

## ОТЕЧЕСТВЕННАЯ ИСТОРИЯ

### Евхаристический подтекст мученичества князей Бориса и Глеба

Ш. Гриффин

**Для цитирования:** Гриффин Ш. Евхаристический подтекст мученичества князей Бориса и Глеба // Вестник Санкт-Петербургского университета. История. 2020. Т. 65. Вып. 1. С. 5–18.  
<https://doi.org/10.21638/11701/spbu02.2020.101>

Летописцами средневековой Руси были монахи, которые ежедневно проводили богослужение по византийскому обряду. Настоящее исследование анализирует то, как эти ритуалы задавали форму работы над образом князей Бориса и Глеба в *Повести временных лет*. На протяжении XI века киевские хронисты узнавали о христианизации Римской империи, справляя ряд специфически византийских церковных праздников. Когда службы завершались и клирики устремлялись сочинять отечественную историю для своего собственного народа, они инстинктивно опирались на священные истории, воспеваемые в церкви. В этой статье моя гипотеза состоит в том, что хронисты изобразили мученичество Бориса подобно тому, как священник готовился к таинству причастия перед началом литургии, когда он входил в алтарь и осуществлял обряд проскомидии. Я также полагаю, что хроника описывает мученичество князя Глеба как жертвы Богу, используя тот же язык, что и священник в алтаре, когда готовит причастие во время анафоры. Я считаю, что с момента прибытия убийц-наемников Святополка на Альту и до момента коварного убийства Глеба порядок литургических материалов в летописном тексте приблизительно отражает порядок пения молитв на заутрене и божественной литургии. И как евхаристическое жертвоприношение завершало приготовление жертвы во время обряда проскомидии, точно так же «словесная жертва» Глеба завершала подготовительные обряды, исполненные ранее его братом. Таким образом, в летописной истории как целом можно увидеть фундаментальную евхаристическую структуру. Борис был священником, приготовлявшим жертву, а Глеб — агнцем, мистически приносящейся жертвой. Наконец, в заключение статьи я предполагаю, что существует важная связь между изображением Владимира в 996 г. и мученической смертью

---

Шон Гриффин — научный сотрудник, Дартмутский колледж, 6085 Рид Холл, Гановер, Нью-Гэмпшир, 03755-365, США; sean.d.griffin@dartmouth.edu

Sean Griffin — Postdoctoral Fellow, Dartmouth College, 6085 Reed Hall, Hanover, New Hampshire, 03755-365, USA; sean.d.griffin@dartmouth.edu

© Санкт-Петербургский государственный университет, 2020

его сыновей в 1015 г.: связь, основанная на литургическом обряде для освящения новой церкви.

*Ключевые слова:* Повесть временных лет, князья Борис и Глеб, литургия, историография, Византия, Русь.

## The Eucharistic Subtext of the Martyrdom of Princes Boris and Gleb

S. Griffin

**For citation:** Griffin S. The Eucharistic Subtext of the Martyrdom of Princes Boris and Gleb. *Vestnik of Saint Petersburg University. History*, 2020, vol. 65, iss. 1, pp. 5–18.  
<https://doi.org/10.21638/11701/spbu02.2020.101> (In Russian)

The chroniclers of medieval Rus were monks, who celebrated the divine services of the Byzantine church throughout every day. This study analyses how these liturgical rituals shaped the creation of the historiographical image of Princes Boris and Gleb in the *Rus Primary Chronicle*. During the eleventh century, chroniclers in Kiev learned about the conversion of the Roman Empire by celebrating a series of distinctively Byzantine liturgical feasts. When the services concluded, and the clerics sought to compose a native history for their own people, they instinctively drew on the sacred stories that they sang at church. In this article, my hypothesis is that the chroniclers depicted the martyrdom of Boris in the same way that a priest prepared for the Eucharistic sacrifice during the rite of *Proskomedie*. I also suggest that the chroniclers depicted the martyrdom of Gleb as a sacrifice to God, using the same language that the priest used to consecrate the Eucharist during the anaphora. Looking at the narrative as a whole, therefore, we see that the fundamental structure of the chronicle story is Eucharistic. Boris is the priest who prepared the offering, and Gleb is the lamb that is mystically sacrificed. Finally, in the conclusion of the article, I hypothesize that there is an important connection between the depiction of Vladimir in 996 and the martyrdom of his sons in 1015: a connection that is based on the liturgical rite for consecrating a new church.

*Keywords:* *Rus Primary Chronicle*, Princes Boris and Gleb, liturgy, historiography, Byzantium, Rus.

В славяноязычном мире самые ранние существующие рукописи *Служебника* оказываются достаточно поздними. С XI–XII вв. сохранились только фрагменты этой церковной книги. Впрочем, к концу этого периода ситуация начинает улучшаться. М. Желтов, к примеру, в своем исследовании помещает список из 84 *Служебников*, которые датируются от конца XII до XIV в.<sup>1</sup> Данные рукописи содержат многочисленные разночтения, большинство из которых несущественны. Это свидетельствует о том, что они являются копиями или переводами более ранних редакций, которые, возможно, происходят из таких отдаленных местностей, как Константинополь, Фессалоники, Южная Италия, Западная и Восточная Болгария или даже Афон.

Итак, вопрос об источниках и редакциях остается очень дискуссионным по большей части потому, что нет двух одинаковых рукописей *Служебника*, точно так

---

<sup>1</sup> Желтов М. С. Чин Божественной литургии в древнейших (XI–XIV вв.) славянских Служебниках // Богословские труды. 2007. Вып. 41. С. 281–283.

же как не существует двух идентичных копий *Типикона* или *Минеи*<sup>2</sup>. Переводы, сокращения и поучения отличаются, порядок, число и содержание молитв и гимнов не всегда тождественно. В некоторых случаях определенные сегменты служб полностью отсутствуют. Из-за этих особенностей невозможно описать единый, стандартизированный набор практик отправления божественной литургии в Древней Руси. Большинство служб, несомненно, отправлялись очень сходно, было ли это в Новгороде в конце XI в. или в Киеве в начале XIII в. Тем не менее существуют разделы раннесредневековой литургии, которые трудно датировать и реконструировать, поскольку весьма вероятно, что они еще только формировались. Это особенно касается молитв и действий, совершавшихся в самом начале и самом конце службы, а также некоторых молитв, возглашавшихся перед причастием<sup>3</sup>.

