кондаков Н. П., *Русская икона*, 4, Прага, 1933.

Литвина, Успенский 2010

Литвина А. Ф., Успенский Ф. Б., *Траектории традиции: Главы из истории династии и Церкви на Руси конца XI – начала XIII в.*, Москва, 2010.

Лихачев 1906

Лихачев Н. П., *Материалы для Истории Русского Иконописания*, 2, С.-Петербург, 1906.

Митрович 2007

Митрович М., “Литургическая традиция монастыря Хиландар” (дисс. канд. богосл.: МДА, Сергиев Посад, 2007).

Пентковский 2001

Пентковский А. М., *Типикон патриарха Алексия Студита в Византии и на Руси*, Москва, 2001.

Пентковский 2004

Пентковский А. М., “Евергетидский монастырь и императорские монастыри в Константинополе в конце XI – начале XII века”, *Византийский временник*, 63 (88), 2004, 76–88.

Пентковский 2013

Пентковский А. М., “Почитание святителя Климента в Охриде в X–XIV вв.”, *Старобългарска литература*, 48, 2013, 79–113.

Поппэ 1996

Поппэ А., “Митрополиты Киевские и всея Руси”, в: Г. Подскальски, *Христианство и богословская литература в Киевской Руси (988–1237)* (= *Subsidia Byzantinogossica*, 1), А. В. Назаренко, пер., К. К. Акентьев, ред., 2-е изд., испр. и доп., С.-Петербург, 1996, 443–497.

Радочић 1961

Радочић С., “«Чин бивајем на разлученије души од тела» у монументалном сликарству XIV века”, *Зборник радова Византолошког института*, 7, 1961, 39–52.

Соколов 1913

Соколов П. П., *Русский архиерей из Византии*, Киев, 1913.

Тодић 1997

Тодић Б., “Фреске XIII века у параклису на пиргу св. Гејоргија у Хиландару”, у: *Хиландарски зборник*, 9, Београд, 1997, 35–73.

Толочко О. 1992

Толочко О. П., “Смерть митрополита Константина: До розуміння давньоруської моделі святості”, у: *Mediaevalia Ucrainica: Ментальність та історія ідей*, 2, 1992, 30–48.

Толочко П. 2010

Толочко П. П., “Емше, влачаху поверзше ужи за ноги”, *Ruthenica*, 9, 2010, 17–22.

Успенский 2001

Успенский Ф. И., *Очерки по истории византийской образованности. История Крестовых походов*, Москва, 2001.

Хорошев 1986

Хорошев А. С., *Политическая история русской канонизации (XI–XVI вв.)*, Москва, 1986.

Янин, Гайдуков 2001

Янин В. Л., Гайдуков П. Г., “Древнерусские вислые печати, зарегистрированные в 2000 г.”, в: *Новгород и новгородская земля: История и археология*, 15, Великий Новгород, 2001, 179–197.

Вокотопоголос 1994

Вокотопоголос П. А., “Η εἰκονογράφηση τοῦ Κανόνος εἰς Ψυχορραγοῦντα στὸ Ὁρολόγιον 295 τῆς Μονῆς Λειμῶνος,” *Βυζαντινὰ Σύμμεικτα*, 9, 1994, 95–114.

Вокотопоголос 2003

VOСOTOPoulos P. L., “I manoscritti bizantini illustrati della Moni Limonos di Lesbo,” in: A. Iacovini, ed., *Bisanzio, la Grecia e l'Italia: Atti della giornata di studi sulla civiltà artistica bizantina in onore di Mara Bonioli*, Roma, 2003, 33–44.

ΓΕΛΕΩΝ 1903

ΓΕΛΕΩΝ Μ., “Ἀναγνώσεις ἐκ τοῦ Ὁρολογίου τῆς τῶν Ἀκοιμήτων Μονῆς,” *Ἐκκλησιαστικὴ Ἀλήθεια*, 36, 1903, 380–382; 37, 1903, 390–391.

ΠΟΛΙΤΗΣ, ΜΑΝΟΥΣΑΚΑΣ 1973

ΠΟΛΙΤΗΣ Δ., ΜΑΝΟΥΣΑΚΑΣ Μ., *Συμπληρωματικοί κατάλογοι χειρογράφων Αγίου Όρους* (= Έλληνικά, περιοδικόν σύγγραμμα Έταιρείας Μακεδονικῶν Σπουδῶν — Παράρτημα, 24), Θεσσαλονίκη, 1973.

