

**МІНІСТЕРСТВО ОСВІТИ І НАУКИ УКРАЇНИ
ЧЕРНІВЕЦЬКИЙ НАЦІОНАЛЬНИЙ УНІВЕРСИТЕТ
ІМЕНІ ЮРІЯ ФЕДЬКОВИЧА**

**Факультет історії, політології та міжнародних відносин
Кафедра Історії України**

КУЛЬТ СВЯТОГО КЛИМЕНТА В СЕРЕДНЬОВІЧНІЙ РУСІ

Кваліфікаційна робота

Рівень вищої освіти – другий (магістерський)

Виконала:

студентка 6 курсу, 611 групи

Погребенник Катерина Василівна

Керівник:

кандидат історичних наук, асистент.

Филипчук О.М.

*До захисту допущено
на засіданні кафедри
протокол № _____ від _____ 2023 р.
Зав. кафедрою _____ доц.*

Чернівці – 2023

Анотація

(українською мовою до 700 знаків)

Ключові слова:

Анотація

(іноземною мовою до 700 знаків)

Ключові слова:

Кваліфікаційна робота містить результати власних досліджень. Використання ідей, результатів і текстів наукових досліджень інших авторів мають посилання на відповідне джерело.

_____ Прізвище І.П.
(підпис)

ЗМІСТ

ВСТУП	4
РОЗДІЛ I. СТАНОВЛЕННЯ КУЛЬТУ СВЯТОГО КЛИМЕНТА КИРИЛО- МЕФОДІЇВСЬКОЇ ТРАДИЦІЇ	12
1.1. Перенесення мощей	12
1.2. Занепад культу св. Климента у Візантії.....	18
1.3. Поширення культу Європою.....	36
РОЗДІЛ II. ПОЧИТАННЯ СВ. КЛИМЕНТА НА РУСІ КІНЕЦЬ X- СЕРЕДИНА XII ст.....	45
2.1. Перенесення реліквій з Корсуня до Києва	45
2.2. Десятинна церква, як храм Климента Римського	48
2.3. Культ св.. Климента в часи Ярослава Мудрого.(Записка єпископа Роже Шалонського).....	51
2.4. Рука св. Климента та церковні дискусії на Русі середини XII ст.....	60
РОЗДІЛ III. АГІОГРАФІЧНА ТРАДИЦІЯ СВЯТОГО КЛИМЕНТА.....	83
3.1. Обновлення Десятинної церкви.....	83
3.2. Фрески як почитання св. Климента.....	90
ВИСНОВКИ.....	100
СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ.....	103

ВСТУП

Актуальність теми дослідження. Життя святого Климента Римського, визнаного священномучеником епохи християнської єдності, становить одну з визначальних сторінок історії Церкви. Його ім'я відзначалося у християнському світі тисячі років тому, а на середньовічній Русі воно виконувало роль символу хрещення.

За біографічними відомостями, святий Климент (бл. 30-97) був видатним римлянином, який прийняв хрещення від апостола Петра і став четвертим римським єпископом, зазначеним на початку 88 року. Його ім'я внесено до офіційного списку пап, визнаного католицькою церквою.

Святому Клименту приписують авторство численних творів, включаючи Перше Послання до Коринфян, яке є найдавнішою, після апостольських творів, пам'яткою раннього християнського вчення. Це послання, написане у зв'язку з конфліктом в Коринфській церкві, спрямоване на примирення ворогуючих сторін і висвітлення образу святого Климента як ревного захисника церковної єдності.

За його плідну місіонерську діяльність у Римській громаді, святого Климента вислали до Херсонеса Таврійського, традиційного місця заслання християн у той період. А про стійку віру говорить те, що навіть під час каторжної праці в каменярнях Херсонеса, він не перестав проповідувати християнство і був підданий мученицькій смерті: його прив'язали до кам'яного якоря та потопили в морі.

Щорічно, в день мученицької кончини святителя (25 листопада), за церковним переказом відбувався неймовірний феномен: море відступало до місця його упокоєння. Там з'являвся нерукотворний печерний храм, і протягом тижня паломники могли відвідати гробницю Климента. З плином часу, внаслідок послаблення християнської віри, паломництво до гробниці стало менш активним, а згодом припинилося, і разом із цим припинились чудесні морські відпливи.

Згідно з утомленою церковною версією, в 861 році, під час перебування в Херсонесі у зв'язку з хозарською місією, Константин Філософ розпочав пошуки святині. За підтримки місцевого духовенства він вирушив у морську експедицію, і після тривалого пошуку знайшов моці на одному з островів та переніс їх до церкви Св. Апостолів. Частина моцей він залишив у Корсуні, а іншу частину подарував папі Адріану II в Римі.

Приїом папою Адріаном II мав велике значення для слов'янської духовної культури. Папа посвятив літургійні книги, перекладені слов'янською мовою, і дозволив проводити за ними богослужіння. Ця подія мала важливі наслідки для слов'янської духовності, а авторство Кирило-Константина творів, присвячених Клименту, було тісно пов'язано з початком християнської проповіді серед слов'ян і обґрунтовувало справу фундації слов'янської писемності та духовної культури.

Отже, вважалось, що діяльність Першопросвітників поставлена під благословення священномученика Климента і духовна просвіта слов'ян розпочата «Божою Благодаттю та з молитви святого Климента».

Після перенесення Кирилом моцей Климента Римського до Риму, константинопольська церковна традиція вшановувала пам'ять його тому, що «відтепер він, як і многі інші «святі папи» ... являвся, репрезентантом православ'я на римським папським престолі» [5, с.291].

Отже, завдяки діяльності солунських братів, св. Климент папа Римський став символом ранньохристиянської єдності, спільності Римської і Константинопольської церков.

Потребує окремого розгляду питання щодо статусу св. Климента в небесній ієрархії святих. Відомо, що церква відносить Климента до розряду «мужів апостольських» - безпосередніх учнів дванадцяти апостолів, яких пошановують відразу за апостолами. У християнській ойкумені Климент визнається покровителем новонавернених народів, адже, за прикладом свого вчителя - апостола Петра, хрестителя язичників, - він провадив активну місіонерську діяльність і загинув, як християнський просвітител ь серед варварів.

Зрозуміло, що князь Володимир, як новонавернений християнин і далекоглядний політик, перш за все мав вивезти з Херсонеса на правах переможця його головну святиню - мощі Климента, добре розуміючи їх непересічне значення й визначну роль у розв'язанні питань внутрішньої і зовнішньої політики. Культ Климента Римського був пов'язаний із пошуками правлячими колами держави і церкви покровителя - апостола Руської землі, який би освячував своїм авторитетом апостольське походження Київської церкви.

Прибуття святині до Києва було рівнозначним пришествю в місто самого св. Климента, як небесного хрестителя язичницької Русі. Тема Климента Римського започатковується в літописі у розповіді про хрещення Русі в період, коли православ'я тільки утверджувалось, як офіційна релігія, а Руська церква - як суспільно-релігійна інституція з усіма властивими їй атрибутами, серед яких важливе місце посів культ святих: *«Володимир же посемь (після здобуття Корсуня - Н.В.) поемь царицю, и Настаса, и попы корсуньски, с мощми святого Климента и Фифа, ученика его, поима съуды церковныя и иконы на благословеньє себе...»*[2, с.80]. Таким чином, чернець-літописець, не коментуючи докладно факту прибуття Климентових мощей до Києва, сприймає їх, як велику святиню, яку Володимир привіз *«на благословеньє собі»*, а отже, за середньовічною логікою, і всій державі.

Згодом мощі св. Климента були покладені до церкви Богородиці (Десятинної) - сакрального осередку Русі, започаткувавши таким чином шанування у столиці власних національних святинь, в першу чергу, святих мощей.

У духовному християнському світі, культові святих мощей належить одне з найважливіших місць. Богословське осмислення вшанування мощей ґрунтується на розумінні акту творіння як благого діяння Божого, в якому від початку міститься воля Творця щодо порятунку людини та її переродження в майбутньому Царстві Небесному. Мощі ж святих - це частина, що вже переродилась і сповнилась Божою благодаті.

Звідси випливає розуміння того значення, якого набули для християнського Києва моці небесного патрона, хрестителя Русі - Климента. Вони стали першою і найшанованішою святинєю міста і Руської церкви. Реліквія символізувала святість міста, яке охороняється молінням апостольського мужа - Климента, та благочестя самого князя. Через сто років руський книжник, звертаючись до святині, міг упевнено констатувати: *«Тобою русские князья похваляются, святители ликуют, иереи веселятся, монахи радуются, люди добродушествуют...»* [4, с.174].

Пройшовши рецепцію на київському терені, культ Климента набув своєрідного звучання і самобутнього осмислення, що відбилося у літературних творах, духовних віршах, живопису найдавніших архітектурних пам'яток міста - Софійському соборі та Кирилівській церкві.

Складене в Києві «Слово про чудо святого Климента, папи Римського, об отрочаті», прославляє його, як небесного просвітителя і хрестителя Русі та, як патрона всієї держави, «щирого заступника країні Руській».

Таким чином, культ св. Климента, папи Римського, остаточно вводив Київ в ареал кирило-мефодіївської духовної спадщини.

Кирило-мефодіївська (в широкому розумінні – слов'янська) традиція, започаткована на Русі на зламі X - XI ст. у зв'язку з поширенням слов'янської писемності, з утвердженням державної патрональної функції Климента Римського, який уособлював духовні цінності і взаємозв'язок християнських феноменів Рима і Візантії, органічно імплантувалась у політичну, релігійну, культурну тканину Київської Русі.

У духовному просторі новонаверненої держави утверджується ідея рівності Рима, Херсонеса і Києва; осмислюється статус Києва, як одного із світових християнських центрів і сакрального осередку східного слов'янства; окреслюється релігійно-культурна спорідненість Русі, Корсуня (яка зачасти протиставляла себе метрополії) і західного слов'янства тих регіонів, де проходила діяльність Кирила та Мефодія. Слов'янські першопросвітники, на відміну від сучасних їм Риму і Константинополя, в своїй проповіді орієнтувалися на ранньохристиянські ідеали церковної єдності, толерантності,

демократизму, рівноправності народів. Ці світоглядні принципи склали фундамент формування вітчизняної святокультової традиції; стали ідейною основою раннього Київського християнства, визначивши, його головні ознаки, успадковані пізніше українським православ'ям, а саме: демократизм церковного життя, незалежнення церкви від світської влади, онаціоналення обрядово-культової сфери і церковного мистецтва, доктринальну відкритість церкви іншим релігійним системам, християнським центрам Сходу і Заходу.

Джерельна база нашого дослідження представлена в першу чергу згадками, які збереглися в літописах давньоруської держави, а саме «Повісті минулих літ», де літописець Нестор згадує події пов'язані з хрещенням князя Володимира в Корсуні та його одруження з сестрою Візантійських імператорів Василя II та Костянтина VIII. Ці відомості були б не повноцінним, в контексті оцінки тогочасних подій, без уривку з «Новгородського першого літопису». Повноти для дослідження надає і хроніка Тітмара Мерзебурського. Поряд з цим, розглядаючи культ св. Климента в Русі, використовуємо відомості зі «Слова об новленіє Десятинной церкви», список якого використовували ми датується XVI ст.. та «Чудом св. Климента об отроцати».

Характеризуючи історіографію з даної проблематики, ми умовно ділимо дослідницький здобуток використовуючи хронологічний принцип. Де перші дослідження з даної проблематики виникли наприкінці XIX ст., а останній науковий здобуток представлений нашим часом.

У процесі аналітичного опрацювання наукових публікацій таких авторів, як: П. Астапенко, Т. Барнс (Т. Barnes), Г. Бедуел, Дж. Бейкер, Д. Белов, О. Бись, В. Болотов, Н. Бортник, Ф. Вауліна, Н. Верещагіної, Д. Воловників, О. Волошин, Н. Воробйова, Т. Вудс, Є. Гергей, О. Гончаренко, М. Грант, Ф. Грегоровіус, Й. Григулевич, С. Дьяченко, М. Етерович, І. Жаровська, В. Задворний, О. Каждан, М. Казаков, М. Кельман, Я. Ковальський, В. Ковальчук, М. Козюбра, Е. Коровін, О. Корсунський, К. Корчагін, О. Котуха, А. Красіков, П. Кузенков, Й. Лаврецький, Б. Лекомт, С. Лозинський, О. Льон, Й. Мадей, Ж. Марітен, С. Марітчак, В. Мельник, С. Моїсеєнко, З. Моравський (Z. Morawski), С. Мудрий, Е. Мюррей (А. Murray), І. Нагаєвський, О. Назаренка, Г. Невинна,

М. Отрош, Р. Папаян, Л. Попсуєнко, Р. Рашкова, Дж. Робертсон, В. Рожков, Т. Сироїд, В. Сухонос, О. Тарасов, Б. Тищик, А. Дж. Тойнбі, В. Ульманн (W. Ullmann), Є. Харитонов, Г. Хоружий, І. Франка, О. Штаєрман, М. Шейнман, А. Юраш, К. Ясперс та ін., а також богословських праць Лактанція, П. Євсевія, А. Спасьського, Ф. Шаффа, О. Шаєка тощо – виявлено, що, навіть попри такий вагомий обсяг досліджень вітчизняними і зарубіжними істориками, правниками, політологами, богословами різних аспектів розглядуваної проблематики, історичне дослідження культу Святого Климента все ще зберігає свою актуальність.

Предметом дослідження є культ св. Климента в Руській державі.

Об'єктом дослідження виступають св. Климент у релігійних канонах Київської Русі.

Мета дослідження полягає у здійсненні комплексного аналізу культу св. Климента в середньовічній Русі.

Відповідно до поставленої мети, необхідно вирішити ряд **завдань**:

1. Провести аналіз перенесення мощей;
2. Дослідити занепад культу св. Климента у Візантії;
3. Дослідити поширення культу Європою;
4. Проаналізувати перенесення реліквій з Корсуня до Києва;
5. Визначити десятинну церкву, як храм Климента Римського;
6. Дослідити культ св. Климента в часи Ярослава Мудрого;
7. Проаналізувати: Рука св. Климента та церковні дискусії на Русі середини XII ст.;
8. Дослідити оновлення Десятинної церкви;
9. Проаналізувати фрески як почитання св. Климента.

Методологія дослідження зумовлюється предметом вивчення історико-правових аспектів культу Святого Климента, в основу якого покладено концептуальний аналіз документів, а також теоретичних напрацювань, здійснених великою кількістю учених з різних галузей знань.

Методологія дослідження включає в себе систему філософських дослідницьких підходів, загальнонаукових і спеціальноюридичних методів, а також прийомів і засобів наукового пізнання об'єкта дослідження.

Філософські дослідницькі підходи, що використовувалися, включають діалектичний для встановлення взаємозв'язків та динаміки особливостей і тенденцій розвитку культу Святого Климента (розділи 1, 2, 3) і історичний для аналізу подій церковної історії в загальному суспільно-історичному контексті та виявлення передумов і особливостей формування культу (розділи 1, 2, 3).

Загальнонаукові методи дослідження включають конкретно-історичний, що дозволяє висвітлити еволюцію закономірностей становлення та розвитку культу св. Климента (розділи 1, 2, 3), діяльнісний, який передбачає комплексний розгляд функціонування культу і його розвитку, а також проблемно-хронологічний, що допомагає виокремити ключові аспекти дослідження та визначити послідовність викладу матеріалу (розділи 2, 3).

Метод аналізу та синтезу включає системний аналіз для виявлення структурних зв'язків (підрозділи 2.2, 2.3) і метод синтезу, що базується на інтеграції елементів для узагальнення знань про досліджуваний об'єкт, зокрема, культ св. Климента (підрозділ 2.3).

Необхідний метод аналізу документів для дослідження релігійно-церковних, історичних та правових аспектів у контексті вирішення завдань, визначених у розділах 1.1, 1.2, 2 та 3. Дослідження здійснювалося за допомогою логічних методів наукового пізнання, зокрема: індукції та дедукції, що дозволяють аналізувати конкретні історично-політичні, релігійно-церковні та правові процеси, а також аспекти культу святого Климента (розділи 2, 3); абстрагування, що полягає у виділенні з великого обсягу бібліографії, присвяченої проблемам культу святого Климента та релігійно-церковних, історичних і правових документів, які безпосередньо стосуються об'єкта дослідження (підрозділи 1.2, 1.3, розділи 2, 3); використання аналогій для повноти аналізу культу святого Климента (розділи 2, 3). Застосування принципів науковості, історизму та позаконфесійності дозволило вивчати

процеси і явища в динаміці та тісному зв'язку з конкретними історичними умовами їхнього виникнення, формування і розвитку культу святого Климента.

Хронологічні межі дослідження обумовлені X–XIII ст.; нижня хронологічна межа визначається 989 р. часом перенесення мощів святого Климента на територію давньоруської держави, верхня хронологічна межа визначається кінцем існування Русі як середньовічної держави.

Географічні межі дослідження охоплюють територію Русі (а саме міста Київ та Корсунь).

Структура роботи. Магістерське дослідження складається зі вступу, трьох взаємопов'язаних розділів, висновків та списку використаних джерел (242 найменування). Загальна кількість сторінок становить 123, з них – 101 основного тексту.

РОЗДІЛ І. СТАНОВЛЕННЯ КУЛЬТУ СВЯТОГО КЛИМЕНТА КИРИЛО-МЕФОДІВСЬКОЇ ТРАДИЦІЇ

1.1. Перенесення мощей

Особа святого Климента Римського, священномученика епохи християнської єдності, має багатий історичний спадок, який відзначається в історії Церкви. Відомість про нього пройшла усіма куточками християнського світу ще тисячу років тому, а в середньовічній Русі він став символом прийняття християнства на цій землі.