Я упомянул этот очень специфический литургиологический вопрос потому, что, очень возможно, эти дискуссионные молитвы и процедуры вдохновили одну из самых драматичных сцен в *Повести временных лет* — жестокое убийство князя Бориса на берегах реки Альты. Моя гипотеза состоит в том, что хронисты изобразили приготовления Бориса к смерти подобно тому, как священник готовился к таинству причастия перед началом литургии, когда он входил в алтарь и осуществлял обряд проскомидии<sup>4</sup>. Эта идея, безусловно, умозрительна, поскольку до XIII в. из литургических книг известно крайне мало об этих подготовительных действиях.

Древнейший сохранившийся грекоязычный текст, описывающий проскомидию, *Messina gr. 160*, относится к XI в. Его славяноязычный аналог *Син. 604* датируется концом XII или началом XIII в. и содержит лишь очень краткое описание подготовительных процедур. Второе и гораздо более пространное описание проскомидии, больше напоминающее современный обряд, находится в *Служебнике* XIV в., *РНБ Соф. 524*, и к следующему столетию эта расширенная форма была уже распространена<sup>5</sup>. Скудость домонгольских списков привела некоторых ученых, таких как Т. И. Афанасьева, к заключению, что более длинный и сложный обряд приготовления к евхаристии не был известен на Руси до XIII–XIV в.<sup>6</sup> С другой сто-

---

<sup>2</sup> Афанасьева Т. И. Южнославянские переводы литургии Иоанна Златоуста в служебниках XI–XV вв. из российских библиотек // Многократные переводы в Южнославянском средновековии: доклады от международной научной конференции, София, 7–9 июля 2005 г. / отв. ред. Л. Тасева. София, 2006. С. 253–255.

<sup>3</sup> Афанасьева Т. И. Литургии Иоанна Златоуста и Василия Великого в славянской традиции (по служебникам XI–XV вв.). М., 2015. С. 36.

<sup>4</sup> Об историческом развитии этого обряда см.: Муретов С. Д. Исторический обзор чинопоследования проскомидии до «Устава литургии» Константинопольского патриарха Филофея. Опыт историко-литургического исследования. М., 1895; Descoedres G. Die Pastophorien im syro-byzantinischen Osten. Eine Untersuchung zu architektur- und liturgiegeschichtlichen Problemen. Wiesbaden, 1983; Pott T. Byzantine Liturgical Reform: A Study of Liturgical Change in the Byzantine Tradition. Crestwood, 2010. P. 197–228; Бернацкий М. М., Желтов М. С. Вопросы митрополита Илии Критского: свидетельство об особенностях совершения Божественной литургии в начале XII в. // Вестник Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета. 2005. Сер. 1, №. 14. С. 23–53; Glibetić N.: 1) An Early Balkan Testimony of the Byzantine Prothesis Rite: The Nomocanon of St Sava of Serbia († 1236) // ΣΥΝΑΞΗΣ ΚΑΘΟΛΙΚΗΣ: Beiträge zu Gottesdienst und Geschichte der fünf altkirchlichen Patriarchate für Heinzgerd Brakmann zum Geburtstag / eds D. Atanassova, T. Chronz. Vienna, 2014. P. 239–248; 2) The History of the Divine Liturgy Among the South Slavs: The Oldest Cyrillic Sources (13<sup>th</sup>–14<sup>th</sup> c.). Tesi di dottorato // Scienze Ecclesiastiche Orientali. Rome, 2013. P. 88–137.

<sup>5</sup> Афанасьева Т. И. Литургии Иоанна Златоуста и Василия Великого. С. 27, 124–127.

<sup>6</sup> Афанасьева Т. И. Литургии Иоанна Златоуста и Василия Великого. С. 106–109.

роны, С. Д. Муретов датирует его появление XII в., а также приводит полную реконструкцию этой службы на основе имеющихся рукописей<sup>7</sup>. М. С. Желтов не спешит точно датировать обряд проскомидии, хотя указывает на несколько мест в русской рукописи XIV в., отражающей практики, вышедшие из употребления в Константинополе до начала XII в.<sup>8</sup>

Весьма отличную точку зрения недавно предложила литургист Н. Глибетич. Она возводит развитие предуготовительной церемонии к значительно более раннему периоду, несмотря на отсутствие ее следов в рукописях Евхология того времени. «Обряд проскомидии был относительно поздним образованием в византийской литургической истории, — пишет Нина Глибетич, — и внесение соответствующих рубрик в Евхологию происходило далеко не сразу и не повсеместно. Но есть документы других жанров, такие как мистагогические тексты, диатакисы или патриархии послания, которые впервые фиксируют этот, еще только появляющийся, предуготовительный обряд»<sup>9</sup>. В качестве доказательства Глибетич указывает на *Номоканон святого Саввы Сербского* начала XIII в. — древнейший сохранившийся южнославянский источник, описывающий обряд приготовления к причастию, который, по ее мнению, отражает весьма архаичный порядок проскомидии. Она показывает, что начальная часть *Номоканона* содержит пространную прямую цитату из *Historia ecclesiastica*, мистагогического комментария, традиционно атрибутируемого константинопольскому патриарху VIII в. Герману I.

Этот греческий текст подвергался многочисленным интерполяциям и отразился во множестве редакций к тому моменту, когда его перевел на латинский язык папский библиотекарь Анастасий во время своего пребывания в имперской столице в 869–870 гг.<sup>10</sup> Один из пассажей, переведенных библиотекарем, включал развернутое описание обряда проскомидии. Он был основан на комментарии Германа, но также доработан, чтобы соответствовать практикам Константинополя IX в. Согласно Н. Глибетич, *Номоканон святого Саввы* сохранил это второе, позднее описание ритуала, хотя между двумя текстами имелись примечательные различия, большинство которых касалось отдельных деталей того, как надо очищать и разделять священный хлеб<sup>11</sup>. Таким образом, Глибетич предполагает, что в истории византийского обряда служба проскомидии могла развиваться значительно раньше, чем подозревали некоторые литургисты. Она могла быть известна в деталях патриарху Герману, умершему в 730 г., и она была, очевидно, знакома источникам Анастасия в Константинополе IX в. Этот обряд еще не был представлен в тексте *Евхология*, в котором его позднее можно было найти, но духовенство, судя по всему, знало об этой службе по другим видам письменных источников.

Если так дела обстояли в Византии, то аналогичной могла быть ситуации в землях Руси. Возможно, что входные молитвы и ритуал проскомидии были знакомы киевскому духовенству XI в. еще до того, как они были записаны в литургических

<sup>7</sup> Муретов С. Д. Последование проскомидии, Великого входа и причащения в славяно-русских служебниках XII–XIV вв. М., 1897.