ΤΖΕΡΠΟΣ 2007

ΤΖΕΡΠΟΣ Δ., ΠΡΩΤ., *Ἡ ὄρα τοῦ θανάτου καί ἡ Ἀκολουθία εἰς Ψυχορραγοῦντα — Συμβολή στή μελέτη τοῦ Βυζαντινοῦ Εὐχολογίου* (= Σύγχρονοι Λειτουργικοί Προβληματισμοί, 4), Ἀθήνα, 2007.

ΦΟΥΝΤΟΥΛΗΣ 1963

ΦΟΥΝΤΟΥΛΗΣ Ἰ. Μ., *Ἡ εἰκοσιετράωρος ἀκοίμητος δοξολογία*, Ἀθῆναι, 1963.

AVNER 1984

AVNER T., "The Recovery of an Illustrated Byzantine Manuscript of the Early 12th Century," *Byzantion*, 54, 1984, 5–25.

BARNEA 1963

BARNEA I., "Un manuscrit byzantin illustré du XI^e siècle," *Revue des Études Sud-Est Européennes*, 1/3–4, 1963, 319–330.

BAUN 2007

BAUN J., *Tales from Another Byzantium: Celestial Journey and Local Community in the Medieval Greek Apocrypha*, Cambridge, 2007.

BERTONIERE 1997

BERTONIERE G., *The Sundays of Lent in the Triodion: The Sundays Without a Commemoration* (= *Orientalia Christiana Analecta*, 253), Roma, 1997.

CANART 1970

CANART P., *Codices Vaticani Graeci, codices 1745–1962*, 1, Vatican, 1970.

CONSTAS 2001

CONSTAS N., "«To Sleep, Perchance to Dream»: The Middle State of Souls in Patristic and Byzantine Literature," *Dumbarton Oaks Papers*, 55, 2001, 91–124.

DJURIĆ 1964

DJURIĆ V. J., "Fresques médiévales à Chilandar: Contribution au catalogue des fresques du Mont Athos," dans: *Actes du XIIe Congrès international d'études byzantines*, 3, Beograd, 1964, 59–98.

EVERY 1976

EVERY G., "Toll Gates on the Air Way," *Eastern Churches Review: A Journal of Eastern Christendom*, 8/2, 1976, 139–151.

FRØYSHOV 2003

FRØYSHOV S., "L'Horologe «géorgien» du Sinaiticus ibericus 34: Édition, traduction et commentaire" (докторская диссертация, защищенная в Сорбонне в 2003 г.).

FRØYSHOV 2014

FRØYSHOV S., "The Palestino-Byzantine Horologion: A First Attempt at Historical Overview and Typology," in: *Acta of the Expert Meetings of the Catalogue of Byzantine Manuscripts in Liturgical Context (= CBM) Project, Athens, 2010 and 2013*, Amsterdam, 2014 (в печати).

HANNICK 1988–1989

HANNICK Ch., "Kirchenrechtliche Aspekte des Verhältnisses zwischen Metropoliten und Fürsten in der Kiever Rus'," *Harvard Ukrainian Studies*, 12–13, 1988–1989, 727–742.

HATLIE 2008

HATLIE P., *The Monks and Monasteries of Constantinople, ca. 350–850*, Cambridge, 2008.

HÖRANDNER 2012

HÖRANDNER W., "The Byzantine Didactic Poem—A Neglected Literary Genre? A Survey with Special Reference to the Eleventh Century," in: BERNARD F., DEMOEN K., eds., *Poetry and Its Contexts in Eleventh-century Byzantium*, Farnham, 2012, 55–67.