За географічними джерелами, святий Климент (бл. 30-97) виділяється, як видатний римський громадянин, який прийняв хрищення від апостола Петра і був призначений на посаду єпископа Рима в 88 році. Він став четвертим єпископом Рима та пізніше був включений до офіційного списку пап, якого визнає католицька церква.

Святий Климент також славиться, як можливий автор численних творів, включаючи Перше Послання до Коринфян. Це послання, яке вважається одним з найдавніших християнських текстів, відіграло важливу роль у ранньому християнському вченні. Воно було особливо шановано християнами і зачитувалося у церквах поруч з посланнями апостолів. У цьому тексті Климент Римський зображується, як активний прихильник церковної єдності, запальний проповідник та відданий промовець ранньохристиянських ідей.

Глава римської громади, Климент, був висланий імператором-язичником до Херсонеса Таврійського через його плідну місіонерську роботу серед християн в той час. Навіть під час виконання каторжної праці в каменярях Херсонеса, Климент продовжував проповідувати християнство. Однак за це його виклали мученицькій смерті, прив'язавши до кам'яного якоря та потопивши в морі.

Святилище, святителя Климента стало місцем чуда, де щороку 25 листопада море відступало, і виникала нерукотворна печерна святиня над його похованням. Протягом тижня паломники мали можливість відвідати гробницю

святого. З часом паломництво ставало менш активним і врешті, зупинилося через послаблення християнської віри, і це було розглянуто як покарання, а чудесні природні явища в морі припинилися.

У 861 році, Константин Філософ розпочав пошуки святині під час свого перебування в Херсонесі у зв'язку з хозарською місією. Він організував морську експедицію, під час якої були знайдені реліквії святителя і урочисто перенесені до церкви Святих Апостолів.

Константин залишив частину мощей в Корсуні, а іншу частину подарував папі Адріану II в Римі. Ця подія стала важливою для слов'янської духовної культури, оскільки папа освятив слов'янські літургійні книги і дозволив використовувати їх для богослужінь. Це визнання великої пошани до реліквій Климента і суттєво вплинуло на розвиток слов'янської духовності.

Вважають, що Кирило-Константин може бути автором кількох творів, що призначені для Климента. Між ними включені «Знайдення мощей», «Похвала», і «Гімн», в яких ім'я Климента тісно пов'язується з початком християнської проповіді серед слов'ян. Ці тексти ідеологічно підтримують ініціативу заснування слов'янської писемності та духовної культури.

Отже, так з'являється ідея, що першопросвітники діяли під покровительством священномученика Климента, і їхнє духовне освічення слов'ян розпочалося «Божою Благодаттю та за молитвами святого Климента». Після перенесення мощей Климента Римського до Риму, константинопольська церковна традиція шанувала його пам'ять, і він став «репрезентантом православ'я на римському папському престолі».

Отже, завдяки діяльності солунських братів святого Климента, папа Римський став символом ранньохристиянської єдності між Римською та Константинопольською церквами.

Важливим аспектом є також статус святого Климента в небесній ієрархії святих. Церква відносить Климента до категорії «мужів апостольських», як безпосереднього учня дванадцяти апостолів, і шанує його на рівні з апостолами. В християнському світі, Климент розглядається як покровитель новонавернених народів, оскільки він, наслідуючи свого вчителя, апостола

Петра, активно працював як християнський місіонер і загинув як просвітитель серед варварів.

Зрозуміло, що князь Володимир, як новий християнин і досвідчений політик, перш за все мав намір вивезти з Херсонеса, як переможець священний реліквіар - моці святого Климента, усвідомлюючи їх велике духовне і політичне значення. Він розумів, що культ святого Климента Римського був дуже важливий для верховних кіл уряду та церкви, оскільки цей апостол Руської землі мав великий авторитет, як покровитель і святий апостольського походження для Київської церкви. Прибуття цих святих моцей до Києва рівнозначно прийняттю самого святого Климента, як небесного хрестителя язичницької Русі для міста. Тема Климента Римського починається в літопису у розповіді про хрещення Русі в часи, коли православ'я ставало офіційною релігією, і Руська церква ставала важливою суспільно-релігійною інституцією з усіма атрибутами, включаючи культ святих. Таким чином, чернець-літописець сприймає моці Климента як надзвичайно цінний реліквіар, який Володимир привіз «з благословінням для себе», і, отже, згідно з середньовічною логікою, для всієї держави.

Згодом, моці святого Климента були перенесені до церкви Богородиці (Десятинної), яка стала священним центром Русі. Це дійство встановило традицію шанування власних національних святинь в столиці, зокрема святих моцей.

В християнському дусі, культ святих моцей має велике значення. Його богословське обґрунтування базується на розумінні акта створення як Божої благодаті, яка включає в себе волю Творця щодо спасіння людини, і її переродження у майбутньому Царстві Небесному. Святі моці є свідченням цього процесу, де матерія стає сповненою Божої благодаті.

З цього випливає розуміння великого значення святинь у християнському Києві, зокрема моцей небесного покровителя та «хрещеного» батька Русі, святого Климента. Вони стали першою і найшанованішою святиною міста і всієї Руської церкви. Ця реліквія символізує святість міста, яке покривається моліннями апостольського святого, святого Климента, і виявляє благочестя

самого князя. Століття потому, руські письменники із вдячністю згадують про цю святиню.

З часом, культ святого Климента в Києві став особливим і набув власного тлумачення, що відобразилося в літературних творах, духовних віршах та в мистецтві двох найстаріших архітектурних пам'яток міста - Софійського собору та Кирилівської церкви.

У Києві було створено «Слово про чудо святого Климента, папи Римського, що стосується його ролі як небесного посередника та хрестителя Русі, а також покровителя усієї держави, як «щирий заступник держави Руської». Це виділяло культ святого Климента, папи Римського, і визначало його важливу роль у включенні Києва до сфери впливу кирило-мефодіївської духовної спадщини.

Кирило-мефодіївська традиція, яка виникла на Русі на перетині X і XI століть, відзначалася розповсюдженням слов'янського письменства та установленням Климента Римського у ролі покровителя держави. Ця традиція успішно інтегрувалася в політичну, релігійну та культурну сфери Київської Русі.

У душі новоствореної держави закріплювалася ідея рівності Риму, Херсонеса та Києва, розуміння Києва як одного з головних християнських центрів світу та священного осередку східного слов'янства. Також акцентувалася релігійно-культурна спільність між Руссю, Корсунем (хоча іноді відмічалася їхнє протистояння метрополії) і західним слов'янством в областях, де діяли Кирило та Мефодій. У порівнянні з Римом і Константинополем, першими слов'янськими просвітителами були закладені орієнтири на ранньохристиянські цінності церковної єдності, толерантності, демократії та рівності між народами. Ці світоглядні принципи служили основою для формування вітчизняної традиції культу святих і визначили ключові характеристики раннього Київського християнства. Вони передалися пізніше українському православ'ю, включаючи демократичну орієнтацію церковного життя, незалежність церкви від світської влади, націоналізацію обрядово-

культової сфери та церковного мистецтва, доктринальну відкритість церкви до інших релігійних систем і християнських центрів на Сході і Заході.

У 861 році, Кирило і Мефодій, видатні просвітники серед слов'ян, повертаючись із своєї місії до хазар, зупинилися в Херсонесі Таврійському (сучасний Севастополь). Точно в цей час Кирило знайшов святі реліквії святого Папи Климента.

На початку 867 року, брати перевезли частину цих святих решток до Риму, даруючи їх Папі Андріану II. Там, реліквії були урочисто поміщені в церкву святого Климента. Зауважуємо, що Кирило також був похований у цій церкві на прохання Мефодія.

Починаючи з кінця 60-х років IX століття, розпочався інтенсивний культ Папи Климента як в Західній, так і в Східній церквах. Цей культ, разом із слов'янською літургією та писемністю, став невід'ємною частиною Кирило-Мефодіївської традиції. Важливою особливістю цієї традиції було відмовлення від ідеї розділення Західної та Східної церков, замість цього сповіщаючи ідею єдиної Вселенської церкви.

Таким чином, культ святого Климента став символом єдності між Римською та Константинопольською церквами і був прапорцем для місіонерів, які проповідували християнство серед слов'янського народу в Моравії, Панонії, Болгарії та Русі.

Великий князь Володимир, після завоювання Херсонесу та його хрещення, уклав шлюб з візантійською принцесою Анною. Повернувшись до Києва, він спорудив церкву на честь Богородиці, яка згодом стала відомою, як Десятинна церква, і доручив її херсонеському єпископу Анастасу Корсунянину.

У Десятинному храмі була збережена особливо цінна реліквія: глава Климента Римського і тіло його учня Фіва. Це було зроблено з метою підкреслити святість Києва, яке залишилося недоторканим завдяки молитвам учня апостола Петра. Німецький хроніст Тит Мерзенбурзький, який відвідав Київ у 1017 році, підтвердив, що кияни називали Десятинну церкву «Храмом мученика во Хресті Папи Климента».

За французьким переказом, у 1048 році Ярослав Мудрий показував моці Святого Климента послам французького короля Генріха I, включаючи Роже Шалонського та інших єпископів, які прибули для укладання шлюбу з донькою Ярослава Мудрого, Анною. У Київському Софіївському соборі зберігається мозаїка, яка зображує Папу Климента у святому олтарі.

Пізніше, культ Святого Папи Климента, який вважався покровителем Русі, став конфліктним з культом Андрія Первозванного, який був впроваджений Андрієм Боголюбським, сином Юрія Долгорукова.

Після приєднання Криму до Російської імперії в XIX столітті виникла нова хвиля інтересу до християнських артефактів і, зокрема, культу Папи Климента. У 1852 році в Інкермані, недалеко від Херсонесу, був відкритий невеликий монастир, який був названий Інкерманською кіновією Святого Климента.

Ім'я Святого Папи було віддано освяченню також Печерському храмові VIII-IX ст., руїни якого збереглися до наших днів.

Крім цього, вдалося зберегти роботу Климента, відому як «Перше послання Папи Римського до Коринф'ян». Це літературне свідчення вціліло за важких обставин в коринфській церкві в той час, коли віряни розбилися на багато різних конфесій, і тільки декілька із них відстоювали канонічну церковну ієрархію. Святий Папа Климент закликав коринф'ян до миротворчості та відновлення святого ладу в церкві.

Нині моці Святого Папи Климента Римського, які існують практично дві тисячі років, знаходяться в Києво-Печерській лаврі, і великим дивом є те, що голова Святого Климента продовжує вилити миротворчу росу, ніби закликаючи до братерства, примирення та розуміння між різними національностями та конфесіями.

1.2. Занепад культу св. Климента у Візантії

Учень святого апостола Петра, четвертий римський єпископ Климент за життя, мабуть, ніколи не був у Херсонесі. Принаймні Євсей Памфіл (IV ст.) пише про його мирну смерть у 101 р. після дев'яти років єпископської діяльності¹. Пізніше життя святого (IX ст.) говорить про його заслання за проповідь християнства в Херсонес Таврійський. Св. Климент і там, за переказами, продовжував просвітлювати язичників і підтримувати дві тисячі засуджених християн, які працювали в мармурових каменоломнях. І начебто, його стараннями були зруйновані язичницькі та зведені християнські храми. Це й стало причиною волевиявлення імператором Траяном позбутися християнського проповідника шляхом утоплення у морі з якорем на шиї. Однак, через молитву його пастви, що стояла під час страти на березі, море розступилося і відкрило доступ до тіла святого, яке було знайдено у мармуровій підводній церкві. Учням св. Климента було видіння, в якому святий заборонив переносити свої моці на берег. Замість цього, щороку в день його пам'яті море чудом розступалося і робило його тіло доступним для поклоніння. Але одного разу диво перестало відбуватися, і віруючі були позбавлені святині. Лише в 861 р. моці були урочисто відкриті і перенесені з моря в Херсонес, а потім наприкінці 867 - на початку 868 р. - частково в Рим, де їм було влаштовано небувале вшанування². Згідно з латинськими та слов'янськими джерелами, це було організовано та проведено завдяки активній участі візантійського дипломата та слов'янського просвітителя Костянтина Філософа.

Очевидно, що житіє містить низку антиісторичних свідчень. По-перше, в кінці I ст. н.е. у Херсонесі, римською центральною владою не могла бути організована не лише масштабна розробка гірських порід засудженими, а й саме їхнє посилення туди, оскільки ця територія не входила до складу імперії. Присутність у місті римських гарнізонів була тимчасовим явищем, і жодних спроб з підготовки до включення цієї території до складу імперії не робилося³. Ще більш очевидною є нереальність згаданих у переказі про Климент мармурових каменоломень. Родовищ мармуру у Херсонесі немає і ніколи не

було. У період бурхливого міського будівництва (у VI - початку VII ст.) мармур привозився з майстерень і каменоломень Пропондита, Мезії та Фракії⁴. У масовому масштабі міг бути організований лише видобуток вапняку. Однак початок кріпосного будівництва, для якого він міг видобуватися в такій кількості, відноситься лише до кінця IV ст., а основні оборонні споруди з кам'яних вапняних блоків були зведені в останній чверті V-VI ст.⁵ До того ж, перші військові укріплення споруджувалися з цегли, про що свідчать дані розкопок військового поселення Харакса на мисі Ай-Тодор часу першої окупації римських військ за імператора Веспасіана (69-79)⁶. Крім того, про масове висилання християн у Херсонес римськими імператорами немає жодних письмових свідчень, хоча відоме значне число мученицьких актів святих того часу, що стали підставою для їхньої канонізації. Не могло бути допущено і масове руйнування язичницьких храмів, обслуговуючих офіційний культ. Малореалістичним здається повідомлення з життя св. Климента про численні християнські храми, збудовані ним у Херсонесі. Для датування найдавніших християнських храмів Херсонеса, що збереглися, часом раніше V ст. немає жодних підстав⁷.

Перші відомості про християнізацію цього регіону стосуються лише кінця IV ст. Найбільш ранні християнські поховання датуються другою половиною IV - початком V ст. або ще пізнішим часом⁸. Вперше християнська громада засвідчена у списку учасників другого Вселенського собору в Константинополі 381 р., де згаданий єпископ Херсона Еферій⁹. На певному етапі громада була невеликою і не остаточно оформленою: лише наприкінці V-VI ст. на ділянці некрополя на південний схід від міста збудовано невелику каплицю, навколо якої формується християнський некрополь¹⁰. Розпочавшись у другій половині IV ст., масова християнізація завершилася лише на початку VII ст.¹¹ Таким чином, ми можемо з великою впевненістю говорити про нереальність обставин заслання в Херсонес та муки там св. Климента, описаних у житії¹². Навіть якщо припустити, що св. Климент дійсно закінчив там свої дні, реальні обставини тих подій не мають нічого спільного з уявленнями, що склалися у IX ст. і висвітленими у існуючих джерелах.

У церковній історіографії вигляд св. Климента описувався поступово. У IV ст. від свідчень про Климент як учня апостолів¹³ церковні історики переходять до ототожнення його з Климентом – «напарником» апостола Павла, згаданого в Посланні до Филип'ян (4,3)¹⁴. Навпаки, тоді ж на сирійському ґрунті складається уявлення про Климента, як учня апостола Петра, якого він супроводжував у мандрівках (Климентини або «Скорочення діянь Петра» (Επιτομή) VI ст., висхідне до сирійського тексту IV ст.)¹⁵ Уявлення про святість єпископа Климента вперше виникає у Західній церкві наприкінці IV ст. Про його муку говорить Руфін Аквілейський, витяги з трактату якого наводить св. Ієронім у своїй «Апології проти Руфіна»¹⁶. Проте, сам Ієронім Климента мучеником не вважає. Про мученика Климента та його храм пише папа Зосим у посланні 417 р.¹⁷ Про мученицьку кончину св. Климента свідчить Везонський собор 442 р.¹⁸ Однак жодне з цих джерел не повідомляє нам, у чому полягав подвиг св. Климента.

Існує тенденція відносити виникнення єпископської кафедри у Херсонесі до початку IV ст. на підставі згадки імені єпископа Пилипа Херсонського у списках учасників Нікейського собору (325 р.). Однак В. Хонігман переконливо довів, що ця інформація - результат пізнішої контамінації і не має жодного історичного підтвердження.

Вперше про це пише Григорій Турський (кінець VI ст.), відомий своїми обробками апокрифічних текстів та легенд. У короткій розповіді він говорить про утоплення св. Климента в морі з якорем на шиї та про диво розступу моря щороку на день його пам'яті для бажаючих вшанувати його останки. При цьому, про місце, причини виникнення цього дива він не пише. Він також коротко повідомляє про смертне диво з хлопчиком, якого батьки забули біля тіла св. Климента під час одного з днів його поминання. Коли за рік море розступилося, вони знайшли свого сина живим та здоровим. Григорій Турський докладно розповідає лише про посмертне диво св. Климента з джерелом, коли його мощі, принесені до висохлого русла, змусили джерело знову давати воду. Ця подія сталася «*infra territorium urbis Lemovicinae*», в районі сучасного Лімузена на півдні Франції¹⁹. Факт принесення мощів (або їх частини)

паломником пресвітеру Аридію Лімузенському (t 591 р.)²⁰ говорить про те, що мощі не могли ще на той момент зв'язуватися з Херсонесом, оскільки, згідно з пізнішою легендою, вони повинні знаходитися там у морі до 861 р. під заборноюю св. Клименту з їхньої перенесення.