<sup>8</sup> Желтов М. С. Чин Божественной литургии в древнейших (XI–XIV вв.) славянских Служебниках. С. 329–330.

<sup>9</sup> Glibetič N. An Early Balkan Testimony of the Byzantine Prothesis Rite. P. 242.

<sup>10</sup> О переводе Анастасия см.: Neil B. Seventh-Century Popes and Martyrs: the Political Hagiography of Anastasius Bibliothecarius. Turnhout, 2006.

<sup>11</sup> Glibetič N. An Early Balkan Testimony of the Byzantine Prothesis Rite. P. 239–244.

книгах. Также вероятно, что священники исполняли эти действия по альтернативному, не сохранившемуся письменному источнику. Ничего, подобного *Номоканону святого Саввы*, в древнерусских архивах от периода до конца XIII в. не сохранилось. Но о существовании этих обрядов свидетельствует текст другого рода, вне церковных книг или богослужебных инструкций. Он содержит элементы не дошедших до нас входных молитв и подготовительных действий и, без сомнений, датируется периодом до конца XII в.

Такой текст — рассказ о Борисе и Глебе. Самая поздняя его датировка — второе десятилетие XII в., и многие ученые без затруднений относят его создание на 50–75 лет раньше. Насколько я знаю, ни одно исследование славянской литургии не предполагает настолько раннюю дату для обряда проскомидии или входных молитв. Тем не менее летописный рассказ доказывает, что эти молитвы в некоторой форме действительно существовали в Киеве XI в. Следует уточнить: я не утверждаю, что пространные, более сложные обряды XIV–XV вв. непременно проводились в этом городе именно так, как были записаны позднее в литургических текстах. Скорее, я только предполагаю, что некоторые молитвы и обряды, исполняемые перед началом службы Божьей и относимые некоторыми литургистами к более позднему периоду, очень вероятно, исполнялись духовенством Руси задолго до монгольских завоеваний. Более того, такое утверждение легитимно, поскольку я убежден, что евхаристический подтекст рассказа о Борисе и Глебе был продуктом киевского духовенства, знакомого с этими подготовительными ритуалами и с ежедневным богослужебным порядком в целом. Я считаю, что с момента прибытия убийц-наемников Святополка на Альту и до момента коварного убийства Глеба порядок литургических материалов в летописном тексте приблизительно отражает порядок пения молитв на заутрене и божественной литургии.

Итак, когда Борис просыпается в последнее утро своей жизни, он начинает молиться словами *Шестопсалмия*, первой молитвы утренней службы. Сперва он приступает к псалму 3:1, первому стиху первого из шести псалмов. Дальше он поет стихи второго из шести псалмов: 38:2 и 38:18–19. Следующие стихи взяты из шестого и последнего псалмов — 142:1–3. Потом хронист замечает, что Борис «кончавъ ексап<sup>с</sup>лмы. и видивъ яко послании суть погубить его. и нача пѣти псалтырь»<sup>12</sup>. В византийской монастырской литургической практике Псалтырь была поделена на двадцать разделов, звавшихся *кафизмы*, и как минимум один из этих разделов исполнялся ежедневно во время утренней службы<sup>13</sup>. Далее Борис поет стихи из псалмов 22:13 и 22:17, и они были вряд ли подобраны наугад. Согласно древней

<sup>12</sup> The Povest' vremennykh let: An Interlinear Collation and Paradosis (=ПВЛ) / eds D. Ostrowski, D. J. Birnbaum, H. G. Lunt // Harvard Library of Early Ukrainian Literature. Vol. X. Cambridge, 2003. Column 133, lines 14–16 (=133, 14–16).

<sup>13</sup> О Псалтыри в Древней Руси см.: *Срезневский В. И.* Древний славянский перевод Псалтыри. Исследование его текста и языка по рукописям XI–XIV вв. (в 2 ч.). Ч. 1. Исследование его текста по рукописям XI–XIV вв. СПб., 1877; *Altbauer M., Lunt H. G.* An Early Slavonic Psalter from Rus'. Cambridge, 1978.; *Вздорнов Г. И.* Исследование о Киевской Псалтыри. М., 1978; *MacRobert C. M.* The Textual Tradition of the Church Slavonic Psalter up to the Fifteenth Century // Interpretation of the Bible. Liubliana; Sheffield, 1998. P. 921–942; *Алексеев А. А.* Текстология славянской Библии. СПб., 1999. С. 22–23; *Лозовая Е. И., Фонкич Б. Л.* О происхождении Хлудовской Псалтыри // Древнерусское искусство. Искусство рукописной книги: Византия. Древняя Русь / отв. ред. Э. Н. Добрынина. СПб., 2004. С. 222–241; *Живаева О. И.* Рукописные псалтыри в богослужебной традиции Древней Руси // Вестник Оренбургского гос. ун-та. 2012. № 11, вып. 147. С. 14–20.

христианской традиции, псалом 22 был христологическим псалмом *par excellence*, изображая будущие страдания Мессии и даже предсказывая особые детали распятия. Опять же, здесь хронисты выводили на первый план *imitatio*: поскольку Борис готовится переносить «страсти», он повторяет псалмические пророчества о страстях Христовых.

Следуя чтением кафизмы, Борис продолжает идти по порядку утренней службы и переходит к канону, гимну из девяти од, который был основан на библейских песнопениях и исполнялся во время утренней службы:

посемь же нача канунъ пѣти. Таче кончавъ заоутреню. помоліса глѣ зра на икону на шбразъ вл(д)чнь глѣ сице. г(с)и іс(с) хс(с) иже симъ шбразомъ явиса на земли. спѣнья ради нашего. изволивъ своею волею пригвоздити на кр(с)тѣруцѣ свои. и приимъ стр(с)ть грѣхъ ради наших. тако и мене сподоби прияти стр(с)ть. се же не ѿ противныхъ приимаю. но ѿ брата своего. и не створи ѿему г(с)и в семь грѣха. и помолившюся ему. възлеже на шдрѣ своем. и се нападоша акы звѣрье дивии школо шагра. и насунуша и копы<sup>14</sup>.