- JACOB 1997
 JACOB A., "Une édition de l'euchologe Barberini," *Archivio storico per la Calabria e la Lucania*, 64, 1997, 6–31.
- JACOB 1999
 JACOB A., "Une seconde édition revue de l'euchologe Barberini," *Archivio storico per la Calabria e la Lucania*, 66, 1999, 175–181.
- JUGIE 1913
 JUGIE M., "La vie et les œuvres de S. Euthyme de Constantinople," *Échos d'Orient*, 16, 1913, 385–395, 481–492.
- LAMBROS 1895
 LAMBROS S., *Catalogue of the Greek Manuscripts on Mount Athos*, 1, Cambridge, 1895.
- LAURENT 1963
 LAURENT V., *Le corpus des sceaux de l'Empire byzantin*, 5: *L'Église, Première partie: L'Église de Constantinople. A. La Hiérarchie*, Paris, 1963.
- MARTIN 1954
 MARTIN J. R., *The Illustration of the Heavenly Ladder of John Climacus*, Princeton (NJ), 1954.
- MOURIKI 1973
 MOURIKI D., "Hymnography and Illustrated Manuscripts," in: G. VIKAN, ed., *Illuminated Greek Manuscripts from American Collections: An Exhibition in Honor of Kurt Weitzmann*, Princeton (NJ), 1973, 26–30.
- PARENTI, VELKOVSKA 2000
 PARENTI S., VELKOVSKA E., *L'Eucologio Barberini gr. 336: Seconda edizione riveduta* (= Bibliotheca "Ephemerides liturgicae," Subsidia, 80), Roma, 2000.
- PATTERSON ŠEVČENKO 2009
 PATTERSON ŠEVČENKO N., "Images of the Second Coming and the Fate of the Soul in Middle Byzantine Art," in: R. DALY., ed., *Apocalyptic Thought in Early Christianity*, Grand Rapids (MI), 2009, 250–272.
- PETIT 1907
 PETIT L., "André de Crète", dans: *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie*, 1/2, Paris, 1907, 2034–2041.
- SOLOVIEV 1962
 SOLOVIEV A. V., "Metropolitensiegel des Kiewer Russland," *Byzantinische Zeitschrift*, 55, 1962, 296–297.
- SULLIVAN, TALBOT, MCGRATH 2014
 SULLIVAN D., TALBOT A.-M., MCGRATH S., eds. and transls., *The Life of Saint Basil the Younger: Critical Edition and Annotated Translation of the Moscow Version* (= *Dumbarton Oaks Studies*, 45), Washington (DC), 2014.
- SWIENCICKYI 1940
 SWIENCICKYI I., "Byzantinische Bleisiegel in den Sammlungen von Lwow", в: *Известия на българското историческо дружество. Сборник в памет на проф. Петър Ников*, София, 1940, 434–450.
- THOMAS, CONSTANTINIDES HERO 2000
 THOMAS J., CONSTANTINIDES HERO A., eds., *Byzantine Monastic Foundation Documents: A Complete Translation of the Surviving Founders' Typika and Testaments* (= *Dumbarton Oaks Studies*, 35), Washington (DC), 2000.
- TIKKANEN 1890
 Tikkanen J. J., "Eine illustrierte Klimax-handschrift der Vatikanischen bibliothek," *Acta Societatis scientiarum fennicae*, 19/2, 1890, 4–20.