Єдине свідчення, що суперечить нашим висновкам, міститься в творі Феодосія «Про місцезнаходження Святої Землі» (початок VI ст.)²¹. У ньому згадується свято св. Климента в Херсонесі та про хресні ходи городян до місця його смерті. Однак, дослідники зазначають, що цей твір дійшов у списках, багатих на пізніші інтерполяції, тому в правдивості його свідчення впевненими бути не можна²². До того ж, масова християнізація населення у Херсонесі розпочалася лише у VI ст. та закінчилася на початку VII ст. Тому, ймовірність вже на початку VI ст. хресних ходів до мощів св. Климента, з нашого погляду, дуже мала. Крім того, Григорій Турський, знайомий із твором Феодосія, про локалізацію муки св. Климента нічого не знає. Ці аргументи дозволяють нам приєднатися до висновків тієї частини дослідників, які вважають повідомлення Феодосія пізнішою вставкою.

Слід зазначити, що діяльність св. Климента, що призвела до християнізації місцевого населення та знищення язичницьких культів, по суті є апостольською. Немає жодних перешкод, щоб почитати учня верховних апостолів Петра та Павла, проповідника та першого римського єпископа-мученика як святого апостола. Однак цього не сталося, що є непрямим свідченням досить пізньої появи версії про проповідь та муку св. Климент на берегах Чорного моря, коли уявлення про місіонерську діяльність апостолів вже склалося. Джерела показують, що мука св. Климента не пов'язується з Херсонесом аж до IX ст. Про це свідчить Житіє апостола Андрія, складене константинопольським ченцем Єпіфанієм. Між 815 та 820 рр. він відвідав Північне Причорномор'я і згодом використав зібрані відомості у своєму творі (до 843 р.)²³.

Крім характеристики херсонесців, як людей «нетвердих» у християнській вірі, про херсонеську Церкву і чудотворні мощі св. Климента нічого не говориться. Потрібно наголосити, що робота Єпіфанія насичена місцевими

легендами та розповідями про святині. Знати і не згадати серед різноманітних відомостей про шанування в цих краях послідовника апостола Андрія, про «очевидця і богоносного чоловіка» св. Климента, твором якого він безпосередньо користувався в своїй роботі, Єпіфаній просто не міг. Хресні ходи жителів міста до моря, якщо вони існували, не могли залишитися йому невідомими.

Це підтверджують і два богослужбові канони св. Климента, написані Феофаном Накресленим (f бл. 843-845 pp.) та Йосипом Піснописцем (f бл. 883 p.). Останній був засланий на якийсь час у Херсонес до подій здобуття мощів 861 р.²⁴ Перший текст у грецьких мінеях не знайдено, той, яки слов'янський переклад було виявлено Є.М. Верещагіним у рукописах святкової мінеї XV ст. під 25 листопада²⁵. Другий - вміщений у більшості грецьких і слов'янських міней під тим самим 25 (або 24 листопада) і має акровір з ім'ям Йосипа²⁶. Як показує аналіз текстів, канон Феофана, написаний, ймовірно, під час перебування Феофана ченцем Лаври св. Сави в Палестині (до 817 р.) відображає ранню стадію формування уявлень про Климента. Він присвячений прославленню аскетичних подвигів святого та його «законоположницької» діяльності, тема ж мучеництва ледь намічена. Климент мислиться просвітителем Заходу та Сходу, і аж ніяк не Півночі (Херсонеса), як це буде пізніше. Чудо з отроком описується у часі (« давнині »); повідомлення про постійні чудотворення біля раки святого свідчить про незнання візантійської легенди про перебування тіла святого на дні моря аж до його здобуття в 861 р. Така дивна інтерпретація життя святого, мабуть, пояснюється джерелами, якими користувався Феофан. Ними могли бути Елитоμῆ, Послання самого Климента і твір, подібний до розповіді Григорія Турського. Пізніші тексти автору були невідомі. Іншими словами, під час створення цього канону, текстів про муку св. Клименту у Херсонесі ще не існувало. Навпаки, канон Йосипа відбиває завершальну стадію формування уявлень про святе. Він написаний швидше за все, вже після відновлення іконопочитання 843 р.: чим пояснюється велика увага темі прославлення тілесного втілення Христа. Подробиці «біографії» св. Климента збігаються з загальноприйнятою пізнішою житійною

традицією, що пов'язує муку святого з Херсонесом, проте, про чудо з отроком, там Йосип ще не знає (оскільки його не знають місцеві легенди). Західна рання традиція вже замінена константинопольською, що розвинула її, і не набула ще остаточного оформлення.

Отже, служби святого, що відобразили реальний процес складання культу св. Климента говорять про те, що принаймні на початку IX ст. він не був відомий у Херсонесі, а перші свідчення про його появу там відносяться швидше за все до часу після відновлення 843 р. іконопочитання. Це знаходить підтвердження у Житті Костянтина Філософа та листі Анастасія Бібліотекаря, які свідчать про відсутність у місцевих жителів уявлення про могилу св. Климента неподалік їхнього міста, пояснюючи це сильною варваризацією населення²⁷. Більше того, з повідомлень випливає, що у самому Херсонесі церкви св. Климента не було, крім тієї, що стояла за містом біля моря. Тривале шанування в місті засновника місцевої Церкви, мученика та єпископа Климента, хай навіть залишене на якийсь час, не могло здійснюватися без посвяченої йому церкви (кафедральний храм міста був освячений в ім'я ап. Петра). Її відсутність дає ще один доказ виникнення культу св. Климента там лише напередодні набуття його мощей, яке було пов'язане не з місцевою ініціативою, а політикою Константинополя. У Візантії, втім, культ, св. Климента також був поширений. Вжиті І.С. Чичуровим пошуки храмів цього святого у великих центрах імперії не дали позитивного результату²⁸. На Заході, мабуть, культ св. Климента також був поширений до набуття і перенесення до Риму останків святого. Відомо лише про п'ять фресок із зображенням раніше кінця IX ст.²⁹

Таким чином, розглянуті нами свідчення про культ св. Климента кажуть про поступове його формування протягом тривалого часу. Ідея святості, пов'язана з мученицькою кончиною цього римського єпископа, виникає в Західній церкві в V ст., а до кінця VI ст. там вже складається легенда, яка окреслила основні пункти його «біографії». Хоча, чіткого уявлення в цей час про локалізацію муки св. Климента ще не склалося. Його зв'язок з Херсонесом та розробка деталей культу святого у Візантії виникає у Константинополі після

відновлення 843 р. іконопочитання. У 861 р. відбувається віднайдення мощей св. Климента; на той час мав скластися і основний корпус текстів. У 867 р. мощі переносяться до Риму, що дає потужний поштовх самостійному розвитку культу цього святого, колись не розвиненому, у Західній церкві.

З приводу знайдення мощей, джерела повідомляють дві різні версії. Згідно з першою, мощі були не відомі городянам, і Костянтин знайшов їх за власною ініціативою після довгих пошуків завдяки Божественному одкровенню³⁰. За другою, ініціатива прославлення св. Климента походила від місцевої Церкви: *«у царство Никифора зачинися море, де баху мощі святого Климента в Корсуні: «бо здивував би святого свого», як пише. І сумний був дуже Георгій, єпископ Корсунський. І йде до Костянтина град і звести патріарху. І посла з ним увесь клирос Святі Софія, і прийшовши в Корсунь. І ту люди, що зібралися, ідоша на край моря з «псалми і піснями» отримують бажане скарб...»*. Ця версія міститься в частині прологів другої руської редакції кінця XII в.³¹, в «Слові на принесення мощів святого Климента з глибини моря в Корсунь»³². На перший погляд, такий виклад подій суперечить повідомленню Житія Костянтина Філософа про діяльну участь слов'янського просвітителя у пошуках мощів. Однак обидві версії можна об'єднати. Вони допоможуть відновити реальну картину цієї події.

Набуття мощей Климента було першим актом широкого прославлення його мученицького подвигу, і причини цього мали бути досить вагомими. Крім того, для підтвердження «істинності» мощей необхідна була свого роду церковна комісія, яку мав вислати патріарх³³. У Херсонес був направлений весь «клірос» Великої Софії, тобто, все духовенство кафедрального храму столиці. Це свідчить про те, що такий церковний захід в очах патріарха та імператора мав велике значення. Саме з Константинополя, як ми вважаємо, виходила ідея і керівництво, що займалося підготовкою набуття мощей, проте формально ініціатором прославлення святого має бути місцева Церква. Тому, в проложному «Слові» йдеться про прохання херсонеського єпископа Георгія про сприяння патріарха в здобутті мощів св. Климента. Костянтин, який був лише священиком, не міг очолити таку місію. А отже, повідомлення проложного

«Слова на здобуття» цілком зрозуміло. Також, як можна пояснити і повідомлення латинських джерел про виняткові заслуги самого Костянтина, з яким пов'язувалася ця подія: саме він приніс у дарунок мощі, він був найактивнішим учасником і свідком істинності прославлення святині, він описав ці урочистості. Цілком ймовірно, що у столиці саме Костянтин був ініціатором пошуків. Принаймні він брав у підготовці цієї події дуже діяльну участь.

Подробиці подій 861 р. повідомляює нам «Слово на здобуття мощей преславного Климента, що історично має бесіду», яке є слов'янським перекладом грецьких «Короткою історії» та «Похвального слова» Костянтина Філософа, про які згадує Анастасій Бібліотекар³⁴. Аналізуючи «Слово», ми зустрічаємо згадування «піснених співів», тобто, пісненого наслідування ('άσματι.κή' ακολουθία)³⁵. Воно було відмінною рисою богослужіння Софії Константинопольської – головного храму імперії. Участь в обряді здобуття духовенства Святої Софії та згадка в «Слові» пісненого наслідування свідчать про проведення здобуття відповідно до обрядів Великої Софії. Питання у відповідності з якою традицією Східно-християнської церкви відбувалися ці заходи, соборної чи монастирської, аж ніяк не пусте. Від цього залежить не тільки трактування послідовності подій, а й склад піснеспівів, що виконуються. Так, наприклад, Й. Вашиця та Хр. Ханник бачать у низці піснеспівів, згаданих у «Слові на здобуття мощей», пісні канона³⁶, що суперечить практиці Великої Церкви, у богослужінні якої канони не вживалися. Отже, згадані в «Слові» піснеспіви треба трактувати по-іншому.

Основна частина описуваної події була по суті літанням³⁷. Цей обряд виходу з храму під час богослужіння та хресного ходу до святинь, розташованих на віддалі, був запозичений Великою Софією з практики Єрусалимської церкви та широко поширений. Він мав, як святковий так і жалісливий характер з нагоди різних лих. У зв'язку з цим, а також під впливом місцевих особливостей, літанії відрізнялися. Можливо, існував особливий чин відкриття і перенесення мощей святого, проте тексти, що його описують, не збереглися. Все це, разом із фрагментарністю інформованих «Словом»

відомостей, не дає нам можливості скласти повну картину подій, що відбувалися.

У цьому заході поряд з кліром брали участь, ймовірно, лише «етери від теплих» - небагато обраних городян. Загальною рисою всіх літань був спів на початку її тропаря чи стихири, вказівка про що є на початку «Слова на віднайдення мощей». Процесія, вийшовши з храму, попрямувала до місця, де передбачалося знайти мощі, зі співом (псалмами і тропарями святу³⁸). Коли вона досягла острова, почалося «запопадливе моління» (літія). Теоретично тут мали прочитати низку молитов, які є за строем дуже великою ектенією³⁹. У «Слові» згадується молитва «Отче! вість Бог...» і спів 2-го псалма, пара фраз з 11-го вірша якого був дано, як опис стану присутніх: «*Бе ж сіце: страхом Божим і трепетом одержими і сльозами*»⁴⁰. Потім молитися прийшли «до славного оток і раці», де здійснили початкову частину утрени. Згадується «середня пісня», яка могла бути одним із ранкових антифонів (у Симеона Солунського згадується спів ранкового трипсалмію)⁴¹.

Після цього почалися пошуки мощів, які супроводжували виконання співцем «співу кондачського» («четвертий спів»). Однак згадуваний нижче «спів»¹⁶ був кондаком⁴². Воно співалося хором. До того ж, на відміну від монастирської практики, псалтир у богослужінні Великої Церкви ділився на 76 антифонів. Саме 16-й антифон містив 33-й псалом⁴³, 21 вірш якого і цитує Костянтин, говорячи про 16 співи: «*зберігає бо кості праведних, як співає оспівуючи Давид у піснях*». Під час виконання цього антифону було знайдено голову св. Климента, а потім і всі його останки та якір, з яким, за переказами, він був утоплений. Потім присутні послали «хвальну пісню Богу», яка переросла в «загальні співи хвально» або «славослів'я», що тривало всю ніч до раннього ранку. Тут, мабуть, мається на увазі подячний молебень, що складається з молитов і псалмів. Коли настав час літургії, архієрей, не маючи можливості її здійснити через відсутність вівтаря, замість євхаристичних дарів, «за подібність такої служби», поклав собі на голову раку з мощами і відніс її на корабель⁴⁴. На ньому він і «етери вірний» повезли раку до Херсонесу, розпочавши свій шлях літійною стихирою. Паломники, що залишилися,

попрямували назад пішки, ймовірно, співаючи співу. Біля самого міста до них приєднався «князь градський» Никифор, який вийшов зустрічати мощі.

Зустрівши з почестями корабель з мощами, Никифор «умолив» поставити їх на «мало час» на новій вежі в оборонній стіні міста, зведеній «в ім'я святого Климента», і там було виголошено «слово приношенню почості» (яке, можливо, з такої нагоди склав Костянтин). З настанням вечора зібрався величезний натовп, «багато ж багато», і було «незручно донести на місце блаженну раку», що не входило до планів організаторів урочистостей. Тому Никифор вдруге просив архієреїв і, можливо, високопоставлених світських осіб, які прибули зі столиці, перенести спочатку мощі по міській стіні до храму св. Созонта, який був поруч із нею, «поблизу забрав». Пізніше, в першу варту ночі, коли народ заспокоївся і розійшовся, архієрей з наближеними перенесли його раку до храму св. Леонтія. Там присутні священники і архієреї, а також хор Великої Софії відслужили всеношну (παννυχίς)⁴⁵. На ранок, коли народу повернувся до церкви св. Леонтія була здійснена святкова літанія в межах міста. При її закінченні та вході в соборну церкву було виконано «співання», літійна стихира, яка використовується надалі в службі як седален 2-го голосу: «Прийми освітяна, священнаа церкви...». Після чого було здійснено літургію та водосвяття мощами св. Климента.

Таким чином, відповідно до розповіді Костянтина, урочистості набуття мощів св. Климента включали заміську літанію, вшанування мощів на новозбудованій міській вежі, всеношну (παννυχίς), святкову літію по місту та літургію з водосвяттям. Однак визначення загалом подій 30 січня 861 р. не прояснює ні причин прославлення мощів, ні причин локалізації їх саме у Херсонесі. На останнє запитання нам може допомогти відповіді низка топографічних та археологічних даних.

Ще А.Д. Бертьє-Делагард звернув увагу на невеликий острівець, що знаходиться в Козачій бухті поблизу Херсонеса. Він наголошував, що іншого на такій відстані від міста немає. Відзначалася мала площа острова, а також незвичайний рельєф: «Він з'єднаний з берегом за допомогою насипу, що простягається не більше 3 сажнів»⁴⁶. О.Л. Бертьє-Делагард перший висловив

думку про зв'язок цього острова з шануванням св. Климента. «На острівці опинилася ціла група дрібних будівель, що оточують невеликий двір і маленьку церкву, схожу в плані на церкву-каплицю візантійського городища (Херсонеса)... Деякі ознаки, та й самий план споруд, дозволяють стверджувати, що церква мала підпільний ярус, рід хреста... Підхід до цього місця складався з кількох приміщень, що становили рід, без особливої напруги можна припустити, що пристрій особливого відділення, доступного ззовні церкви окремим боковим ходом, створений з якоюсь особливою обставиною.

Ні в Херсонесі, ні в Криму ніщо подібне не зустрічалось. Можна небезпідставно думати, що цією особливою обставиною було бажання зробити зручнодоступною могилу, в якій знайдені мощі св. Климента, що була по підлозі церкви... Подвір'я монастиря і підлога крипти знаходяться майже на рівні моря і навіть покриваються водою при її великих нагонах. Ця обставина, звичайно, і вказала на необхідність підняти саму церкву до другого ярусу; воно ж показує, наскільки незручно була побудова чогось на цьому місці, а зважилися на таку споруду, думати, тільки під впливом особливих причин, якими і могли бути знаходження і поховання тіла, ймовірно, відразу потопленого св. Климента. Заливання морем двору та могили частково пояснює легенду про підводний храм, збудований ангелами; але можливе і зворотнє, тобто, що й сама могила знайшлася саме тут під впливом легенди та деякої схожості з нею місцевості»⁴⁷.