Рассказ благочестивый, правдоподобный и прямолинейный. Борис молится, используя слова утренней службы, а затем произносит свою собственную заключительную молитву перед жестоким нападением. Но для тех, кто знаком с обрядом проскомидии, первой части божественной литургии, исполняемой в алтаре перед публичной службой, эти события будут прочитываться иначе. Они означают, что исполнение Борисом литургических обрядов не заканчивается, когда он завершает утреннюю молитву. На самом деле его следующая молитва была вариантом молитвы, которую произносил священнослужитель, когда готовился войти в алтарь перед служением проскомидии. Литургический порядок продвигается от заутрени до входных молитв перед божественной литургией, и действия князя Бориса отражают это продвижение.

Проблема с такой интерпретацией состоит в том, что данные входные молитвы, согласно некоторым ученым, могли не существовать в Древней Руси во время создания летописного рассказа. М. С. Желтов заметил, что двадцать две из тридцати трех сохранившихся версий древнейших местных *Служебников* содержат молитву, произносимую перед началом службы, но она ничем не напоминает молитву Бориса в хронике. Она также не сопровождается никакими дополнительными молитвами, тропарями или псалмами. И это могло бы означать, что более разработанный подготовительный ритуал еще не проводился на Руси<sup>15</sup>. Итак, моя гипотеза могла бы оказаться ошибочной — не более чем анахронистической проекцией позднейшей службы на более раннюю литургическую эпоху, которая не знала подобных практик. Такое заключение было бы, конечно, неизбежным, если бы не тексты двух *Служебников*, написанных разными алфавитами и разделенных во времени почти полутысячей лет. Первый из них сохранился в древнейшем славянском Евхологии, так называемом *Синайском Служебнике*, болгарском глаголическом тексте XI в., который был найден в библиотеке монастыря святой Екатерины на Синае в 1850 г.<sup>16</sup>

<sup>14</sup> ПВЛ, 133, 3–134, 3.

<sup>15</sup> Желтов М. С. Чин Божественной литургии в древнейших (XI–XIV вв.) славянских Служебниках. С. 304, 328–329.

<sup>16</sup> Там же. С. 340. — Также см.: Euchologium Sinaiticum. Texte slave avec sources grecques et traduction française / ed. by J. Frček. Paris, 1933; *Politis L.* Nouveaux manuscrits grecs découverts au Mont Sinai:

Второй текст происходит из самого раннего печатного издания *Служебника*, опубликованного в Москве Андроником Тимофеевым Неvejeй 25 апреля 1602 г.<sup>17</sup>

В этом последнем издании, в разделе, посвященном литургии святого Иоанна Златоуста, появляется пространный набор инструкций священникам и диаконам «для совершения божественных таинств»<sup>18</sup>. Эти священнослужители должны были стать перед царскими вратами, вознести начальное благословение и прочесть ряд вступительных молитв, который включал Трисвятое, Господню молитву и несколько молитв Богоматери. Далее им предписывалось поднести икону Христа к иконостасу, поцеловать ее и произнести нижеуказанную молитву, атрибутируемую константинопольскому патриарху Герману I:

**Гѣ исѣ хѣ, иже симъ образомъ явьса на земли, спсѣнїа ради нашего, і изволивъ своею волею пригвоздити роуцѣ свои и нозѣ и давьши намъ кр(с)тѣ своина прогнаніе всакаго врага и сопостата, помилоуи ны на та оуповаючи**<sup>19</sup>.

Параллели между этим обрядовым действием и тем, которое совершает Борис в ПВД, поразительны. Как и священнослужитель перед божественной литургией, Борис преклоняется пред иконой Христа, обращается к ней с молитвой и говорит с изображением, будто с самим Спасителем. Впрочем, еще замечательнее то, что в хронике князь начинает свою молитву повторением, практически слово в слово, девятнадцати слов, выделенных в вышеприведенной молитве:

**г(с)и іс(с) хс(с) иже симъ шобразомъ явиса на земли. спсѣнїа ради нашего. изволивъ своею волею пригвоздити на кр(с)тѣ руцѣ свои...**<sup>20</sup>

Как можно объяснить почти полное соответствие между этими строками и словами молитвы Германа из печатного *Служебника*? Это ли не свидетельство того, что входную молитву, или по меньшей мере какую-то ее версию, знали и использовали в домонгольской Руси, несмотря даже на то, что ничего не сохранилось в существующих *Евхологиях*? Или это просто совпадение, просто случай воспроизведения в летописном тексте и церковных книгах общего литургического *incipit*? Решение этих вопросов, на мой взгляд, можно найти в начальных фрагментах более древнего *Синайского Служебника*. Уже на первом его листе, прямо перед началом текста божественной литургии, находится *молитва целующе крест*. Согласно М. С. Желтову, эта молитва «соответствует хорошо известному в древнерусской практике обычаю целования креста при входе в храм (сохранившему при архиерейском богослужении даже и до настоящего времени)»<sup>21</sup>. Молитва, сопровождавшая этот входной ритуал, по мысли М. С. Желтова, была именно той, что принадлежит

Rapport préliminaire Scriptorium // Revue internationale des études relatives aux manuscrits médiévaux. 1980. No. 34. P. 5–17; *Tarnanidis I. C. The Slavonic manuscripts discovered in 1975 at St. Catherine's Monastery on Mount Sinai. Thessalonica, 1988.*

<sup>17</sup> Служебник. Москва: Андроник Тимофеев Неvejeа, 25 апреля 1602. URL: [www.dlib.rsl.ru/viewer/01002158894?page=1](http://www.dlib.rsl.ru/viewer/01002158894?page=1) (дата обращения: 01.08.2018).

<sup>18</sup> Там же. С. 60.

<sup>19</sup> Там же. С. 64–65.

<sup>20</sup> ПВД, 133, 23–25.

<sup>21</sup> Желтов М. С. Чин Божественной литургии в древнейших (XI–XIV вв.) славянских Служебниках. С. 341.

патриарху Герману: «Гї ісѣ хѣ, иже симъ образомъ явьса на земли...»<sup>22</sup> Таким образом, одной и той же молитве отводилось одно и то же место в литургии согласно трем разным текстам, созданным в трех разных православных городах на протяжении примерно шестисот лет. Сама по себе эта информация недостаточна, чтобы переписать историю служения проскомидии в Древней Руси. Но, по крайней мере, она побуждает нас серьезнее отнестись к идее, что молитва Бориса была основана на тексте древней входной молитвы, читавшейся перед началом службы, хотя и не обязательно из *Служебника*.