References

- Androshchuk F. A., "Pechati chernigovskogo episkopa Antonia Grechina," *Ruthenica*, 10, 2011, 229–233.
- Avner T., "The Recovery of an Illustrated Byzantine Manuscript of the Early 12th Century," *Byzantine Studies*, 54, 1984, 5–25.
- Barnea I., "Un manuscrit byzantin illustré du XI^e siècle," *Revue des Études Sud-Est Européennes*, 1/3–4, 1963, 319–330.
- Baun J., *Tales from Another Byzantium: Celestial Journey and Local Community in the Medieval Greek Apocrypha*, Cambridge, 2007.
- Bertonière G., *The Sundays of Lent in the Triodion: The Sundays Without a Commemoration* (= *Orientalia Christiana Analecta*, 253), Roma, 1997.
- Canart P., *Codices Vaticani Graeci, codices 1745–1962*, 1, Vatican, 1970.
- Constas N., "«To Sleep, Perchance to Dream»: The Middle State of Souls in Patristic and Byzantine Literature," *Dumbarton Oaks Papers*, 55, 2001, 91–124.
- Djurić V. J., "Fresques médiévales à Chilandar: Contribution au catalogue des fresques du Mont Athos," dans: *Actes du XII^e Congrès international d'études byzantines*, 3, Beograd, 1964, 59–98.
- Ermilov P. V., "K voprosu ob osuzhdenii prottekdiva Mikhaila na Konstantinopol'skikh Soborakh 1156–1157 godov," *Vestnik PSTGU, I: Bogoslovie. Filosofija*, 3/23, 2008, 59–72.
- Every G., "Toll Gates on the Air Way," *Eastern Churches Review: A Journal of Eastern Christendom*, 8/2, 1976, 139–151.
- Froyshov S., "The Palestino-Byzantine Horologion: A First Attempt at Historical Overview and Typology," in: *Acta of the Expert Meetings of the Catalogue of Byzantine Manuscripts in Liturgical Context* (= *CBM Project, Athens, 2010 and 2013*, Amsterdam, 2014).
- Gedeon M., "Anagnōseis ek tou Hōrologiou tēs tōn Akoimētōn Monēs," *Ekklesiastikē Alētheia*, 36, 1903, 380–382; 37, 1903, 390–391.
- Granstrem E. E., *Opisanie russkikh i slavianskikh pergamennykh rukopisei* (GPIB im. M. E. Saltykova-Shchedrina, *Trudy Otdela rukopisei*), Leningrad, 1953.
- Grozdanov Cv., *Ohridsko zidno slikarstvo XIV veka*, Belgrade, 1980.
- Hannick Ch., "Kirchenrechtliche Aspekte des Verhältnisses zwischen Metropoliten und Fürsten in der Kiever Rus'," *Harvard Ukrainian Studies*, 12–13, 1988–1989, 727–742.
- Hatlie P., *The Monks and Monasteries of Constantinople, ca. 350–850*, Cambridge, 2008.
- Hörandner W., "The Byzantine Didactic Poem—A Neglected Literary Genre? A Survey with Special Reference to the Eleventh Century," in: Bernard F., Demoen K., eds., *Poetry and Its Contexts in Eleventh-century Byzantium*, Farnham, 2012, 55–67.
- Iordanov I., "Pechat na Konstantin mitropolit na Rusiia (XIII v.), nameren v Bŭlgariia," in: *More i berega. K 60-letiiu Sergeia Pavlovicha Karpova ot kolleg i uchenikov*, Moscow, 2009, 679–688.
- Jacob A., "Une édition de l'euchologe Barberini," *Archivio storico per la Calabria e la Lucania*, 64, 1997, 6–31.
- Jacob A., "Une seconde édition revue de l'euchologe Barberini," *Archivio storico per la Calabria e la Lucania*, 66, 1999, 175–181.
- Jugie M., "La vie et les œuvres de S. Euthyme de Constantinople," *Échos d'Orient*, 16, 1913, 385–395, 481–492.
- Karpov A. Iu., *Iurii Dolgorukii*, Moscow, 2006.
- Khoroshev A. S., *Politicheskaia istoriia russkoi kanonizatsii* (XI–XVI vv.), Moscow, 1986.
- Kondakov N. P., *Russkaia ikona*, 2, Prague, 1929.
- Kondakov N. P., *Russkaia ikona*, 4, Prague, 1933.
- Laurent V., *Le corpus des sceaux de l'Empire byzantin*, 5: *L'Église, Première partie: L'Église de Constantinople. A. La Hiérarchie*, Paris, 1963.
- Likhachev N. P., *Materialy dlia Istorii Russkogo Ikonopisaniia*, 2, St. Petersburg, 1906.
- Litvina A. F., Uspenskij F. B., *Traektorii traditsii: Glavy iz istorii dinastii i Tserkvi na Rusi kontsa XI – nachala XIII v.*, Moscow, 2010.
- Martin J. R., *The Illustration of the Heavenly Ladder of John Climacus*, Princeton (NJ), 1954.
- Mouriki D., "Hymnography and Illustrated Manuscripts," in: G. Vikan, ed., *Illuminated Greek Manuscripts from American Collections: An Exhibition in Honor of Kurt Weitzmann*, Princeton (NJ), 1973, 26–30.
- Parenti S., Velkovska E., *L'Eucologio Barberini gr. 336: Seconda edizione riveduta* (= *Bibliotheca "Ephemerides liturgicae"*, Subsidia, 80), Roma, 2000.
- Patterson Ševčenko N., "Images of the Second Coming and the Fate of the Soul in Middle Byzantine Art," in: R. Daly, ed., *Apocalyptic Thought in Early Christianity*, Grand Rapids (MI), 2009, 250–272.
- Pentkovskiy A. M., *Tipikon patriarkha Aleksii Studita v Vizantii i na Rusi*, Moscow, 2001.
- Pentkovskiy A. M., "Evergetidskii monastyr' i imperatorskie monastiry v Konstantinopole v kontse XI – nachale XII veka," *Vizantiiskii vremennik*, 63 (88), 2004, 76–88.
- Pentkovskiy A. M., "Pochitanie sviatitelia Klimenta v Okhride v X–XIV vv.," *Starobŭlgarska literatura*, 48, 2013, 79–113.
- Petit L., "André de Crète," dans: *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie*, 1/2, Paris, 1907, 2034–2041.
- Phountoulēs I. M., *Hē eikositetraōros akoimētous doxologia*, Athens, 1963.
- Politēs L., Manousakas M., *Symplēromatikoi katalogoi cheiographōn Hagiou Orous*, Thessaloniki, 1973.