Беручи аргументи А.Л. Бертє-Делагарда, ми вважаємо, що існування острівця, що заливається водою, було однією з причин локалізації муки святого саме в цьому місці. Можна припустити, що у столиці виникло бажання знайти мощі св. Климента, там були відомі лише деякі орієнтири того, де він був закатований. Пошуки велися в районі Понта (у зв'язку з цим можна згадати посилення дружини страченого Тита Флавія Клеменса, з яким часто ототожнювали св. єпископа Климента, на о-в Понтію). Природне явище, що існувало поряд з Херсонесом, - острівець, що частково заливається водою, - цілком підходив під описане легендою диво. (Згадаймо, що Костянтин, за словами очевидців, знаходився «часто в Херсоні, то приїжджаючи туди, то

їдучи назад»⁴⁸, що могло свідчити про пошуки місця смерті святого). Можливо, у зв'язку із загальним зниженням рівня моря, що досяг у IX-X ст. максимального показника (на 2-3 м нижче сучасного)⁴⁹, неподалік острівця було виявлено якір і останки, що лежали поруч. Цього було достатньо, щоби оголосити їх мощами св. Климента. На острові могли бути виявлені залишки стародавніх споруд, які ототожнили з руїнами колишнього храму. До того ж, незадовго до цього в Херсонесі були прославлені і, ймовірно, перенесені до Риму мощі справді засланою туди і померлого там у середині VII ст. мученика папи Мартіна. На той час Херсонес взагалі сприймався, як місце заслання в імперії, у тому числі й страждальців за ортодоксальну віру: ними у VIII та першій половині IX ст. були численні іконошанувальники, у VII ст. - Папа Мартін. Саме тому, в текстах про муку св. Климента, що склалися на візантійському ґрунті, з'являється розповідь не тільки про його заслання, де він прийняв смерть, а й про безліч засланих за віру християн, для яких він і здійснив диво з джерелом. Після урочистостей знайдення мощів св. Климента на цьому острові було збудовано комплекс культових будівель з каплицею-усипальницею над знайденими тут останками, руїни якого і були описані А.Л. Бертьє-Делагардом.

Не до кінця зрозуміла внутрішня логіка подій, що змушує нас пильніше вдивитись у політичну ситуацію, на тлі якої велися пошуки та здобуття нової святині, перевезення її до Константинополя (у якому згодом вона не шануватиметься) та урочисте перенесення її, зрештою, до Риму. Задум урочистого прославлення святого в Херсонесі виник у столиці в церковних та урядових колах не випадково і був, безперечно, чимось обумовлений. Розглянемо, які події розгорталися там у 50-х – 60-х роках IX ст.

Перемога в 843 р. іконошанування зберегла розкол у церковних колах Візантії. Існували в таборі переможців дві партії (ікономісти та непримиренні) продовжили боротьбу, яка вилилася у протистоянні прихильників двох патріархів - Фотія та Ігнатія. Прихід до влади ікономіста Варди як регента Михайла III диктував усунення прихильника непримиренного патріарха Ігнатія. Від нього домагаються добровільного зречення, і 25 грудня 858 р. на

патріарший престол зводиться Фотій. Надалі Ігнатій та його прихильники заперечуватимуть законність усунення Ігнатія від влади та призначення Фотія. Це є приводом для тривалого конфлікту не тільки всередині самої Константинопольської церкви, а й у її відношенні з Римом. Однак, вибори патріарха не могли відбутися без дотримання відомих «формальностей». На думку Ф. Дворника, який присвятив цьому питанню спеціальне дослідження, без обґрунтованого усунення патріарха від влади вибори нового були неможливими⁵⁰. Але церковний світ був міцним. Вже за два місяці після хіротонії Фотія боротьба партій відновилася з новою силою.

Навесні 860 р. з Константинополя до Риму було відправлено посольство папи Миколи I. Імператор повідомляв папу про зміну патріархів і просив надіслати папських легатів на собор, скликаний для знищення залишків іконоборства. В листі - відповіді Папи, містилося здивування, що Ігнатій був скинутий без відома Риму і що в патріархи був обраний мирянин. Папа відмовився визнати Фотія патріархом до отримання від своїх легатів результатів розслідування справи. Крім цього, у папському листі імператору містилася вимога повернути в юрисдикцію папського престолу Іллірик, Калабрію та Сицилію, а також порушувалося питання про іконопочитання. У листі ж до Фотія, Папа висловлював готовність вітати його з братерською любов'ю як «патріарха такого великого граду», якщо розслідування легатів буде сприятливим. Таким чином, Папа не мав заперечень щодо конкретної кандидатури патріарха, але наполягав на визнанні свого права в остаточному вирішенні подібних питань.

Папські легати єпископи Радоальд і Захарія прибули до Константинополя для участі в соборі наприкінці 860 р. Питання про Ігнатію погодилися розглянути ще раз у присутності легатів, але вимога Папи стосовно того, щоб остаточне рішення залишили за ним, була неприйнятною. Собор, названий згодом Дворазовим, відкрився навесні 861 р. Він ще раз засудив Ігнатія. В одному з важливих для Риму питань – про папську юрисдикцію на Балканах та півдні Італії – місія легатів не принесла бажаних результатів. Він навіть не обговорювався на соборі. Втім, у Папи були всі підстави припускати успішний

результат цієї справи. Адже, незважаючи на засудження Ігнатія, Фотій не був ще раз затверджений собором 861 р. за участю папських легатів. У Рим було доставлено нового листа Фотія, що домагався свого визнання, який Папа пов'язував із позитивним рішенням про юрисдикцію Риму на Балканах. Фотій ухилявся від взаємозв'язку вирішення цих питань, посилаючись на державний, а не церковний характер проблеми впливу на спірних територіях. Для візантійського уряду балканське питання було життєво важливим, і він не мав наміру поступатися в ньому.

Всю зиму 861/862 р. у Римі велися переговори між Папою та імператорським послом Левом, який провіз акти собору. Вони нічого не вирішили. Листами від 18 березня 862 р. до імператора Михайла III і Фотія, Папа відмовився визнати становище, що склалося в Константинополі. Не дочекавшись відповіді, Микола I у 863 р. скликає церковний собор, який позбавив Фотія всякої церковної гідності та проголосив Ігнатія патріархом. Таке різке загострення ставлення до Константинополя було, мабуть, продиктовано новим курсом політики Папи, який переорієнтувався на підтримку Ігнатія в обмін на його відмову від домагань у Болгарії. Принаймні, пізніше в листі (бл. 874 р.) до болгарського князя Бориса, папа повідомляє, що Ігнатій був визнаний патріархом лише за умови його відмови від юрисдикції над Болгарією: *«Бо Ігнатій був визнаний нашими попередниками під умовою, що якщо він почне щось проти апостольських прав Болгарії - чого не держав ніколи навіть Фотій - він залишиться, всупереч цьому визнанню, під дією первісного осуду»*⁵¹. На Константинополь, проте, постанови Римського собору не вплинули. Балкани, як і раніше, залишалися у сфері інтересів Візантії.

Влітку 865 р. Папа надіслав листа Михайлу III. Про його зміст нічого не відомо, проте, про відповідь імператора можна судити з реакції на нього Папи. Імператор дорікав Папі за те, що він не гідно оцінив поступки, зроблені Константинопольською церквою. Питання про правовір'я франків та дії Папи, Фотій вирішує винести на загальноцерковний собор, який відбувся в Константинополі влітку 867 р. Акти його не збереглися. Напевно, відомо лише те, що собор був дуже численним, а папа Микола II був засуджений. Папа

Микола I помер 13 листопада 867 р., можливо, так і не дізнавшись про рішення цього собору. За цей час у Візантії сталася ще одна важлива подія, яка рішуче змінила взаємини між Константинополем і Римом. 24 вересня відбувся палацовий переворот. Імператором став Василь Македонянин. Вбивця Михайла III відштовхнув від себе значну частину суспільства і потребував підтримки, яку йому були готові надати непримиренні. Василь повернув патріарший престол Ігнатію. До Папи Миколи I було направлено посольство з листом, що різко засуджує Фотія. В посланні у відповідь імператору від 1 серпня 868 р. новий Папа Адріан II висловлював велике задоволення тим, що вирок папи у справі Ігнатія і Фотія виконано. Не чекаючи відповіді від папи, Василь відправив до Риму друге посольство з представниками обох патріархів та актами собору 867 р. Рішення їх справи імператор віддавав до рук Миколи I, просячи лише проявити великодушність при винесенні вироку. Ігнатій від себе також надіслав подібного листа.

Собор у Римі відбувся, як вважає Ф. Дворник, на початку червня 869 р. Папа Адріан у своїй промові рішуче засудив Фотія і постанови собору 867 р. Його вирок засуджувалися всі фотіанські собори, а сам Фотій вдавався анафемі. У листі до імператора було запропоновано скликати собор під головуванням папських легатів, який має привести до виконання рішення папи та урочисто спалити акти собору 867 р. Адріан II, як зауважує Ф. Дворник, пішов набагато далі, ніж цього хотів Василь Македонянин. Новому імператорові було важливо отримати підтримку папи і прикрити його прихильністю свій злочин, але він не хотів озлоблювати опозицію. Більше того, вимога папи, щоб учасники собору попередньо підписали *libellus satisfactionis*, викликало здивування імператора і патріарха. У цьому документі наголошувалося примат Римської кафедри і вдавався анафемі Фотій. Таким чином, до участі в соборі були допущені лише ті, хто заздалегідь погоджувався із запропонованим Римом рішенням. За такої постановки питання, думка собору, як і він сам, була зайвою. Це загрожувало зірвати його роботу.

5 жовтня 869 р. Константинопольський собор відкрився за найнесприятливіших прогнозів. Виявилось, що духовенство здебільшого

співчувало Фотію. Деякі єпископи звертали увагу патріарха Ігнатія та імператора, що *libellus* означає підпорядкування візантійської церкви Риму. Імператор не хотів відштовхувати значну частину духовенства і наголошував на своєму бажанні досягти прийнятної для всіх угоди. Фотій був відлучений собором. Але, як зауважує Ф. Дворник, отці собору *«відмовилися голосувати за правило, що виражає ідеї Миколи та Адріана більш категорично»*. У їхніх промовах часто згадувалося про патріаршу пентархію, у визначеннях собору *«помітна тенденція представити патріархів рівними або принаймні майже рівними за значенням»*. Вкрай несприятливим для папи було нове вирішення болгарського питання. Болгарія була підпорядкована юрисдикції Константинопольської церкви, оскільки більшість її становила Фракія, що належала Константинопольському патріархату. У відповідь на це, легати пред'явили (заготовлений, мабуть, заздалегідь) лист папи, в якому він забороняв патріарху Ігнатію робити щось у Болгарії всупереч інтересам Риму. Однак, на Ігнатія цей лист не вплинув. Болгарія була втрачена для Риму. Почався новий період протестів та погроз папи на адресу тепер уже патріарха Ігнатія. Зміна у їхніх стосунках свідчить про те, наскільки велику роль відіграло болгарське питання у всьому, що відбувалося.

Таким чином, у 50-ті-60-ті роки IX ст. в імперії мала місце гостра внутрішньополітична боротьба між двома партіями, що знайшла відображення у протистоянні прибічників двох патріархів. До цього додавалася внутрішньодинастична боротьба, що призвела до палацового перевороту та вбивства імператора. Складні протиріччя в правлячих колах змушували імператорів шукати підтримку не залученої до цієї боротьби Західної церкви, авторитет якої в ряді випадків міг бути визначальним для розколотої на партії Східної церкви. Однак тут на них чекали нові труднощі. З одного боку, це бажання Риму в обмін на підтримку ставленика імператора поширити свою владу на Болгарію, що знаходиться в церковній юрисдикції Константинополя. (Саме в IX ст. з'являються, наприклад, лже-Ісидорові декреталії, що обґрунтовують обраність Римського престолу, тоді ж поширюється і легенда

про апостола Андрія, як творця Константинопольської церкви, яка стверджує її апостольську основу.)

І якщо спробувати визначити, в який час Константинополь найбільше був зацікавлений у підтримці Риму і коли ця підтримка була найбільш реальною, то побачимо, що це лише два невеликі відрізки часу. Перший - 859 - березень 862 р., коли після обрання Фотія була надія, що римський папа підтримає його і покладе край необґрунтованим домаганням прихильників патріарха Ігнатія. Відмова Візантії у передачі під юрисдикцію Риму Балкан та Південної Італії, з якою папа пов'язував свою допомогу імператору, спричинив загострення у відношенні з Римським престолом і неможливість отримати підтримку. Другий період нормалізації відносин між Церквами тривав з вересня 867 по жовтень 869 р., коли прийшов до влади внаслідок палацового перевороту Василь повернувши колишньому патріархові Ігнатію престол і потребував підтримки своїх дій авторитетом Римської кафедри. Однак, неприйнятний Східними церквами диктат папи стосовно них, а також визнання ними церковної юрисдикції на Балканах Константинопольської церкви всупереч наполегливим претензіям на ці землі Риму, зробили допомогу папи імператору неможливою, та й на останньому етапі – непотрібною.

Якщо ми повернемося до теми становлення культу св. Климента, то побачимо, що всі заходи, пов'язані із здобуттям його мощей (30 січня 861 р.), і перенесенням їх у Рим (кінець 867 - початок 868 р.), відбувалися саме у ці два відрізки часу. Такий збіг не може бути випадковим. Мощі одного з перших римських єпископів, до цього не відомі в Херсонесі, були «виявлені» там, саме в той момент, коли імператор і патріарх Фотій вперше після перемоги іконопочитання та відновлення миру в імперії гостро потребували підтримки римського папи. Мощі з самого початку були призначені саме для Римської кафедри. Якщо врахувати, що останки ще одного римського папи - Мартіна, визнаного Римом мучеником і святим, вже були до цього отримані в Херсонесі і передані в Рим, то такий спосіб «подяки» візантійського імператора був цілком допустимий. Проте, в ситуації, що склалася, римський папа чекав набагато більшого. Лише землі Болгарії та Південної Італії могли компенсувати

його підтримку курсу візантійського імператора та нового патріарха, що для Константинополя було неприпустимим. Ускладнення у відносинах Церков, що виникли на цьому ґрунті, відстрочили перенесення мощей до Риму.

Після палацового перевороту 24 вересня 867 і приходу до влади Василя I, новий імператор гостро потребував підтримки Риму. Щоб заручитися нею, Костянтину Філософу, який був у цей час у Моравії, було дано доручення відвезти до Риму давно підготовлені для цього випадку мощі св. Климента. До цього моменту вони, мабуть, лежали у церкві Св. Апостолів у Константинополі. Костянтин, швидше за все, не брав їх із собою їдучи до Моравії, оскільки на той момент не було жодних перспектив передати їх до Риму, для якого вони були, власне, призначені. Зміна курсу в політиці Константинополя відкривала нові можливості для діалогу з римським папою, і як перший жест доброї волі імператор передавав йому нову святиню - мощі першого римського єпископа-мученика, канонізованого Західною церквою. Вони могли бути привезені Костянтину до Венеції, куди той міг спеціально приїхати зустрічати дорогоцінний вантаж. Мабуть, саме у зв'язку з цією дипломатичною місією Костянтин і отримав офіційне запрошення папи прибути до Риму. *«Назустріч йому вийшов сам римський папа Адріан з усіма громадянами, що несли свічки, бо знали, що він несе із собою мощі св. Климента, мученика та римського папи»*⁵³.

Отже, мощі св. Климента папи Римського, опинилися в руках візантійських імператорів, і стали своєрідним політичним інструментом, за допомогою якого вони намагалися заручитися у важкі для їхньої влади періоди підтримкою Римської церкви. Для слов'ян значення мощей св. Климента неможливо переоцінити. На думку Г.А. Хабургаєва, *«діячі римської курії, урочисто зустріли його, не сумніваючись, що він привіз до Риму справжні мощі високо шанованого тут святого. Враховуючи його просвітницьку діяльність, включаючи винахід слов'янської азбуки (що в цих умовах набуло характер такого ж божественного одкровення, як і здобуття святих мощей) і переклад на старослов'янську мову книг священного писання»*⁵⁴. Таким чином, завдяки цьому дару з Константинополя, папою Адріаном було схвалено і введено

спочатку в Моравії, а потім і інших слов'янських землях писемність рідною мовою. Вона не лише забезпечувала відносну незалежність місцевих слов'янських Церков (і зрештою держав) від Риму та Константинополя, а й дозволяла їм розвивати власну культуру національною мовою⁵⁵.

Культ св. Климента в самій Візантії не отримав надалі ніякого поширення, що цілком зрозуміло. Оперуючи мощами св. Климента, як аргументом у конкретному діалозі з Римом, Константинопольська церква аж ніяк не збиралася відмовлятися від своїх претензій на верховенство серед Церков. І в цьому сенсі, сили св. Климента служили аргументом не на її користь: адже виходило, що Римська церква вела місіонерську діяльність на землях Візантії задовго до заснування Константинопольської церкви. Мощі та культ св. Климента, справді неймовірно позначилися на зміцненні авторитету Риму. Саме тому, ми вважаємо, шанування цього святого не набуло поширення у Візантійській імперії (навіть у Херсонесі було сформовано «альтернативний» культ просвітителів цього краю - семи єпископів Херсонських).

1.3. Поширення культу Європою

Початкова хроніка, історичний наратив початку XII століття, що відображає події в часи Київської Русі, містить у собі легенду, яка розповідає про міфічну подорож апостола Андрія з Причорномор'я до Балтійського регіону. Згідно з цією оповіддю, апостол вирішив подорожувати з Херсона в Крим до Риму, але замість очікуваної подорожі на захід до Середземного моря, він обрав маршрут уздовж Дніпра та подальшу подорож на північ. Під час цієї подорожі Андрій відвідав місця, де пізніше були засновані Київ і Новгород - два головні міста на ранній Русі. Потім він перетнув Балтійське море, щоб дістатися до варягів (скандинавів), і, нарешті, прибув до Риму.

Ця історія, очевидно, не може бути прийнята буквально з географічної точки зору, оскільки вона була створена в XI або на початку XII століття з метою надати нещодавно охрещеній Русі свого власного апостола. Проте, важливим є той факт, що невідомий автор цієї оповіді сприймав Прибалтику, як

головний маршрут зв'язку між східним і західним християнським світом, а скандинавів вважав головними посередниками між православною Руссю та латинським Римом. Це свідчить про інтенсивні контакти на північно-східному краю християнської Європи в X і XI століттях. Розповсюдження культу святого Климента в цих регіонах також є прикладом такої культурної взаємодії, оскільки існують дані, які свідчать про те, що приблизно у 1000 році культ цього святого розповсюджувався із Чорного моря на північ через Балтійське море до Західної Скандинавії.