Вторая половина Борисовой молитвы, по-видимому, также отражает содержание ныне утраченной раннесредневековой входной молитвы. Незадолго перед стихами, приписываемыми Герману, в *Служебнике* 1602 г. находятся следующие слова:

Преч(с)тому тиъбразоу покланамса, Блгий, просаще прощенїа прегрѣшенїемъ нашимъ, хѣ бже, волею бо благоизволилъ еси плотїю взыти на кр(с)тъ, да избавиши, яже-созда ѿ работы вражїа, тѣмъ блгодараше вопїем ти, радости исполнївыи вса, сїсе наш, пришедыи сп(с)ти миръ<sup>23</sup>.

Сходства этой молитвы с последними строками молитвы Бориса опять же очевидны. Священник провозглашает, что Христос взошел на крест во плоти по своей воле, и Борис заявляет, что Христовы руки были пригвождены ко кресту по Его собственной воле. Священник говорит, что Христос пришел спасти мир, а Борис говорит, что Христос явился на Землю для спасения человечества. Священник связывает страсти с прощением грехов, и князь говорит, что он принимает страсти за человеческие грехи.

Следующие за Борисовой молитвой события также весьма красноречивы. Совершив надлежащие входные молитвы, Борис отдает себя Богу в той же самой манере, в которой священник во время проскомидии отдает Богу *просфору*, ломоть пресного хлеба, используемый при причастии. Опять же, подробное описание вполне соблюдает литургический обряд, и в этот раз я сошлюсь на древнейший сохранившийся русский список южнославянского *Номоканона*, который был выполнен в Рязани в конце XIII в.<sup>24</sup> Согласно предписаниям этого текста, после произнесения вступительных молитв священник брал у диакона просфору, очищал специальным литургическим ножом для ее разрезания и наносил на хлеб знак креста. При этом он возглашал следующие стихи из Исайи 53:7–8, также известные как пророчество о страдающем рабе:

Яко швьча на заколенье ведень бысть и яко агнецъ прамостригоущемоу безъгласень тако не ѿвергает о суть своихъ въ смѣренїи своемъ соуд его възатьса род же его кто исповѣсть яко въземлетса ѿ земля животь его.

После этих слов священник клал просфору на дискос, небольшую тарелку для размещения агнца во время освящения. Затем он приступал к вырезанию крупно-

<sup>22</sup> Там же. — Альтернативное объяснение, возводящее «молитву целующе крест» к романо-германскому священнодействию XII в., см.: *Афанасьева Т. И.* К вопросу о порядке следования листов и составе Синайского глаголического Служебника XI в. // *Palaeobulgarica*. 2005. Т. 29, № 3. С. 26.

<sup>23</sup> Служебник. С. 63–64.

<sup>24</sup> *Афанасьева Т. И.* Литургии Иоанна Златоуста и Василия Великого. С. 125–126.



го куска из середины просфоры и во время надрезания этого куска слева направо в виде креста молился:

Жретса агнець бии вземлаи грѣх всего мира.

Далее священник выносил священную чашу и смешивал вино с водой, возглашая другую короткую призывную. По завершении он произносил еще одну молитву, связывавшую таинство причастия со страстями Христовыми:

единъ ѿ воинъ копьемъ емоу ребра прободе и абѣ изиде изъ ребра ѱсва кровь и вода и видѣвъ свѣдѣтельствова и истинно есть свѣдѣтельство его<sup>25</sup>.

То, что происходило с просфорой при этом ритуале, произошло с Борисом во время его убийства. В летописном рассказе князь смиренно принимает смерть как «овца, ведомая на заклание» и не издает ни звука, когда подвергается нападению. Просфору клали на дискос и многократно протыкали священным ножом, а Бориса, лежавшего на ложе, многократно протыкали копьями. Хронисты используют слово *копие*, и *Номоканон* открыто напоминает священникам в начале служения проскомидии о связи между этим литургическим инструментом и оружием, которым пронзили Спасителя на кресте:

...въ копя бо мѣсто прободышаго х(с)а на кр(с)тѣ, есть се копые рекъше ноже, имъ же закалаетса агнець<sup>26</sup>.

Просфору резали и пронзали для получения священного хлеба — *агнца*, которого позднее приносили в жертву на божественной литургии. Как мы скоро увидим, Бориса также резали и пронзали для приготовления «агнца», который далее в летописном рассказе будет принесен в жертву. Для тех читателей, которые знали, как готовится евхаристия, смерть Бориса была следующим шагом в тщательно упорядоченной литургической процедуре. Князь уже отпел заутреню и входные молитвы и теперь «служил» проскомидию путем физического испытания того, что испытывает просфора во время приготовления к евхаристическому жертвоприношению.

То, что Борис одновременно подвергался «страстям» и исполнял литургический обряд примерно в том же порядке, какой предписывали церковные книги, превосходно согласовывалось с мистагогией Восточной церкви. Для византийцев Страсти Христовы и Тайная вечеря были неразрывно связаны. Эти события отмечались и мистически воспроизводились на каждом богослужении самим Христом, который был и руководителем службы, и жертвой, мистическим первосвященником, приносящим вечную жертву, и тем, кого приносили в жертву. Эта богословская идея выражалась среди прочего в молитве, которую священник адресовал Христу во время пения херувимского гимна:

Никто же достоинъ свезавших се съ плтьскими похотми и сластьми приходи или приближатисе или слоужити тебѣ ѿрю славы еже бо слоужити тебѣ велико и страш-

<sup>25</sup> Там же.

<sup>26</sup> Там же. С. 125.

но и тѣмъ нбснѣимъ силамъ нъ шбаче неизре(ч)нааго ради и безмѣрнааго ти члѣколюбѣа непрѣложенъ и неизмѣненъ бывъ члѣкъ и сѣтъ намъ былъ еси слоужебные сее и бескрѣвные жертвы шченство прѣдаль еси намъ яко вл(д)ка всѣхъ... ты бо еси приноси и приносимыи, приемлю и раздаваемыи хѣ бе нашъ и тебѣ славою вьсылаемъ...<sup>27</sup>

Подобно Христу на литургии, Борис в летописном рассказе предстает одновременно и как священник, и как жертва, хотя эта аналогия и не безупречна. Князь Борис был тем, кто приносит жертву и отправляет литургические обряды, однако не он был самой приносимой жертвой. Скорее, в этом рассказе ею был его младший брат, князь Глеб.