- Poppe A., "Mitropolity Kievskie i vseia Rusi," in: G. Podskalsky, *Khristianstvo i bogoslovskaja literatura v Kievskoj Rusi (988–1237)*, A. V. Nazarenko, trans., K. K. Akentyev, ed., 2nd ed., St. Petersburg, 1996, 443–497.
- Radojčić S., "«Čin bivajemi na razlučenje duši od tela» u monumentalnom slikarstvu XIV veka," *Zbornik radova Vizantološkog instituta*, 7, 1961, 39–52.
- Sokolov P. P., *Russkii arkhieri iz Vizantii*, Kiev, 1913.
- Soloviev A. V., "Metropolitensiegel des Kiewer Russland," *Byzantinische Zeitschrift*, 55, 1962, 296–297.
- Sullivan D., Talbot A.-M., McGrath S., eds. and transl., *The Life of Saint Basil the Younger: Critical Edition and Annotated Translation of the Moscow Version* (= Dumbarton Oaks Studies, 45), Washington (DC), 2014.
- Swienicki I., "Byzantinische Bleisiegel in den Sammlungen von Lwow," in: *Izvestiia na bulgarskoto istorichesko druzhestvo. Sbornik v pamet na prof. Petăr Nikov, Sofia*, 1940, 434–450.
- Thomas J., Constantinides Hero A., eds., *Byzantine Monastic Foundation Documents: A Complete Translation of the Surviving Founders' Typika and Testaments* (= Dumbarton Oaks Studies, 35), Washington (DC), 2000.
- Todić B., "Freske XIII veka u paraklisu na pirgu sv. Gejorgija u Hilandaru," in: *Hilandarski zbornik*, 9, Belgrade, 1997, 35–73.
- Tolochko O. P., "Smert' mytropolity Konstantyna: Do razuminnia davn'orusskoj modeli sviatosti," in: *Mediaevalia Ucrainica: Mental'nist' ta istoriia idei*, 2, 1992, 30–48.
- Tolochko P. P., "Emshe, vlachakhu poverzshe uzhi za nogi," *Ruthenica*, 9, 2010, 17–22.
- Tzerpos D., *Hē ōra tou thanatou kai hē Akolouthia eis Psychorragounta—Symbolē stē meletē tou Vyzantinou Euchologiou*, Athens, 2007.
- Uspenskii F. I., *Očerki po istorii vizantijskoj obrazovannosti. Istorii Krestovykh pokhodov*, Moscow, 2001.
- Vinogradov V. P., *Ustavnye chteniia (propoved' Istoriko-gomileticheskoe issledovanie knigi)*, 1: *Ustavnaia reglamentatsiia chtenii v Grecheskoj Tserkvi*, Sergiyev Posad, 1914.
- Vocotopoulos P. L., "Hē eikonographēsē tou Kanonos eis Psychorragounta sto Hōrologion 295 tēs Monēs Leimōnos," *Vyzantina Symmeikta*, 9, 1994, 95–114.
- Vocotopoulos P. L., "I manoscritti bizantini illustrati della Moni Limonos di Lesbo," in: A. Iacobini, ed., *Bisanzio, la Grecia e l'Italia: Atti della giornata di studi sulla civiltà artistica bizantina in onore di Mara Bonioli*, Roma, 2003, 33–44.
- Yanin V. L., Gaidukov P. G., "Drevnerusskie vislye pečati, zaregistrirovannye v 2000 g.," in: *Novgorod i novgorodskaja zemlia: Istorii i arheologii*, 15, Veliky Novgorod, 2001, 179–197.
- Zheltov M. S., "Evergetidskii Tipikon," in: *Pra-voslavnaia entsiklopediia*, 17, Moscow, 2008, 139–143.

Андрей Юрьевич Виноградов, канд. ист. наук

Национальный исследовательский университет "Высшая школа экономики", факультет истории, доцент кафедры социальной истории, старший научный сотрудник Научно-учебной лаборатории медиевистических исследований 107996 Москва, ул. Петровка, д. 12
Россия / Russia
a.u.vinogradov@hse.ru

Михаил Сергеевич Желтов, кандидат богословия

Общecerковная аспирантура и докторантура им. свв. равноап. Кирилла и Мефодия, заведующий кафедрой церковно-практических наук 115035 Москва, ул. Пятницкая, д. 4/2, стр. 5
Россия / Russia
zhmh@inbox.ru