Хоча, святого папу Климента частіше асоціювали з Римом, де його вшановували як наступника святого Петра, з IX століття його культ, здається, виник у ранньовізантійському періоді в Криму, де передбачалася його мученицька смерть. Упродовж раннього Середньовіччя він став святим, якого шанували в усьому християнському світі: 23 листопада на Латинському Заході і 25 листопада на Грецькому Сході. Його культ розпочав широке поширення в Європі. Частина його мощей була поміщена в Херсонський кафедральний собор, який став центром місцевого культу. Важливо відзначити, що святий Кирило, за інформацією, привіз деякі мощі святого Климента до Риму у 867 році. Цей дорогоцінний подарунок був високо оцінений в Римі, і він вніс вагомий внесок у розвиток культу святого Климента, який розпочав поширюватися в Каролінгському царстві і інших частинах Заходу.

В Київській Русі святий Климент також став популярним святим одразу після хрещення (988 року). Ранні руські джерела повідомляють, що князь Володимир привіз мощі святого з Херсона до Києва в 989 році, що може бути першим прикладом престижних реліквій, доступних для князя та його суспільства. Зазвичай, вважається, що ці мощі були поміщені в княжій церкві, відомій як Десятинна церква, одразу після її освячення в 996 році. Однак, за Учановою, згадка в Початковому літописі про святих, перенесених до Десятинної церкви у 1007 році, може посилатися на святого Климента та інших святих. Таким чином, можливо, що до цього часу мощі святого Климента зберігалися в палаці Володимира, засвідчуючи особливу роль цього святого для

князя. Проте, оскільки літопис 1007 року не містить прямої згадки про святого Климента, існує вірогідність, що тут мова йде про інші реліквії.

Так чи інакше, священні реліквії святого Климента були поміщені в Десятинну церкву і залишалися там до XII століття, коли їх (зокрема голову святого Климента) востаннє згадували у контексті хіротонії київського митрополита Кліма (Климентія) Смолятича у 1147 році. Важливість цих святинь для цієї церкви в її найдавніший період може бути визначена із факту, що хоча церква завжди в історичних джерелах Русі називалася присвяченою Богородиці, німецький літописець початку XI століття, Тітмар Мерзебургський, стверджував, що Десятинна церква була присвячена святому Клименту в часи, коли Володимир був похований у цій церкві в 1015 році. Імовірно, у цій церкві існувала каплиця, призначена для святого Климента, де зберігалися його святі реліквії, і це може зняти сумніви щодо поглядів іноземного хроніста. Ця гіпотеза не є надто далекою, особливо враховуючи те, що Початковий літопис свідчить про те, що Володимир привіз до цієї церкви не лише святі реліквії, але й священнослужителів з Херсона і призначив одну людину з цього міста (Анастасія) для нагляду за церквою. Ймовірно, ці грецькі священники сприяли поширенню культу своєї батьківщини, як в Десятинній церкві, так і взагалі в Києві. Навіть можна припустити, що староруський канон про святого Климента, присвячений перенесенню його реліквій, був створений в Десятинній церкві в першій третині XI століття.

Підтримка культу князя Володимира та київським духовенством повинна була сприяти піднесенню статусу святого для ранньоруської церкви, і це, відповідно, призвело до швидкого розповсюдження культу святого на території Русі. Навіть існувало припущення, що в перші десятиліття після прийняття християнства руською церквою, святого Климента можуть вшановувати, як свого власного апостола, роль якого пізніше передали святому Андрію. Мозаїчні зображення в Софійському соборі в Києві, створені між 1043 і 1046 роками, свідчать про винятковий статус святого. Наприклад, незважаючи на іконографічні традиції Константинополя, образ святого Климента займає почесне місце в нижній частині апсиди на північному фасаді разом з іншими

відомими діячами Православної Церкви, такими як Епіфаній Кіпрський, Григорій Назіанзін, Микола Чудотворець і первомученик Стефан.

Високий статус святого Климента, відображений в іконографічній програмі Святої Софії в Києві, збігається з літургійними свідченнями, що датуються другою половиною XI століття, і свідчать про його важливість для літургії ранньоруського періоду. У руському рукописі Євангелія Остромирова, створеному в 1056/7 році, згадуються два свята, приурочені до цього святого. Ця богослужбова книга, відома в православній церкві як апракос-євангеліє, була замовлена Остромиром, посадником Новгороду, хоча місце її створення і раннє використання залишається предметом дискусії. Перше свято, святого Климента в цьому апракосі (25 листопада) вшановує його страсті, а друге свято (30 січня) присвячене знахідці його мощей в Херсоні в 861 році. Факт, що інший руський апракос, Архангельське Євангеліє (1092 рік), також згадує це свято, свідчить про те, що воно мало регулярно включатися до літургії руської церкви XI століття.

Нема достовірної інформації щодо дати освячення першої церкви святого Климента на Півночі Руської держави. Однак, Гофман, використовуючи археологічні докази з Старої Ладogi, припускав, що дерев'яна церква святого Климента могла бути побудована там невдовзі після 989 року. Таке припущення суперечить письмовим джерелам, які датують заснування першої церкви святого Климента в Старій Ладозі серединою XII століття.

Також існують інші можливі докази популярності святого Климента в Новгороді в XI столітті. Його ім'я було знайдено на сучасній дерев'яній дошці з іконами, яка датується 1070-1080 роками. Важливо зауважити, що такі ікони були предметами особливої відданості і вказували на популярних святих. Крім того, святого Климента згадували в берестяній грамоті № 914, знайденій у Новгороді у 2000 році. Ця грамота може бути або скороченою формулою «Відпусту» - завершальною молитвою у православній літургії, що закликає Христа, Богородицю та деяких святих, або переліком ікон. Однак включення імені святого Климента до цього переліку разом з іншими популярними

святими, такими як святий Димитрій, святий Миколай, святий Петро та святий Павло, свідчить про важливе місце Климента в Новгороді того періоду.

Берестяна грамота була знайдена на Троїцькому розкопі в маєтку, який функціонував, як адміністративний центр у другій половині XI століття. Туди надходили данини, збирані місцевими магнатами, і відбувався перерозподіл землі між місцевим князем і містом Новгородом. Тому, знахідка літургійної берестяної грамоти з ім'ям святого Климента пов'язує її з політичною та церковною елітою цього північного міста на ранній стадії розвитку Русі.

Перші згадки про церковні посвяти святому Клименту відомі в Скандинавії та Англії, і це сталося в XI столітті. Святого Климента вшановували як в Новгороді, так і в Києві. Існують варіанти тлумачення, якими шляхами цей культ може бути поширений через європейську північ, але різні вчені мають відмінні думки щодо конкретних маршрутів передачі до Скандинавії.

У 1970-х роках Маттіас Зендер припускав, що культ святого Климента може бути переданий з регіону Нижнього Рейну, вказуючи на важливість німецького впливу в цьому процесі. В те саме десятиліття Рікард Гольмберг стверджував, що цей культ прибув до Скандинавії з ранньої Русі. Нещодавно Дітріх Гофман і Барбара Кроуфорд зауважили та наголосили на ролі Англії в розповсюдженні культу святого Климента в Північній Європі.

Проте, можливо, що різні регіони в один і той же час вплинули на поширення цього культу в ранньохристиянській Скандинавії. У 1968 році Ерік Сінтіо виклав таку схему розповсюдження, поставивши під сумнів попередні думки, що ранні церкви Святого Климента в Скандинавії були пов'язані з класом купців. Замість цього він інтерпретував найдавніші скандинавські церкви Святого Климента, як церкви королівського маєтку і пояснював такі освячення королівськими зв'язками на сході (Київ) і півдні (Рим). Він зв'язував церкви Святого Климента в Норвегії, наприклад, церкву в Тронхеймі, з контактами ранніх норвезьких королів (Олафа Трюггвасона і Святого Олафа) з руськими князями (Володимиром і Ярославом), а також поширенням культу в Данії, пов'язуючи його з контактами Кнуда Великого з Римом. Барбара

Кроуфорд нещодавно розвинула аргументи Сінтіо та навела більше доказів королівської участі в створенні ранніх церков Святого Климента як у Норвегії, так і в Данії.

Вона також розглядала можливість, що найстаріші церковні посвяти святому Клименту в Данії, наприклад у Лунді та Роскілле, могли бути частково відгуком на патронат Кнуда Великого - свого роду «конкурентським патронатом» - у відповідь на підтримку норвезької династії культу. Загалом, існує велика ймовірність, що найстаріші церковні посвяти, святому в Норвегії та Данії, які датуються першою третиною XI століття, були пов'язані з членами королівських сімей цих держав.

За результатами радіовуглецевого датування цвинтаря Святого Климента в Осло, Сейбйорг Валакер Нордейде та Стейнар Гулліксен, внесли зміни у дату заснування цієї церкви, перенісши її з 980-1030 років на 996/1000 і 1028 роки. Нова дата робить її співпадаючою з церквою Святого Климента в Тронхеймі, яка, за сагами, була збудована між 997 і 1016 роками. Найважливіше те, що обидві ці церкви були засновані безпосередньо після побудови Десятинної церкви в Києві за наказом князя Володимира, де зберігалися святі мощі Святого Климента, і яка була освячена в 996 році. Ймовірно, варяги вищого стану також відвідували київську княжу церкву, де віддавали шану дорогоцінній реліквії святого римського папи, включаючи його голову. Цілком вірогідно, вони також розуміли важливість святого Климента для ранньої руської правлячої династії.

З цієї точки зору, можна припустити, що факт того, що перші церкви, споруджені в Норвегії незабаром після 996 року, були присвячені святому Клименту, важко вважати випадковим. Особливо з огляду на численні підтвердження участі королівської влади у їх будівництві. Як відомо, і Олаф Трюггвасон, і святий Олаф подорожували до Русі, тож, могли помітити тісний зв'язок культу святого Климента із князівською владою. Після смерті князя Володимира в 1015 році його тіло було поховане у Десятинній церкві. За звітом Тітмара, Володимир «похований поруч із своєю дружиною у великому місті Києві, в церкві Христового мученика папи Климента». Їхні саркофаги стояли в центрі церкви на виду у мирян.

Здається, що Олаф Гаральдссон взяв за прикладом цю модель і заснував церкву Святого Климента взимку 1015/16 року, як покопалище для себе після його смерті в 1030 році. Згідно з *Heimskringla*, тіло короля потім було перенесено до церкви Святого Климента і виставлено на загальний огляд перед головним вітварем. В обох випадках тіла правителів, здається, були поміщені в церквах, які були пов'язані із святим Климентом і доступні для огляду мирян.

Отже, ця рання руська модель патронату князів пояснює, чому культ святого Климента спочатку пов'язувався з норвезькими королями, а слава його як покровителя моряків і торговців розвивалася пізніше, у XII та XIII століттях. Із закінченням доби варягів і послабленням культурних зв'язків між Скандинавією та Київською Руссю, зв'язки між культом святого Климента та королівською владою в Скандинавії, які були встановлені прикладом князя Володимира та Десятинної церкви, були втрачені. Таким чином, поширення культу святого Климента в Скандинавії почало розглядатися, як вплив латинського Заходу.

Не слід розглядати ранньоруський культ святого Климента, який вплинув на виникнення подібного культу в Норвегії на початку XI століття, як щось аномальне. Натомість цей явище можна безпроблемно вписати в більший контекст взаємодії Русі та латинського християнського світу в XI столітті, які були більш злитими на церковному рівні, ніж у наступних століттях. Декілька прикладів можуть ілюструвати цю думку.

У ранніх руських менологіях XI-XII століть зустрічаються деякі західні свята святих, і дослідники старослов'янської літургії пропонують різні пояснення щодо того, як ці латинські свята потрапили до православних богослужбових книг. Загалом вважається, що ці «латинізуючі» свята мають коріння в південнослов'янській літургійній традиції IX століття, подібні до тих, які фігурують у ранніх менологіях та проводилися з кінця XII до початку XIV століть. Крім того, в болгарських рукописах збереглися ранньоруські богослужбові свята, які встановили лише в XI столітті, такі як, наприклад, свято освячення церкви святого Георгія в Києві (26 листопада).

Отже, Лосєва припускає, що дуже ймовірно обидва типи свят були передані до болгарської літургійної традиції з Русі наприкінці XII і на початку XIII століть, коли руська культура впливала на південнослов'янські країни під час відновлення Другого Болгарського царства і створення Сербського королівства Неманичів. Крім цього, вона стверджує, що тоді Русь була більш відкритою до заходу у релігійному плані, ніж в пізніші періоди, що стало результатом активних культурних контактів Русі з Західною Європою за часів Ярослава та його синів. У такому контексті «латинізуючі» свята були передані в ранню руську менологію з різних джерел, включаючи латинські богослужбові книги.

Кодекс Гертруди, відомий також як Трірський псалтир, є прикладом рукопису, який був доступний в Києві середини XI століття, коли правив князь Ізяслав Ярославич. Ця книга є латинським літургійним рукописом, який належав принцесі Гертруді, доньці польського короля Мешка II та німецької принцеси Річези, яка також була дружиною князя Ізяслава. Вчений Валеріан Мейштович вважав, що Гертруда особисто написала літургійний календар у рукописі разом з молитвами, які йшли за ним. Перші латинські молитви звертаються до святого Петра і супроводжуються мініатюрою, на якій Гертруда та її син Ярополк смиренно благають апостола Риму. Це свідчить про те, що календар і молитви були написані після народження її сина на Русі.

У наступному аркуші кодексу збережено молитву, яку польська княгиня адресувала святому Петру від імені свого сина Петра-Ярополка. Цей син Гертруди та Ізяслава був названий Петро під час хрещення, і хоча деякі вчені вважають це за показник навернення до католицизму, цей аргумент може бути спірним. Все ж, вибір імені для сина при хрещенні, «православного» князя та «католицької» княгині, може бути результатом компромісу. Святий Петро був шанований як у Західній, так і в Східній церквах, і, можливо, був хорошим вибором для обох батьків.

Також відомо, що Ярополк відвідав Рим, де обіцяв святому Петру вірність та просив Григорія VII наділити йому Руське князівство, як дар від святого Петра. Ця історія залишається досить незрозумілою, але після

повернення на Русь, Ярополк заснував нову церкву святого Петра, яка була побудована в монастирі святого Дмитра в Києві, заснованому його батьком. Ця церква може бути однією з перших на території ранньої Русі, яка була присвячена виключно святому Петру.

Ці два приклади суперечать звичайному уявленню, яке поширює ідею про роз'єднання культу святих у Північній і Східній Європі в XI і XII століттях на дві частини, під впливом латинського або візантійського християнства. Натомість, вони ж вказують на те, що культ святих не був так суворо розділений згідно конфесій та літургійних мов. Приклад літургійних календарів показує, що навіть такий консервативний аспект, як церковнослов'янська літургія святих, відчинився до впливу латинської літургійної культури. Приклад Гертруди та Ярополка демонструє, що релігійний розкол між Заходом і Сходом був ще менш важливим для королівських і княжих родин, які відіграли ключову роль у ранньому поширенні культу святих у своїх царствах. Таким чином, династичні зв'язки та політичні контакти були так само важливими для поширення культу святих на північно-східній периферії середньовічної Європи, як і офіційне церковне просування.

Іншими словами, ці приклади, схоже, демонструють, що, щодо деяких аспектів культу святих, розрив між латинським і східним християнством в XI столітті був менш виразним, ніж можуть припускати деякі сучасні вчені. Важливо зауважити, що Велика схизма 1054 року та її риторика не сильно вплинули на північні регіони Європи до кінця XII століття. Крім того, культ святих не обмежувався літургією святих, яка розвивалася відповідно до латинських, грецьких або церковнослов'янських літургійних традицій. Культ святих був більш широким соціально-політичним явищем, де політичні та династичні зв'язки, культурні та торговельні контакти часто мали більше значення, ніж релігійні відмінності. Як показує подорож культу святого Климента з Криму до Скандинавії близько 1000 року, передача культурних цінностей в Північній і Східній Європі відбувалася завдяки політичним та торговельним контактам. З цього ракурсу, шлях від варягів до греків був шляхом культурного обміну, не менш важливим, ніж торговельний обмін.

РОЗДІЛ II. ПОЧИТАННЯ СВ. КЛИМЕНТА НА РУСІ КІНЕЦЬ Х- СЕРЕДИНА XII ст.

2.1. Перенесення реліквій з Корсуня до Києва

Постать святого Климента Римського, священномученика епохи християнської єдності, визнається однією з найвизначніших у історії Церкви. Більше тисячі років тому його ім'я стало відомим у всьому християнському світі, а для середньовічної Русі воно стало символом хрещення цієї землі.

Згідно з біографічними джерелами, святий Климент (бл. 30-97) був видатним римлянином, який прийняв хрещення від апостола Петра та був висвячений на єпископську катедру Рима саме ним (88 р.). Климент став четвертим римським єпископом і увійшов до офіційного списку пап, який визнається католицькою церквою.

За успішну місіонерську діяльність у римській громаді Климента було відправлено до Херсонеса Таврійського імператором-язичником, що було характерним в ті часи місцем заслання християн. Навіть при каторжні в кам'ярнях Херсонеса, Климент продовжував проповідувати християнство, що призвело до його мученицької смерті: його прив'язали до кам'яного якоря і потопили в морі. Святкове вшанування його пам'яті включає традицію, за якою щорічно в день його мученицької смерті (25 листопада) море відступає, виявляючи місце його поховання, де з'являється чудотворний печерний храм. Протягом тижня паломники можуть відвідати гробницю Климента.