Принципиально, что Борис в тексте никогда не зовется «агнцем» или «жертвой». Он изображается как священник, подготавливающий жертву, и его тело, пронзенное копьями, описывается как просфора, подготавливаемая к жертвоприношению. Но служба проскомидии не была причастием, просто приготовлением к нему. Хлеб и вино только становились поруганным телом и пролитой кровью Христа во время анафоры, когда священник проводит самую торжественную часть божественной литургии. Более того, это была именно та часть службы, которая использована для описания убийства Глеба. Хроника рассказывала о моменте гибели князя следующим образом:

Поваръ же глѣбовъ именемъ торчинъ. вынезъ ножъ зарѣза глѣба. акы агна непорочно. принесе са на жертву бѣи в вою бѣгоуханья. жертва словесная<sup>28</sup>.

Князь Глеб здесь отождествлялся с «непорочным агнцем» из обряда проскомидии, «приносимый в жертву Богу» во время ритуалов освящения. Более того, он был именно «жертвой словесной», принесенной Богу «в вою благоуханья», поскольку это были специальные эпитеты для описания причастия в *молитве приношения*, которая произносилась на литургии святого Василия Великого:

Гѣ бже нашъ създавыи ны и приведъ въ жизнь сию сказавыи намъ поутъ спсѣния даравыи намъ нбснѣихъ таинъ шкрѣвение ты еси положивыи на(с) въ слоужбоу сию силоу дха твоего сѣго благоволи же гѣ быти намъ слоугамъ новомоу твоемоу завѣтоу слоужещимъ сѣтымъ твоимъ таинамъ приими на(с) приближающихся сѣмоу твоемоу жрѣтвникоу по множеству милости твоее да боудемъ достоини приносити тебѣ **словесноюу сию и бескрѣвноую жрѣтвоу** ш нашихъ грѣсѣхъ и ш лю(д)скы(х) невѣдѣннихъ еже приемъ вьсѣи и прѣнбснѣи и мыслѣнни твои жрѣтвникъ **въ вою благоуханѣа** вьспосли намъ блг(д)ть сѣго твоего дха призри на ны бже и възри на слоужбоу нашу сию...<sup>29</sup>

Становится ясно, что хроника описывает принесение князя Глеба в жертву Богу, используя тот же язык, которым пользуется священник в алтаре, когда готовит Богу причастие во время анафоры. Как евхаристическое жертвоприношение завершало приготовление жертвы во время обряда проскомидии, точно так же «словесная жертва» Глеба завершала подготовительные обряды, исполненные

<sup>27</sup> Афанасьева Т. И. Литургии Иоанна Златоуста и Василия Великого. С. 325–326. — Об истории формирования этой молитвы см.: Taft R. The Great Entrance: A History of the Transfer of Gifts and other Preanaphoral Rites of the Liturgy of St. John Chrysostom. Rome, 1974. P. 121–148.

<sup>28</sup> ПВЛ, 136, 20–24.

<sup>29</sup> Афанасьева Т. И. Литургии Иоанна Златоуста и Василия Великого. С. 328.

ранее его братом. Таким образом, в летописной истории как целом можно увидеть фундаментальную евхаристическую структуру. Борис был первосвященником, приготовлявшим жертву, а Глеб был агнцем, мистически приносящейся жертвой.

Евхаристический подтекст мученичества Бориса и Глеба был необычен, хотя и не совсем беспрецедентен<sup>30</sup>. Мученики зачастую имитировали страсти Христовы, но редко совершали богослужебные обряды или умирали как евхаристические жертвы. Вопрос состоит в том, зачем хронистам понадобилось вносить такие сложности в рассказ. Возможное решение может быть найдено в обряде освящения церкви, который я рассмотрел в другом месте в связи с построением Десятиной церкви князем Владимиром в 996 г. В этом исследовании я предположил, что Владимир был описан как епископ, заложивший христианство на Руси, поскольку он освящал церковь с помощью молитв, которые было разрешено произносить только епископу на литургии<sup>31</sup>. Хронисты, очевидно, были знакомы с молитвами, применявшимися при основании церкви и, таким образом, руководствовались масштабной исторической концепцией христианизации Руси. В самом деле, когда мы рассмотрим, что говорил и делал епископ во время обряда освящения, как он молился и о чем просил, откроется ключевая связь между ролью Владимира как епископа и мученичеством его сыновей Бориса и Глеба. Текст приведенного ниже обряда — это реконструкция М. С. Желтова, сделанная в современной орфографии на основании содержания двух византийских *Евхологиев* XI в., *ms B. N. Paris Coislin gr. 213* и *ms B. M. Grottaferrata gr. Gb. I*<sup>32</sup>.

Епископские молитвы из этих рукописей доносят подробный рассказ об учреждении христианства в новой земле. Двумя ключевыми типами персонажей в этом рассказе были епископы и мученики. В начале службы епископ произносил длинную молитву, призванную засвидетельствовать его прямое правопреемство от апостолов. Он смазывал алтарный стол святым миром и молился:

Боже безначальный и вечный, Иже от не сущих в бытие вся привелый, Иже во свете неприступнем живый, и престол имеяй небо, землю же подножие: Иже Моисеови повеление давый и начертания, Веселиилу же дух премудрости вложивый: и удоволив их к совершению скинии свидетельства, в которой служения оправдания бяху образы и предначертания истины: Иже Соломону широту и пространство сердца даровавый и чрез него древний храм возставивый: святым же и всехвальным Твоим апостолам обновивый службу в духе и благодать истинныя скинии: и чрез них святыя Церкви и жертвенники Твоя, Господи сил, во всей земли насадивый, во еже приноситься Тебе мысленным и безкровным жертвам: Иже и сему храму ныне благоволил еси создатися во имя святаго имярек, к славе Твоей и едиnorodнаго Твоего Сына и всесвятаго Твоего Духа.<sup>33</sup>

В этой молитве очерчена картина того, как Бог из поколения в поколение избирал определенных лиц для строительства храмов и жертвоприношения. И эта

<sup>30</sup> О возможных евхаристических отзвуках в тексте *Мучения Поликарпа* см.: Moss C. R. *The Other Christs: Imitating Jesus in Ancient Christian Ideologies of Martyrdom*. Oxford, 2010. P. 84.

<sup>31</sup> См.: Гриффин III. Византийская литургия и создание Повести временных лет // *Ruthenica* (в печати); Griffin S. *The Liturgical Past in Byzantium and Early Rus*. P. 224–228.

<sup>32</sup> Желтов М. С. Чин освящения храма и положения святых мощей в византийских евхологиях XI века // *Реликвии в искусстве и культуре восточнохристианского мира. Тезисы докладов и материалы международного симпозиума* / отв. ред. А. М. Лидов. М., 2000. С. 111–126.

<sup>33</sup> Там же. С. 116.

божественная работа продолжается и поныне в виде «мысленных жертв» на алтарях, «насажденных» по всему миру апостолами и их преемниками — епископами Православной церкви.

Эти жертвы были принесены, вполне буквально, на костях мучеников. Согласно церковным предписаниям, алтарь должен быть освящен мощами святого, и эти мощи должны были оставаться в нем для совершения евхаристии. Связь между евхаристическим жертвоприношением и жертвой мучеников подчеркивалась в *молитве положения мощей*, которую епископ произносил, когда во время церемонии торжественно помещал мощи святого мученика в алтарь:

Господи Боже наш, Иже и сию славу даровавший о Тебе пострадавшим святым мучеником, еже сеятися по всей земли мощем их, во святыи храмах Твоих, и плоды исцелений прозябати: Сам, Владыко, всех благих податель Сый, молитвами святых, их же мощей благоизволил еси в сем честнем храме Твоем положению быти: удостой нас неосужденно приносити Тебе в нем безкровную жертву...<sup>34</sup>

Однако епископ просил о чем-то большем, нежели просто о заступничестве мучеников. В другой молитве, *перенесения мощей*, он открыто просил тех, кто освящает церковь, самим стать мучениками:

Господи Боже наш, верный в словесех Твоих и неложный во обещаниих Твоих, даровавший святым Твоим мучеником подвизатися добрым подвигом, и совершити путь благочестия, и веру истиннаго исповедания сохранить: Сам, Владыко всесвятый, умолен буди молением их, и даруй нам недостойным рабам Твоим имети часть и наследие с ними, да быв их подражателями, сподобимся и предлежащих им благ...<sup>35</sup>

Одним словом, когда епископ учреждал новую церковь, он просил Бога уподобить свою паству мученикам и затем использовал мощи мучеников, чтобы освятить новый алтарь для литургических жертвоприношений.

Эти ритуалы освящения могли задавать общую нарративную структуру летописных статей 996 и 1015 гг. Рассмотрим следующие параллели.

1. Хронисты описывали Владимира как «епископа», основавшего Церковь на Руси. Поскольку новая Церковь должна быть освящена при помощи мощей мучеников, хронисты спешили засвидетельствовать, что Владимир воротился из Херсона с мощами святого Климента, мученика I в., и его ученика Фива.
2. Епископ молился о том, чтобы участники освящения новой Церкви стали «имитаторами» мучеников. «Епископ Владимир» освящает новую Церковь, а его сыновья, Борис и Глеб, впоследствии становятся мучениками, тем самым получая «предлежащие им блага».
3. При обряде освящения епископ молился, чтобы кости мученика, запечатанные в алтаре, позволили совершить евхаристическое жертвоприношение. Подобным же образом в летописном рассказе мученическая «страсть» Бориса позволила совершить приношение Глеба как евхаристическую жертву.

<sup>34</sup> Желтов М. С. Чин освящения храма и положения святых мощей в византийских евхологиях XI века. С. 116.

<sup>35</sup> Там же. С. 123.

Таким образом, понятие в своем естественном литургическом контексте мученичество Бориса и Глеба 1015 г. оказалось бы ответом на молитвы, которые епископ должен был возносить при освящении церкви.

Была также и историческая причина, почему Борис и Глеб могли быть связаны с обрядом освящения Церкви. Как показала Н. С. Серегина, домонгольский корпус гимнов в честь братьев-мучеников был в три раза больше, чем для обычной службы. Поэтому она считает, что эти тексты отражают не одну, а три отдельные службы. Она датирует самую раннюю из этих служб правлением Ярослава Мудрого и предполагает, что та была составлена по случаю перенесения мощей Бориса и Глеба в новую деревянную церковь, построенную в их честь. Другие службы были связаны с двумя позднейшими церемониями перенесения мощей, когда их перемещали в новые церкви: сперва в 1072 г. и затем в 1115 г. Между тем, по наблюдению А. Н. Ужанкова, во всех этих трех случаях освящение новой церкви, по-видимому, совершалось в тот же самый день, что и служба на перенесение мощей, которая, в свою очередь, проводилась на ежегодный борисоглебский праздник 24 июля. Итак, представляется возможным, что до начала XII в. на Руси уже существовала надежная литургическая связь между сыновьями-мучениками Владимира и обрядами освящения церкви<sup>36</sup>.

Вместе взятые эти нарративные и исторические параллели свидетельствуют о том, что общий литургический подтекст мог дать основу для создания двух летописных фрагментов. Однажды обнаруженный, этот подтекст открывает возможности для новых и, пожалуй, провокационных прочтений истории христианизации Руси. Во время обряда освящения епископ, возглавляющий службу, просил Бога о мучениках и литургических жертвоприношениях. И это именно то, что в конечном счете обеспечивала история о Борисе и Глебе. Владимир «насадил» новый алтарь в Киеве; претерпевая свои «страсти», Борис подготовил причастие для этого алтаря; и Глеб, «агнец непорочный», был принесенной на нем «словесной жертвой». Христианское сообщество, основанное на костях мучеников и отдавшее Господу мучеников из своего числа, — это был миф о распространении христианства, провозглашавшийся в византийском ритуале освящения. И в конце XI в., или около того времени, он стал центральной частью мифа о начале христианства в *Повести временных лет*.

## References

- Afanaševa T. I. On the Question of the Order of Pages and the Composition of the 11<sup>th</sup>-century Glagolitic Sinai Euchologion. *Palaeobulgarica*, 2005, vol. 29, no. 3, pp. 17–35. (In Russian)
- Afanaševa T. I. South Slavic Translations of the Liturgy of John Chrysostom in 11<sup>th</sup>–14<sup>th</sup> Century Euchologia from Russian Libraries. *Mnogokratnite prevodi v izzhno-slavianskoto srednoviekovie: dokladi ot mezhdunarodnata konferentsiia, Sofiia, 7–9 iuuli 2005 g.* Ed. by L. Taseva. Sofiia, GoreksPres, 2006, pp. 253–265. (In Russian)
- Afanaševa T. I. *The liturgies of John Chrysostom and Basil the Great in Slavic tradition (according to 11<sup>th</sup>–15<sup>th</sup> century Euchologia)*. Moscow, Russkii fond Sodeistviia Obrazovaniiu i nauke Publ., 2015, 448 p. (In Russian)
- Alekseev A. A. *Textology of the Slavic Bible*. St. Petersburg, Dmitrii Bulanin Publ., 1999, 256 p. (In Russian)

<sup>36</sup> Серегина Н. С. Песнопения русским святым. По материалам рукописной певческой книги XI–XIX вв. Стихирарь месячный. СПб., 1994. С. 77–98; Ужанков А. Н. Святые страстотерпцы Борис и Глеб: к истории канонизации и написания житий // Древняя Русь. Вопросы медиевистики. 2000. № 2. С. 37–49.