Є твердження, що внаслідок ослаблення християнської віри відбувалося зменшення, а потім припинення паломництва до гробниці. Як покарання за це припинилися дивовижні морські відпливи, і місцезнаходження мощей було забуте. Згідно з церковною версією, у 861 році, перебуваючи в Херсонесі, Константин Філософ розпочав пошуки святині в рамках хозарської місії. За підтримкою місцевого духовенства він організував морську експедицію і виявив мощі на одному з островів, перенісши їх до церкви Св. Апостолів.

Константин залишив частину мощей у Корсуні, а іншу подарував папі Адріану II в Римі. Папа та місцеве духовенство вшанували Константина і Мефодія урочистою процесією за межами міста. Цей акт вияву поваги до мощей Климента вважається прийомом папи Адріана II. Перенесення мощей мало незначний вплив на слов'янську духовну культуру, оскільки папа освятив літургійні книги, перекладені слов'янською мовою, і дозволив проводити богослужіння за ними, як описано в Житті Константина Філософа.

Припускається, що Кирило-Константин написав кілька творів про Климента, в яких його ім'я пов'язується з початком християнської проповіді серед слов'ян та ідеологічним обґрунтуванням слов'янської писемності та духовної культури. Діяльність першопросвітників вважалася благословенною священномучеником Климентом, що розпочала «Божою Благодаттю та молитвами святого Климента».

Після перенесення мощей Климента до Риму Кирилом, константинопольська церковна традиція шанувала його, розглядаючи його як представника православ'я на римському папському престолі.

Отже, завдяки діяльності солунських братів святого Климента, папа Римський став символом єднання між Римською та Константинопольською церквами в ранньому християнстві. Велике значення приділяється аналізу статусу святого Климента в небесній ієрархії святих. Церква визнає Климента як «мужа апостольського», прямого учня дванадцяти апостолів, який користується повагою поруч з апостолами. У християнському світі святий Климент визнається покровителем нових християн, провідником місіонерської роботи серед язичників, так само, як і його вчитель – апостол Петро.

Зрозуміло, що князь Володимир, як нововернутий християнин та мудрий політик, в першу чергу прагнув вивезти з Херсонеса, як трофей основну святиню – мощі святого Климента. Він чітко усвідомлював їхню виняткову важливість та ключову роль у вирішенні внутрішніх та зовнішніх політичних питань. Культ святого Климента Римського пов'язувався з пошуками покровителя серед державницьких та церковних еліт - апостола Русі, який своїм авторитетом освячував походження Київської церкви.

Прибуття святині до Києва розглядалося як еквівалент приходу самого святого Климента до міста, якого вважали небесним хрестителем язичницької Русі. Літопис розпочинає розповідь про хрещення Русі в період, коли православ'я стає офіційною релігією, а Руська церква - суспільно-релігійною інституцією з усіма її атрибутами. Культ святих відіграв важливу роль, і Володимир, не уточнюючи деталей прибуття Климентових мощей, розглядав їх як вагому святиню, яку він привіз «на благословення для себе» і, відповідно до середньовічної логіки, для всієї держави.

Пізніше святі реліквії Климента були перенесені до церкви Богородиці (Десятинної) - особливого центру духовності Русі, який встановив традицію шанування власних національних святинь у столиці, зокрема святих мощей. Культ святих мощей в християнській традиції має велике значення, і його богословське розуміння базується на вірі в благословенну дію Бога, яка включає в себе волю Творця стосовно спасіння людини та її воскресення у Царстві Небесному.

З цього випливає важливість мощей небесного покровителя, хрестителя Русі - Климента, для київського християнства. Ці мощі стали першою та найбільш поважаною святинею міста та Руської церкви, символізуючи святість міста, захищеного молитвами апостольського мужа - Климента, і благословенням князя. Протягом століть руські письменники, звертаючись до святині, виражають свою повагу і радість, визнаючи Климента як покровителя держави.

Після прийняття культу Климента на території Києва він отримав унікальний звук і тлумачення, яке знаходить відображення у літературі, духовних віршах та образотворчому мистецтві міста. Робота «Слово про чудо святого Климента, папи Римського, про отрочаті», створена в Києві, високо вшановує його, як небесного вчителя, хрестителя Русі та покровителя держави. Таким чином, культ святого Климента остаточно вплетений у контекст кирило-мефодіївської духовної спадщини Києва.

Традицію, яку розпочато на Русі на перехресті X - XI століть, формує вплив слов'янської писемності та розширення діяльності Климента Римського.

Він виконав роль духовного лідера, об'єднавши духовні цінності Риму та Візантії. Ця традиція нерозривно вплетлася в політичний, релігійний та культурний контекст Київської Русі.

У сфері духовного життя новонаверненої держави виникає концепція рівності між Римом, Херсонесом і Києвом. Київ розглядається, як один із важливих християнських центрів у світі та священний осередок східного слов'янства. Також визначається релігійно-культурна спорідненість Русі, Корсуня (яка частково виступала у протистоянні з метрополією) та західного слов'янства регіонів, де працювали Кирило та Мефодій. На відміну від Рима та Константинополя, слов'янські просвітники орієнтувались на ідеали ранньохристиянської церковної єдності, толерантності, демократизму та рівноправності народів у своїй проповіді. Ці принципи стали основою для створення вітчизняної святокультової традиції і визначили ідеологічні засади раннього Київського християнства. Ці ідеї передалися у спадок Українському православ'ю, включаючи демократизм церковного життя, незалежність церкви від світської влади, націоналізацію обрядово-культової сфери і церковного мистецтва, а також відкритість церкви до інших релігійних систем, як сходу, так і заходу.

2.2. Десятинна церква, як храм Климента Римського

Викладаючи переказ про хрещення київського князя Володимира в Херсоні (по-давньоруськи – Корсуні) та його одруження на сестрі візантійських імператорів-співправителів Василя II (976–1025) та Костянтина VIII (976–1028), найдавніший російський літопис, так малює повернення князя до Києва: *«Володимир же по цьому, співаємо цесарицю... і попи Корсунські з силами святого Климента і Фіва, учня його, і спіймали посуду церковні та ікони на благословення собі... Взя ж, ідо, мідяни дві капища і 4 коні мідяни, що й нині стоять за святою Богородицею, що не веду я мчати мармурові суца. Вдасть же за вено Корсун Греком знову цісариці ділячи, а сам прийде Києву*» (ПСРЛ 1. Стб. 116; 2. Стб. 101)². Аналогічний текст знаходимо і в «Новгородському

першому літописі» молодшого зводу (НПЛ. С. 155), в якому, як прийнято думати, незалежно від «Повісті временних літ» відобразилося києво-печерське літописне склепіння й попереднє (так зване «Початкове склепіння», створене у 1090-ті роки)³

Це упущена мимохідь згадка – все, що можна почерпнути про мощі святого, що знаходилися в Києві. Климента Римського з літописного склепіння, складеного не за тридев'ять земель, а тут же, в київському Печерському монастирі, на рубежі XI–XII ст. навіть мідними статуями зовсім на церковного призначення. Більше того, на відміну від екзотичних «мідяних капищ і коней», з приводу яких літописець вважає за потрібне посперечатися зі своїми необізнаними сучасниками і тому повідомляє про їхнє місцезнаходження в Києві (за церквою Пресв. Богоматері Десятинної), про роль Володимира у встановленні там же святих мощей не сказано жодного слова. І навіть у наступному дещо пізнішому повідомленні про побудову Десятинної церкви (під 991 р.), де знову перераховано здобуте в Корсуні: «...і *поти Корсуньські пристави (Володимир. – А. Н.) служити в ній; і вда ту все, що не взяв у Корсуні: ікони і судини і хрести*» (ПСРЛ 1. Стб. 121–122; 2. Стб. 1 Об)⁴, – про мощі свт. Климент замовчується.

Тим часом вони були таки передані в Десятинну церкву, хоча про це ми дізнаємося не з «Повісті временних літ», а завдяки іноземним джерелам.

На Успіння 1018 р., у ході боротьби за Київ між Святополком і Ярославом, синами померлого в 1015 р. Володимира, столицю Русі було взято військами польського князя Болеслава I Хороброго (992–1025), тестя та союзника Святополка. У війську Болеслава була саксонська підмога. Завдяки розповідям одного з саксонських воїнів докладні відомості про київський похід і сам Київ того часу потрапили в «Хроніку» мерзебурзького (на крайньому південному сході Саксонії) єпископа Тітмара. І ось що, серед іншого, читаємо у Тітмара з приводу смерті київського князя Володимира: «*Він довго правив названим королівством⁵, помер глибоким старим і похований у великому місті Києві в церкві мученика Христового папи Климента поряд зі згаданою своєю дружиною⁶; саркофаги їх стоять на очах посеред храму. Владу його ділять*

між собою сини, і в усьому підтверджується слово Христове, бо, боюся, як би не було те, чого передбачено відбутися вустами неправдивими – адже сказано: всяке царство, що розділилося в собі, спорожніє⁷ та інше. Нехай же молиться весь християнський світ, щоб Господь відвернув від тієї держави свій вирок» (Thietm. VII, 34. P. 488–491; Назаренко 1993. С. 136, 141–1428)⁹.

Ця розповідь дорогоцінна для істориків, у багатьох відношеннях – адже на відміну від київського Софійського собору, в якому рак Ярослава Володимировича Мудрого зберігся до наших днів¹⁰, і поховання Володимира разом зі святими мощами хрестителя Русі, і сама Десятинна церква були втрачені ще в середині XIII ст., під час захоплення та руйнування Києва монголами¹¹. У зв'язку з темою нашого дослідження звертає на себе увагу перш за все найменування церкви, в якій стояли раки Володимира та його візантійської дружини царівни Анни, яка померла раніше за чоловіка, в 1011/2 р. (ПСРЛ 1. Стб. 129; 2. Стб. 114), - «Церква Христова мученика і папи Климента». Як відомо, Володимир був похований «у святі Богородиці, який бе створив сам» (ПСРЛ 1. Стб. 130; 2. Стб. 115), тобто в Десятинній церкві. Отже, саксонський інформатор Тітмара, який особисто щойно побував у Києві і бачив саркофаги Володимира та Ганни, що стояли «посеред храму», з якихось причин саме так назвав Десятинну церкву. Стоїть питання Чому?

Відповідь очевидна, хоч і не цілком однозначна.

Звістка Тітмара помічено істориками давно. Ще Н. М. Карамзіна (1842. Примітки до т. 1. Стб. 136. Прим. 488) воно спонукало припустити, що у Десятинної церкви міг бути приділ на честь свт. Климента, де й були мощі папи – мученика; потім ця думка повторювалася неодноразово (див., наприклад: Голубинський 1/1. С. 186; Карпов 1992. С. 90; та багато інших). Стан залишків фундаментів Десятинної церкви та можливості їх археологічного вивчення не дозволяє виразно відповісти на питання, чи були всередині зовнішньої галереї храму межі, як вони були, скажімо, в Софійському соборі в Новгороді. Однак, незалежно від цього видається не надто ймовірним, щоб раку з тілом свт. Володимира, якщо її поставили не під спудом, а «на виду посеред храму», була встановлена не в головному храмі, а в боці, який, до того ж, якщо існував, не

міг бути великий – приблизно 6×5 м, якщо судити за розмірами фундаментів (див. Докладніше § 2.3.5). Якщо так, то залишається думати, що або у Тітмара (вірніше, у його інформатора) головний храм виявився помилково названий за своїм приділом, або присутність мощей шанованого святого стала причиною просторічної, повсякденної в устах киян назви церкви - так само, як москвичі багато пізніше стали називати церкву Василя Блаженного собор Покрови Пресвятої Богородиці внаслідок поховання в ньому мощів юродивого, що шанувався в народі¹². І в тому, і в іншому випадку ясно, що дані Тітмар Мерзбургського свідчать про живе шанування свт. Климента та його святих мощів у Києві вже на початку XI ст.

Зважаючи на такий висновок стриманість печерського літописання XI–XII ст. виглядає ще дивнішою, майже демонстративною. Здивування зростає, якщо звернути увагу на яскравий давньоруський панегирик свт. Клименту, як заступника землі, що відноситься (що ми намагатимемося показати) частково до середини XI, частково ж - до середини XII століття.

2.3. Культ св.. Климента в часи Ярослава Мудрого.(Записка єпископа Роже Шалонського).

Записка єпископа Роже Шалонського була видана вперше ще болландистами за деяким списком з монастиря Сент-Омер (у верхів'ях Шельди, на північному сході Франції), про який видавці повідомили лише те, що він – «давній» (*vetustus*) і був глосом до «Диво свт. Климента про отрока» (*AS Martii t. 2. P. * 16. Cap. 18*); місцезнаходження цього *cod. Audomariensis* наразі невідомо. Проте видання було зроблено в рамках передмови – коментаря до життєпису святих Кирила та Мефодія і вміщено під 9 березня (що ніяк не відповідало пам'яті свт. Климента) – причина, через яку записка довго вислизала від уваги дослідників свято-климентівської проблематики. У компендіумі з латинської агіографії (VHL) вона виявилася врахована лише коли А. Понсле виявив у римській *Bibliotheca Casanatensis* інший список – *cod. Casanatensis*1055, fol. 258 (XII ст.) – єдина з відомих, що містить розповідь про

перенесення мощів свт. Климента папою Юлієм без інформації про місію єпископа Роже (CHLR. P. 250–251), і в 1911 р. включив його в доповнення до BHL (Suppl. Nr. 1857b). У *cod. Casanatensis 1055* ця розповідь також слідувала за «Мучинням свт. Климента» (BHL Nr. 1848) і двома чудесами – про юнака і про відновлення течії вод після застосування мощів свт. Климента до висохлого джерела - з відомого твору Григорія Турського «Про славу мучеників» (Greg. Tur. Glor. mart. Cap. 35-36. P. 60-61; BHL Nr. 1854, 1856).

Разом з тим, вже кількома роками раніше, в 1904 р., були опубліковані відомості про іншу глосу, цього разу реймську, що містить записку Роже Шалонського – *cod. Remensis 15 (ohm A 20), fol. 214v* (CMFD 38. Nr. 15. P. 23), з додатком її видання. Пікантність цього відкриття для вивчення записки полягала в тому, що сам кодекс був Псалтирем XI ст., який належав не кому іншому, як самому прево Одальріку, і був заповіданий ним своєму храму - кафедральному собору Пресвятої Діви Марії; у цьому запевняє неодноразово повторений у Псалтирі запис про дарування: «*Odalricus, prepositus et canonicus, dedit sancte Marie Remensis ecclesie*» (CMFD 38. P. 25). Цікаво відзначити, що один із записів (на fol. 215) безпосередньо межує з глосом про посольство Роже Шалонського про свт. Климента. Однак, надія, що виникає в цьому зв'язку, знайти автограф записки (у припущенні, наприклад, що Одальрік записав усну розповідь Роже на полях своєї Псалтирі) негайно випаровується: палеографічно глоса датується XII ст.

Нарешті, каталогам відомий принаймні ще один рукопис записки Роже - з абатства Святого Гробу Камбре: *cod. Cameracensis 822 (alias 727), fol. 124v - 125* (CMFD 17. Nr. 822. P. 572-573, тут і видання); кодекс також XII ст. переважно житійного змісту. На відміну від побіжного листа Реймської глоси, список з Камбре цілком каліграфічний і замикає кодекс, перебуваючи між короткою заміткою про перенесення (друге) мощів блаженного Августина в Павію (у першій третині VIII ст.) І так само короткими витримками з однієї з гомілій блаженного Ієроніма.

Як бачимо, три з чотирьох перелічених списків походять із території Реймського архієпископства. Якщо ж зважити, що до складу *cod. Casanatensis*

1055 входить житіє св. Меммія, першого єпископа шалонського (початок IV ст.) (BHL Nr. 5910) – пам'ятник не надто поширений (de Gaiffier 1974. P. 319. Note 23), то не буде великою сміливістю припустити шалонське (або близьке до того) походження римського списку. Така досить вузька локалізація рукописів повідомлення Роже Шалонського і, відповідно, розповіді про перенесення мощів свт. Климента Римського папою Юлієм знаходить собі відповідність і, тим самим, підтвердження у показанні знаменитого ерудита Альбрика (помер близько 1252 р.) з монастиря Труафонтен у Шампані (трохи вище за Шалон по Марні), який у своїй всесвітній хроніці, говорячи про папу Юлію, відзначивши лише його заслугу набуття мощів свт. Климента: *«Це він, за ангельським голосом, підняте з моря тіло блаженного папи Климента переніс назад до Риму»* (Albr. Chron., a. 343. P.). 686). Очевидно, рідна обитель Альбрика – одна з перших у низці заснованих св. Бернардом Клервоським – також мала примірник записки єпископа Роже.

Запропонований огляд рукописної традиції звіту Роже Шалонського, цілком можливо, неповний, але й у такому вигляді він дозволяє зробити важливе спостереження. Незважаючи на локальну обмеженість, ця традиція виявляється досить розгалуженою: вже від перших двох століть її існування відомі не менше п'яти списків (враховуючи той, який був під рукою Альбрика з Труафонтен), причому три з них належать до XII ст., Список же Альбрика - Не молодше першої половини XIII ст., Та й cod. Audomariensis навряд чи заслуговував би на визначення «стародавній» в устах видавців XVII ст., якби був створений набагато пізніше, ніж чотири інших.

Щоб цілком замкнути коло наших міркувань, виконаємо, нарешті, обіцяне, запропонувавши реконструкцію тексту прото – «Слова» і підсумувавши з приводу спостереження щодо часу його написання. Коли, як ми намагалися показати, прото – «Слово» було створено одночасно з перекладом на давньоруську мову «Мучиння свт. Климента» та «Сказання про чудо свт. Климента» Єфрема, то йтиметься і про час появи цих перекладів.