- Altbauer M., Lunt H.G. *An Early Slavonic Psalter from Rus'*. Cambridge, MA, Harvard University Press, 1978, 190 p.
- Bernatskii M.M., Zheltov M.S. The Question-Answers of Metropolitan Elias of Crete: Evidence of the Peculiarities of Performing the Divine Liturgy at the Beginning of the 12<sup>th</sup> Century. *Vestnik PSTGU*, 2005, vol. 1, iss. 14, pp. 23–53. (In Russian)
- Descoedres G. *Die Pastophorien im syro-byzantinischen Osten. Eine Untersuchung zu architektur- und liturgiegeschichtlichen Problemen*. Wiesbaden, 1983, 220 S.
- Glibetic N. An Early Balkan Testimony of the Byzantine Prothesis Rite: The Nomocanon of St. Sava of Serbia († 1236). *Synaxis Katholike: Beiträge zu Gottesdienst und Geschichte der fünf altkirchlichen Patriarchate für Heinz Gerd Brakmann zum 70. Hrsrg. D. Atanassova, T. Chronz*. Vienna, 2014, SS. 239–248.
- Glibetic N. *The History of the Divine Liturgy Among the South Slavs: The Oldest Cyrillic Sources (13<sup>th</sup>–14<sup>th</sup> c.)*. Tesi di dottorato. Scienze Ecclesiastiche Orientali. Rome, 2013, 338 p.
- Griffin S. *The Liturgical Past in Byzantium and Early Rus*. Cambridge, Cambridge University Press, 2019, 275 p.
- Lozovaya E.I., Fonkich B.L. On the Origis of the Chludov Psalter. *Drevnerusskoe iskusstvo. Iskusstvo rukopisnoi knigi: Vizantiia. Drevniaia Rus'*. Ed. by È.N. Dobrynina. St. Petersburg, Dmitrii Bulanin Publ., 2004, pp. 222–241. (In Russian)
- MacRobert C.M. The Textual Tradition of the Church Slavonic Psalter up to the Fifteenth Century. *Interpretation of the Bible*. Ed. by J. Krasovich. Lyublyana, Sheffield, Sheffield University Press, 1998, pp. 921–942.
- Moss C.R. *The Other Christs: Imitating Jesus in Ancient Christian Ideologies of Martyrdom*. Oxford, Oxford University Press, 2010, 336 p.
- Muretov S.D. *Historical Overview of the Rite of Proskomedija up to the 'Typicon of the Liturgy' of Patriarch Filofei of Constantinople: an Experiment in Historical-Liturgical Research*. Moscow, Pechatnia A.I. Snegirevoi Publ., 1895, 329 p. (In Russian)
- Muretov S.D. *The Instructions for Proskomedija, the Great Entrance, and Communion in Slavic-Russian Euchologia of the 12<sup>th</sup>–14<sup>th</sup> Centuries*. Moscow, 1897, 43 p. (In Russian)
- Neil B. *Seventh-Century Popes and Martyrs: the Political Hagiography of Anastasius Bibliothecarius*. Turnhout, 2006, 336 p.
- Politis L. Nouveaux manuscrits grecs découverts au Mont Sinai: Rapport préliminaire Scriptorium. *Revue internationale des études relatives aux manuscrits médiévaux*. 1980, no. 34, pp. 5–17.
- Pott T. *Byzantine Liturgical Reform: A Study of Liturgical Change in the Byzantine Tradition*. Crestwood, New York, St. Vladimir's Seminary Press, 2010, 293 p.
- Seregina N.S. *Chants to Russian Saints. Based on Manuscripts of Chant Books of the 11<sup>th</sup>–19<sup>th</sup> Centuries. Monthly Stichera*. St. Petersburg, RIII Publ., 1994, 468 p. (In Russian)
- Sreznevskii V.I. *The Ancient Slavic Translation of the Psalter. Research on its Text and Language from Manuscripts of the 11<sup>th</sup>–14<sup>th</sup> Centuries*. St. Petersburg, Tipografiia V.S. Balasheva Publ., 1877, 88 p. (In Russian)
- Taft R. *The Great Entrance: A History of the Transfer of Gifts and other Preanaphoral Rites of the Liturgy of St. John Chrysostom*. Rome, Pontificium Institutum Studiorum Orientalium, 1974, 485 p.
- Tarnanidis I.C. *The Slavonic Manuscripts Discovered in 1975 at St. Catherine's Monastery on Mount Sinai*. Thessalonica, Hellenic Associatio for Slavic Studies, 1988, 363 p.
- Uzhankov A.N. The holy Passion-Bearers Boris and Gleb: Towards a History of Canonization and Writing of the Lives of the Saints. *Drevniaia Rus'. Voprosy médiévistiki*, 2000, iss. 2, pp. 37–49. (In Russian)
- Vzdornov G.I. *Research on the Kiev Psalter*. Moscow, Iskusstvo Publ., 1978, 172 p. (In Russian)
- Zhivaeva O.I. Manuscript Psalters in the Liturgical Tradition of Ancient Rus. *Vestnik Orlovskogo instituta*, 2012, no. 11, iss. 147, pp. 14–20. (In Russian)
- Zheltov M.S. The Rite of Divine Liturgy in the Most ancient (11<sup>th</sup>–14<sup>th</sup> centuries) Slavic Euchologia. *Bogoslovskie trudy*, 2007, iss. 41, pp. 272–359. (In Russian)
- Zheltov M.S. The Rite of Consecration of a Church and the Placing of Holy Relics in Byzantine Euchologia of the 11<sup>th</sup> century. *Relikvii v iskusstve i kul'ture vostochnokhristianskogo mira. Tezisy dokladov i materialy mezhdunarodnogo simpoziuma*. Ed. by A.M. Lidov. Moscow, 2000, pp. 111–126. (In Russian)

Статья поступила в редакцию 5 июня 2019 г.

Рекомендована в печать 2 декабря 2019 г.

Received: June 5, 2019

Accepted: December 2, 2019