На просторі «Слова на оновлення Десятинної церкви», від його початку і до слів «...чеснотами, що готуються» (Сл 1–44), воно представляється в цілому

вірно передає свою спільну з «Чудом про отрочати» основу – за винятком дрібних вкраплень на кшталт «церковного сонця», «річку гідно» (Сл 1-2). У «Чуді» текст наражається на істотну правку, характер якої висвітлено вище: вилучено великий фрагмент про Десятинну церкву, опущено згадку про митрополію і текст пристосований до загальноцерковного вживання у всякому «граді» (внаслідок чого знято, наприклад, визначення «славної та чесної»). при згадці про «град наш»: Сл 22 - 23; Ч 23), привнесений прихований церковний полемізм («Русії князі» перетворилося на «вірні князі» і т. п.)

Прохання про *«христолюбного і вірного князя нашого»* (Сл 47–48), ймовірно, також сягає прото – «Слова» (за винятком слів *«Тако прародителі чесноти спільник, церкву твою оновлюй»*, вставлені автором «Слова»), оскільки подальший опис «пощастя» Володимира Святого до свт. Климента мало відштовхнутися від якоїсь згадки про князя. У «Чуді» воно опущено, оскільки ця характеристика князя, сучасного створення прото – «Слова», на думку редактора, не йшла до Ізяслава Мстиславича.

Згадка про перенесення мощів свт. Климента, Володимиром навряд чи могла бути відсутньою у прото – «Слові»; як бачили, воно веде до прото – «Слову» і з текстологічних міркувань. Не схоже, щоб воно зазнало якоїсь сильної переробки; як вставка виглядає хіба що *«річок і країні нашій»* (Сл 56–57; порівн. вище «річку гідно»). Тому думаємо, що редактор – укладач «Слова» обмежився генеалогічними уточненнями: «прародителески» стало на місце «батьківщини», а «праотець» замінило «батько» (якщо, звичайно, прото – «Слово» писалося за Ярослава Мудрого). Упорядник «Диво» прибрав молитву про «князя нашого», внаслідок чого похвала Володимиру та його нащадку, який для автора прото – «Слова» і був «нашим князем», повисла у повітрі. Потрібно було докорінно переробляти текст, «розшифровуючи» імена князів, або скоротити цей фрагмент. Редактор – укладач «Диво», настільки ретельний щодо початкової частини своєї праці, в заключній похвалі, що характерно, турбував себе менше і віддав перевагу найпростішому виходу; та й надалі він також йшов шляхом радикальних скорочень.

Оскільки молитва за «виродження» Володимира (Сл. 58–60) логічно складає єдиний період із згадкою про заслугу перед свт. Климентом самого Володимира, то відносимо до прото – «Слова» і молитву. Її сенс як би експлікує і посилює прохання про дарування «князю нашому» «до нинішнього добробуту вічних благих». Потім слідує ключова для нашої реконструкції фраза: *«Сіа бо, за преподобника, молимо [нам] твоїм учнем обрестися»* (Сл 60–61). У ній роз'яснено один із мотивів, чому кияни благають про вселення свого князя *«на небесну обитель»*: щоб знайти в ньому, поряд з Володимиром, ще одного небесного захисника свт. Климента. Завершення її в «Слові» втрачено, але поняття про нього дає «Диво» (39–45): *«...та тобою, с(вя)ти Клименте, направляються і наставляються сугубою бл(а)г(о)д(а)тію обога[те]вше...»* тощо. буд. остаточно «Диво»; це «сугубою бл(а)г(о)д(а)тію» є своєрідною смисловою луною dualis»а «сіа... молимо». Усічення було викликане, мабуть, тим, що досить об'ємна фраза надто далеко відсунула б продовження княжої теми, яке планував автор «Слова» великою вставкою: *«Нині ж нехай же веселиться старейшинствуя[и] в князях...»* (Сл 61 і далі). Очевидно, кінцівка «Диво» відтворює кінцівку прото – «Слова» (згадаємо, що кінцівка «Слова» виглядає вторинною прото завершенням «Диво»), отже маючи намір продовжувати, автор «Слова» зобов'язаний був її відкинути.

Про час складання прото – «Слова» можна судити лише приблизно за непрямыми даними.

Якщо вважати показовим мовчання печерського літописання про свт. Климента, відносячи єдину згадку про його мощі в оповіданні про хрещення князя Володимира та киян до допечерського шару початкового літопису, то яскраву похвалу свт. Клименту (прото-«Слово») логічно було б приписати автору першої половини - середини XI століття, тобто епохи Ярослава Мудрого. На користь саме такого висновку говорить також той чудовий факт, що тема київського старійшинства, центральна для «Слова», в реконструйованому тексті прото-«Слова» зовсім відсутня. На оновлення Десятинної церкви і похвали Володимирі в «Слові про закон і благодать» Іларіона (див., наприклад: Ужанков 1994. С. 91-93); жодна з паралелей не є

власне текстуальною, але відчуття прихованої ідейної колізії все ж таки є. Насправді, святий Володимир у Іларіона і святий Климент у «Слові на оновлення» недвозначно протистоять один одному в ролі апостолів Русі, яка їм приписується: роль Володимира в «Слові» зведена до «багато почастувань» і «більшої віри», з якими князь переніс на Русь мощі святого Климента, тоді як хрещення Русі «створись і утвердись» саме «настанням» святого Климента, і ігнорується тими дослідниками, в очах яких все переважає звістка про повторне освячення Десятинної церкви у 1039 р.). Але стосовно автора прото – «Слова» жодних перешкод тому, щоб бачити в ньому сучасника Ярослава та Іларіона, немає. У такому разі звістка «Повісті временних літ» під 1039 р. набуває у зв'язку з проблемою датування прото-«Слова» повну силу.

Ні літопис, ні інші джерела нічого не повідомляють про причини нового освячення, «оновлення», княжого собору, але можна здогадуватися, що велика будівельна програма Ярослава в Києві (зведення Софійського собору, Золотих воріт із Благовіщенською надбрамною церквою, церков Георгіївського (монастиря) та святої Ірини так чи інакше могла торкнутися і Десятинної церкви. Зазвичай припускали прибудову при Ярославі галерей (Каргер 2. З. 36–59; Комеч 1987. З. 168; Вагнер, Владишевська 1993. З. 32; та інших.). Зовсім недавні археологічні дослідження залишків фундаментів галерей, здається, не підтверджують такої думки (Кузьмін, Івакін, Козюба 2006. С. 453, прав, стб.; Івакін, Іоаннісян 2009. С. 187-188), але археологічна робота у Десятинній церкві при Ярославі все одно має результат: блок кладки, знайдений при північно-східному куті храму, зроблений з плінфи, близької до плінфи Софійського собору, тоді як в іншому цегла Десятинної церкви інша (Івакін, Іоаннісян 2009. С. 186).

Не промовчимо, втім, і про певні труднощі, пов'язані з подібною гіпотезою походження прото – «Слова». У його тексті, наскільки останній піддається відновленню, не йдеться про Володимира як оновлювача храму, тому що єдина фраза, де йдеться про оновлення, була нами визначена як додавання укладача «Слова». Відповідь на це, думаємо, проста і закладена у

самому запитанні: прото-«Слово» створювалося зовсім не з приводу переосвячення Десятинної церкви. З якого ж?

Потрібно враховувати, що княжий собор – вірніше, його некрополь, що знаходився *instatu nascendi* – грав чималу роль в ідейно-політичній програмі Ярослава Мудрого. Поховання в ньому хрестителя Русі князя Володимира з його дружиною-царівною та бабкою княгинею Ольгою, першою християнкою в княжому сімействі, було, як відомо, у 1044 р. поповнено похованням останків також і братів Володимира – Ярополка та Олега, причому ці останки раніше піддали дивній процедурі посмертного хрещення»⁸⁴. Така неканонічність події⁸⁵ видає силовий характер акції Ярослава Володимировича, а тим самим її особливу важливість в очах київського князя. Погоджуючись з А. Поппе (1995. С. 56-68), який писав про формування в 1040-х - початку 1050-х років династично консолідуючу ідеологію княжого «родошанування», яка мала одним зі своїх проявів систематичні переклички в антропономастиці, що у ролі іншого її висловлювання, судячи з акту 1044 р., задумувався, як єдиний династійний некрополь Десятинної церкви. Тут же спочивали шановані моці вселенського святого, доставлені до Києва Володимиром «на освячення і порятунком собі ж і всьому своєму» (Сл 58–59; «Слово» сходить тут до прото – «Слова»), і це, з одного боку, оповивало династію благословенням свт. Климента, з другого – надавало якийсь династійний відтінок шанування самого свт. Климента. Було б доволі логічно, якби у контексті подібних ідеологічних зусиль, Ярослав ініціював створення похвального слова свт. Клименту як покровителю Русі та її апостола; акцентувати останнє було б особливо доречно під час русько – візантійської війни 1043–1045/6 рр., яка, як показало поставлення Іларіона на митрополію 1051 р., мала, певне, і церковно – політичний аспект (див. трохи нижче прямуючи. 101).

Отже, з огляду на вище сказане доходимо висновку, що пік активності у церковному шануванні свт. Климента Римського на Русі, коли це шанування мало тенденцію стати складовою державної ідеології, припадає на другу чверть XI ст., епоху Ярослава Мудрого, і середину XII століття, час київського князювання Ізяслава Мстиславича та святительства його протеже митрополита

Климента Смолятича. І в тому, і в іншому випадку ініціатива виходила від київських князів, у палацовому соборі яких, Десятинної церкви, й спочивали мощі священномученика. Обидва позначені періоди дали кілька, як перекладених так і оригінальних (нехай і невеликих) творів, присвячених свт. Климентові.

За Ярослава було переведено «Мучиння» та Єфремове «Сказання про чудо», доповнені короткою похвалою свт. Климента (прото-«Слова»), у якій особливо підкреслювалася думка про пришествя мощів святителя на Русь як благодатну передумову її хрещення, про святителя як небесного покровителя Русі та її князів, про руських князів і руських людей взагалі як «учнів» святителя. За Ізяслава прото – «Слово» було перероблено і сильно розширено до теперішнього «Слова на оновлення Десятинної церкви»; його ідейний зміст поповнився, помітно змістившись у бік апофеозу київського старійшинства, освяченого, на думку автора «Слова» (може бути, печерського ігумена Феодосія Грека), благословенням свт. Климента, якщо саме у Києві лежали його мощі.

«Слово» не набуло значного поширення, що досить просто пояснюється його зв'язком з одіозними (особливо для церкви) іменами Ізяслава Мстиславича та Кліма Смолятича. Але, створене тоді ж на основі давньоруського перекладу «Сказання про чудо» і доданого до нього прото-«Слова» «Чудо свт. Климента про отрочати» мало зовсім іншу археографічну долю, зберігшись у ряді списків. Прото-«Слово» зазнало в ньому істотного редагування, головними рисами якого стали усунення київських реалій (згадок про київських князів, про митрополію, навіть про Десятинну церкву) і запровадження теми «правої віри» як умови благодатності молитовного звернення до святого Климента.

В наявності різноспрямованість і навіть протилежність редакторських устремлінь у «Слові» та «Чуді». Це дозволяє пов'язати «Диво» з церковною опозицією Клименту Смолятичу – швидше за все з новгородським єпископом Ніфонтом, у святительство якого будується церква свт. Климента в Ладозі і з'являється фресковий цикл, присвячений життю священномученика в соборі Спасо-Мірозького монастиря в Пскові.

Схоже, що саме у редакції «Диво», похвала свт. Клименту була доступна володимиро-суздальському літописцю кінця 1170-х років, автору посмертної похвали Андрію Боголюбському, і це до певної міри підкріплює зв'язок «Диво» з єпископом Ніфонтом, зносини якого з ростово-суздальським князем Юрієм Долгоруким. Тому, цілком можливо припустити, що в Ростово-Суздальській єпархії список «Диво про отрочати» мали отримати невдовзі після його створення – можливо, навіть як богослужбовий текст, альтернативний «Слову». У цьому відношенні показовий зазначений А. Ю. Карповим (2007. С. 81) факт, що всі списки, де збереглося «Диво про отрочати» належать до рукописної традиції Північно-Східної Русі.

Навряд чи випадково, що Ярослава та його праправнука Ізяслава об'єднувало ще одне – суверенність їхньої церковної політики, яка переходила в авторитаризм, схильний до радикальних новацій⁸⁶. Можливо, ще й тут (крім, як уже говорилося, активної експансії церковного шанування новоявлених власне руських святих – Бориса та Гліба, а також прихильності до уявлення про апостольство Володимира Святого) крилася одна з причин того, що києво-печерські ідеологи, чимало стурбовані історичним самовизначенням Русі, її укоріненням в апостольському ґрунті, ігнорували багаті можливості, які надавав у цьому відношенні культ святого, що так шанувався у Києві в першій половині XI ст.

2.4. Рука св. Климента та церковні дискусії на Русі середини XII ст.

Образ свт. Климента як небесного заступника Русі та, головне, її заочного просвітителя та апостола з усією виразністю окреслено як у «Чуді», так і в «Слові». В обох пам'ятках до свт. Климента додаються визначення: «наш заступник», «наш вірний порятунок», «присний заступник країн Русей», який помножив «пана свого таланту не тільки в Римі, а й у Херсоні, і в Русі», «апостолом співпрестольник», «настанням» якого, тобто знайдення і повернення його мощей на Русь тут «утворися і утвердися» християнство (Сл 1–2, 5–6, 13–14, 17–18, 21–22, 36–37; Ч 1, 5, 13–14, 17–19, 22, 30) тощо. Це означає, що уявлення про рівноапостольність свт. Климента для Русі було характерною рисою вже прото – «Слова».

Слід зазначити, що питання причетності Русі до апостольської проповіді жваво хвилювало просвітителів людей протягом першого століття після хрещення (й у цьому, зауважимо, можна було б вбачати одну з підстав для хронологічного приурочення прото – «Слова»). Потреба самовизначення молодій державі, що християнізувалася, підштовхувала давньоруських книжників і, ймовірно, політиків до роздумів у цьому напрямі. Зрозуміло, богословське та історіософське становище народу без «власного» апостола не несло в собі ніякої ущербності, і багато хто це чудово розуміли. Завершуючи розповідь про погублення у Києві язичниками варягів – мучеників у статті 6491 (983) р., літописець міркує: *«І диявол тішився з цього, не знай, що при смерті хочеш бути йому. Так бо й раніше, хто старається погубити рід християнський, не проженемося хрестом чесним в інших країнах; де ж м'ялося оканьні, бо тут є житло, бо не суті вчили апостоли, ні пророки прорекли; не веди пророка глаголюща: і наріку не люди моя люди моя (Ос. 2, 23. - А. Н.); А про апостолів говорив: на всю землю видобув мовлення їх. І в кінець вселені говорили їх (Пс. 18, 5. - А. Н.). Якщо ж і тілом апостоли не суть тут були, але вчення їх як труби говорять у всесвіті в церквах, яким вченням побігемо проти ворога ...»* (НПЛ. С. 131; ПСРЛ 1. Стб. 83; 2. Стб. 70) . Проте потреба у «своєму» святому, «своєму» апостолі відчувалася дуже гостро.

Так, думка про подвиг хрестителя Русі св. князя Володимира, як саме рівноапостольного виникла рано; вона чітко представлена вже в «Похвалі Володимиру» митрополита Іларіона – пам'ятці епохи Ярослава Мудрого: *«Подобниче великого Костянтина, рівноумне, рівних(рист)олюбче»* (Молдован 1984. С. 96). Те саме уподібнення Володимира св. рівноапостольному цареві Костянтину Великому знаходимо і в ранніх рядках літописання: *«Це є новий Костянтин великого Риму, що хрестився сам, і люди своя хрести: так і се сотвори подібно до нього... Цього бо в пам'ять тримають Руссті люди, що поминають святе хрещення, і прославляють Бога... співаючи Господеві, нові люди, просвіті Святим Духом»* (НПЛ. С. 16; ПСРЛ 1. Стб. 130–131; 2. Стб. 115, 117–118). Присутнє і в Іларіона визначення новохрещеної Русі як «нових людей» ще більше зміцнює у впевненості, що відповідні літописні контексти належать до найдавніших у початковому літописанні.

Намічане при Ярославі церковне прославлення Володимира відстрочилося, і про формальну причину – відсутність чудотворень від мощей – прозоро натякає літописець початку XII в.⁴⁰ Зрозуміло, що у не зайняте поки що св. Володимиром місце «апостола Русі» мали з'явитися інші кандидати. Слід погодитися з неодноразово висловлюваним судженням, що саме в руслі таких ідеологічних пошуків треба розглядати оповідь про поїздку по Дніпру св. апостола Андрія і про благословення їм гір, *«де ж потім був Київ»*: *«Чи бачите гори ця? Бо на цих горах сяє благодать Божя; мати град великий бути, і церкви багато Бог воздвигнути мати»* (ПСРЛ 1. Стб. 7–9; 2. Стб. 6–7). Хоча Русь з'явилася на світ Божий через багато століть після апостольського століття, про її воцерковлення нібито було «промовлено» самим що не є справжнім апостолом – св. Андрієм Первозванним.

Ще одним подібним прикладом, що також витягується з «Повісті временних літ», служить «Сказання про перекладання книг слов'янською мовою», а вірніше сказати – коментар до нього літописця, бо саме «Сказання» має західнослов'янське походження (Шахматов 1940. С. 80–92; Флоря 1985. С. 121–130). Виклавши коротко історію кирило-мефодіївської місії та повідомивши, серед іншого, про поставлення свт. Мефодія єпископом «в

Панонії, на стіл святого Андроніка апостола», він укладає дуже повчальним міркуванням: «Тим же Словенською мовою вчитель є Андронік апостол, бо Морави доходив і апостол Павло, і вчив ту; бо є Ілурик, якого ж доходив апостол Павло, бо слава Словені перше. Тим же Словенською мовою вчитель є Павло, від негоже мови і ми єсмь, Русь; тим же й нам, Русі, вчитель є Павло, ніж учив їсти мову Словенську і поставив єпископа і намісника по собі Андроніка Словенській мові. А Словенська мова і Руська єдина є...» (ПСРЛ 1. Стб. 26–28; 2. Стб. 18–20) і т.д. Тобто, читачеві доноситься думка, що Русь має повне право почитати своїм просвітителем св. апостола Павла! Ідеї про рівноапостольство свв. Кирила і Мефодія, які, за свідченням «Сказання», «склали писемну азбуку, апостол і євангеліє... псалтир і охтайк та інші книги», у літописця аж ніяк не виникає.

При всьому тому обидві оповіді (і про подорож апостола Андрія, і про «переклад книг») включені в «Повість временних літ» у зв'язку із зовсім іншими приводами: перше – для ілюстрації розповіді про «шляхи з варягів у греки», друге – як екскурс до розповіді про розселення слов'ян; ось чому таке враження справляє та неминучість, з якою літописець «слизає» на тему апостола Русі.

Ця досить яскрава картина неминуче народжує здивування, чому ж жоден із книжників, працями яких творилося літописне склепіння, відоме під назвою «Повісті временних літ», і які були настільки стурбовані ідеєю так чи інакше «підключити» Русь до апостольської традиції, не скористалися запрошеною, здавалося б, можливістю використовувати з цією метою особистість свт. Климента Римського? Святитель, поза сумнівом, належав до апостольського покоління, був безпосереднім учнем св. апостола Петра, в грецьких текстах, відомих на Русі, йому прямо засвоювалося звання апостола⁴¹, і потім - пришествя його святих мощів на Русь відбулося одночасно з хрещенням! Більше того, ми маємо дані про існування досить ранньої пам'ятки (прото – «Слова»), в якій така можливість була реалізована повною мірою.

Несподіваний контраст, що з'являється, змушує задуматися. Якщо врахувати, що єдина згадка про мощі свт. Климента в «Повісті временних літ»,

зроблена до того ж мимохідь і без будь-якої оцінки⁴² (з цього ми розпочали нашу роботу), відноситься швидше за все до найдавнішого, періоду київського історіописання часів Ярослава Мудрого або навіть Володимира Святого⁴³, то вчасно констатувати багатозначний факт : у Києво-Печерському монастирі другої половини XI – початку XII століття з якихось причин наполегливо не помічали святині, яка спочивала тут же, у столичному княжому соборі.

Знаходити тут тенденційне замовчування навряд чи доречно. Воно було б зрозумілим у митрополичому літописанні, якби таке на той час існувало: маршрут свт. Климента та його мощей з Риму через Корсунь до Києва залишав далеко осторонь Константинополь, і така «біографія» цілком могла б вважатися в Царгороді непридатною для «апостола Русі». Але приписувати цю гіпотетичну антипатію митрополії до «княжого» святого також Печерської обителі немає причини. Печерське літописання за своїм духом – національне та князівське, митрополити, як неважко помітити, перебували на периферії його уваги.

Отже, ґрунтовнішим буде висновок, що мовчання літопису про свт. Климента мало об'єктивні причини, і що у другій половині XI – початку XII ст. у Києві і справді спостерігався спад уваги до римського святителя, тоді як виразні сліди його шанування настільки помітні за Володимира Святого (бачимо тут одну з підстав для того, щоб відсунути час створення прото – «Слова» якомога ближче до епохи перших християнських князів і пов'язати його з ідейною атмосферою єдинодержавства Ярослава Мудрого). Не виключаємо, що такий спад міг стати незапланованим стихійним наслідком активного зростання церковного шанування свв. Бориса і Гліба⁴⁴, які взяли переважно на себе роль небесних заступників Русі, що символізували «освячення і порятунк» як княжого «роду», так і «держави нашої» (Сл 56–57), і в цьому значенні займають так багато місця в печерському літописанні.

Повертаючись до питання про можливу роль митрополії в приглушенні яскравого на початках культу римського святителя в Києві та на Русі в цілому, постережемося підтримати категоричну думку М. Ф. Мур'янова (2003. С. 262), ніби після поділу 1054 «рука розсердженої», влада почала викреслювати з

літургійної документації Київської Русі все, що відноситься до свята набуття мощів св. Климента 30 січня». Швидше вже деяке звуження літургійної бази шанування свт. Климента Римського (з двох календарних пам'ятей – 25 листопада та 30 січня – дійсно, залишається лише перша: Лосєва 2001. С. 77–79, 210, 259) слід віднести знову на рахунок впливу Києво – Печерського монастиря. Його перехід на Студійський статут у першій половині 1060-х привів до випадання пам'яті перенесення мощів свт. Климента з богослужбового побуту, яке відбулося з тим більшою легкістю, що подія (набуття мощей Костянтином Філософом в 861 р.), що стоїть за цією пам'яттю, на Русі того часу було невідома (див. §§ 3.3–4)⁴⁵. Водночас і студійська пам'ять 30 січня прп. Ксенофонта (Пентковський 2001. З. 325) у руських **місяцесловах/місячниках** не прижилася. Але все-таки, важко уявити, щоб власне календарний чинник міг суттєво вплинути на інтенсивність церковного шанування, яке визначалося династичною ідеологією та харчувалося наявністю реальних мощей у головному князівському соборі держави. Більш виправданим був би, мабуть, зворотний хід думки: з того, що при переході на Студійський статут первісна специфічна пам'ять перенесення мощів свт. Климента не втрималася, чи слід вивести висновок про те, що ми вже говорили: про байдужість до свт. Клименту у Печерському монастирі?

Після всього викладеного треба визнати, що для тріумфальних інтонацій панегирика свт. Клименту, який є «Слово на оновлення Десятинної церкви», повинен був бути особливий і вагомий привід; мало статися щось, що подало автору «Слова» тверду надію на відродження колишньої популярності священномученика. Мало того, коли робочий рукопис, послуживши автору «Слова», ліг потім в основу нової редакції «Диво» («Диво про отроцати») – пам'ятки загальноцерковного вживання, призначеної, як можна судити, не тільки не для Десятинної церкви, але навіть і не для київських храмів, то виникає враження, що невдовзі після того, як у Десятинній церкві відзвучало похвальне «Слово», були зроблені зусилля для активізації загальноруського шанування свт. Климента Римського.

Упродовж XII – першої третини XIII ст., до руйнування храму Пресвятої Богородиці Десятинної в 1240 р., під час взяття Києва монголами, відома лише одна подія, з якою можна було б узгодити подібні наслідки: це поставлення на київську митрополію Климента (Клима) Смолятича, що відбулося в 1147 р. на соборі руських єпископів князя Ізяслава Мстиславича⁴⁶. Справа в тому, що для освячення такого неординарного кроку, який радикально суперечив усталеній традиції поставлення руських митрополитів у Царгороді, були використані саме мощі свт. Климента. Ось, як про це розповідається в «Іпатіївському літописі» (ПСРЛ. Т. 2. Стб. 340-341)⁴⁷:

«У років(о) 6655... Того ж літа постав Ізяслав митрополитом Клима Смолятича, вивед із Заруба, бо чорнорізець скімник і бис книжник і філософ так, як у Руській землі не б'є. Промови бо Чернігівський єп(і)с(ко)п: я зведе, що варто зійшлося єп(і)з(ко)пом митрополита поставити. І снідошас(я) Чернігівські[і] єп(і)с(ко)п Онофрії, Білогородський єп(і)с(ко)п Феод(о)р, Переяславський єп(і)с(ко)п Євфимії, Гюргіїський єп (і)с(ко)п Дем'ян, Володимирський Федір, [а]⁴⁸ Новгородський Нифонт, Смоленський Мануїл рекосту: немає того закону, яко ставити єп(и)с(ко)пом митрополита без патріарха, але ставити патріарх митрополита, а не вклонившись ти, ні служивши з тобою, зане не взяв еси бл(а)г(о)с(ло)в(е)нн(я) у с(вя)ти Софії ні від патріарха, якщо ся виправиши, бл(а) говорившись від патріарха, і тоді ти ся поклонивши, взяла від Михайла від митрополита рукопис, що не вартий нам без митрополита в святій Софії служити. Він же на ня про те тяжко ср(ь)дце маючи. Онофрії ж Чернігівський промову: аз свде варто нас поставити, а глава у нас є с(вя)т(а)го Климента, яко ставити Греці рукою с(вя)т(а)го Івана. І тако згадав єп(і)с(ко)пі главою⁴⁹ с(вя)т(а)го Климента поставиша його⁵⁰ митрополитом».

Наведене свідчення про подію, яка стала причиною тривалої церковної смути, коментувалося в науці неодноразово. У справжній роботі нас займають лише ті аспекти цієї колізії, які пов'язані з несподіваною «актуальністю» мощей свт. Климента.

2.3.1. Рукопис митрополита Михайла. У 1145 р., за лапідарним повідомленням «Лаврентьєвського літопису», «митрополит Михайло йде Ц(е)с(а)рюгороду» (ПСРЛ 1. Стб. 312). Нізвідки не видно, що він залишив Київ ніби «не цілком добровільно» (Соколов 1913. С. 56). Звичайно, у відвідуванні патріархії руським митрополитом не було нічого незвичайного, такого роду візити траплялися регулярно як за потребами митрополії, так і для участі (як і) у засіданні постійного патріаршого синоду. Однак цього разу від'їзд був надзвичайний; у цьому не залишає сумнівів незвичайний захід, що його супроводжував – закриття кафедрального Софійського собору в Києві, яке митрополит скріпив відповідним письмовим розпорядженням («рукописом»).

У сенсі цього «рукопису» деякі історики відчують не зовсім зрозумілі труднощі. На думку Пл. Соколова (1913. С. 73) та О. Поппе (1996. С. 454–455), він мав на меті перешкодити заміщенню київської кафедри без участі та санкції Константинополя, тобто саме тому, що й сталося через два роки. Це, звичайно, занадто схоже на *vaticinium ex eventu*, але навіть якщо Михайло з якихось причин справді передбачав подібну небезпеку, що загрожувала канонічному порядку з боку князівської влади⁵¹, то в такому разі треба визнати, що літописець передав митрополиччу волю вкрай невдало: адже Ізяслав Мстиславич якраз і намагався дати Києву митрополита – у тому числі, щоб відновити службу у св. Софії. Щоб вийти зі становища, Пл. Соколов (1913. З. 75) вирішується навіть у кон'єктуру: замість «яко годиться нам без митрополита в святой Софії служити» слід ніби читати «яко годиться нам без митрополита від святой Софії служити» .

Тим часом логіка, вкладена київським літописцем в уста єпископа Ніфонта, цілком прозора: наполегливий новгородський архієрей не може послужити Климу, бо останній поставлений не за «законом» і, отже, не є справжнім митрополитом, а без митрополита у св. Софії «не варто служити» через заборону митрополита Михайла. Очевидно, мають рацію ті, хто вбачав у розпорядженні Михайла тимчасову заборону богослужіння в митрополичому соборі, інтердикт (Голубинський 1/1. С. 301-302; Приселков 2003. С. 203, § 11852; Карташев 1.С.а 17). С. 187).

То була саме разова церковно-юридична дія, а не рефлекс звичайного канонічного права⁵³ чи візантійської практики забороняти після смерті патріарха будь-кому входити в константинопольську Софію до обрання нового предстоятеля, як іноді думають (див. останнім часом: Успенський 1998. С. 260 - 261 Примітка 1). Такого звичаю в XII столітті ще не існувало в самій Візантії (Соколов 1913. С. 74-75. Прим. 1), вперше він згадується, здається, тільки при Палеологах, у архієпископа Симеона Фессалонікійського (помер 1429) (Sym. Thess.sacr.ord.Cap.224.Col.437C-D). Але якщо й припустити, що обрання патріарха не власне в Софійському соборі, а в його катехуменіях (папертях) (Const. De serim. II, 14. P. 564.6-8) було початковою стадією засвідченого Симеоном Фессалонікійським пізнішого звичаю переносити собори – Влахернський чи Свв. Апостолів і далі, що подібний звичай існував також і на Русі у формі заборони входити в митрополичий храм до прибуття нового митрополита, то виникає фатальне здивування, навіщо давати особливий «рукопис» на підтвердження вже існуючого звичаю?

Всі ці складнощі в розумінні того, що відбувалося на архієрейському соборі в Києві влітку 1147 р., є наслідком однієї прийнятої, наскільки нам відомо, всіма коментаторами уявної передумови, що Київська митрополія була на той час вакантна; про що й свідчить сам факт обговорення питання про її заміщення (Макарій 2. С. 289; Поппе 1996. С. 454); що коли Михайло розпорядився, як діяти без митрополита, то він і не збирався повертатися (Успенський 1998. С. 260. Прим. 1), а значить, їхав до Царгорода, щоб подати у відставку, або, як висловлювалися в той час, «відписатися митрополії». Але чи це так? Нижче будуть наведені міркування, що дозволяють припускати неприємне – що Михайло, залишаючись у Візантії, аж ніяк не склав із себе митрополичого звання. Тут же зазначимо лише одне: таке припущення проливало б світло на дивну, досі не роз'яснену деталь у літописному повідомленні про собор 1147 р., роз'яснення якої, у свою чергу, допомогло б зрозуміти історію із загадковим «рукописанням».

Заперечення Ніфонта Новгородського та Мануїла Смоленського проти обрання митрополита собором витримані у подвійному числі («рекосту»), що й

зрозуміло. Але чому так само оформлено їхнє посилання на розпорядження митрополита: «Ви взяла від Михайла від митрополита рукопис»? Якщо йшлося про якийсь загальноцерковний документ (наприклад, меморандум, що нагадує про права Константинополя щодо поставлення руських митрополитів, як вважають Пл. Соколов і А. Поппе), то він повинен був бути доведений до всіх єпархій, тобто являти собою окружне послання⁵⁴. Однак справа стосувалася лише митрополичої області – власне Київської єпархії, її столичного кафедрала, і тому достатньо було дати вказівку особі, на яку покладалися обов'язки з управління єпархією без єпархіального архієрея – митрополита. У науці поширене уявлення, що роль такого київського вікарного єпископа на той час виконував єпископ білгородський (Голубинський 1/1. С. 668-669; Порре 1968. S. 157 - 158; Щапов 1989. С. 96-37. С. 53; та ін.) – як за географічною близькістю Білгорода до Києва, так і в силу свого першорядного рангу серед руських єпископів, що відобразився у константинопольському переліку єпархій Київської митрополії другої половини XII ст. (Darrouzes 1981. P. 367). Цілком можливо, так воно і було (хоча порядок перерахування кафедр виходив з патріаршої канцелярії *notitia episcopatum* слідував, швидше за все, просто відносній хронології їхнього відкриття⁵⁵), але це, зрозуміло, не могло позбавити митрополита права та можливості при потребі самому призначити свого вікарія. Зрозуміло, чому в 1147 р. їх виявилось двоє: обравши на цю посаду Ніфонта (у названому списку руських єпархій Новгород значився наступним відразу після Білгорода), Михайло вважав за благо дати в помічники новгородському єпископу, єпископа смоленського.

Якщо так, то сенс «рукопису» митрополита Михайла стає гранично зрозумілим. Воно, дійсно, не було ні безсилим нагадуванням про поставлені, можливо, під сумнів права, ні зайвим підтвердженням звичаю – навпаки, воно різко суперечило практиці, а тому й було необхідно. Нема чого й казати, що будь-яка відлучка митрополита зі столиці або вакантність митрополичого престолу (у Києві іноді затягувана на роки) самі по собі зовсім не здатні були повести до припинення літургійного життя в митрополичому соборі: богослужіння міг очолити соборний протоієрей (як він робить і в присутності в

Києві владики, який не міг особисто здійснювати всі соборні служби) або, при нагоді, митрополичий вікарій. (Ось чому, зауважимо, подвійне число «ви взяла» сусідить з множинним «не вартий нам без митрополита... служити»: «ми» – це не тільки Ніфонт і Мануїл, а й усі, хто міг би «в с(вя)тії Софії служити», весь соборний причт.) Тому зроблений Михайлом інтердикт головного кафедрала Русі був кроком надзвичайним і означав, що митрополит залишав країну в стані жорстокого розладу з князівською владою. Глибина його тільки підкреслюється невпевненістю предстоятеля в лояльності очолюваного ним єпископату, бо чим інакше пояснити необхідність шукати вікарія в далекому Новгороді, як не підозрою, що для білгородського чи іншого єпископа (юр'євського, переяславського, чернігівського), що буде дорожче за вірність своєму священноначалу?

Допустимо, що саме скандальність пояснює вилучення відповідного повідомлення з «Київського літопису»⁵⁶: в Іпатіївському зводі, на відміну від Лаврентіївського, про від'їзд митрополита нічого не говориться, зате є лакуна в сім рядків, і після слів «...і тоді з'явись зірка велика на заході опущені промені» відразу слідує розповідь про десигнацію київським князем Всеволодом Олеговичем свого брата Ігоря, що починається з півслова, як київський столонаслідник (ПСРЛ 1. Стб. 317 – 318 і прим. в)⁵⁷. Ця «зірка опускаюча променя», що вторглася в оповідання про з'їзд чернігівських князів, Олеговичів і Давидовичів, який зібрав Всеволод, стурбований долею Києва після передчуваної ним смерті, звичайно, в очах літописця, служила недобрим знаком). Після цього в низці недобрих знаків якраз і могло йти повідомлення про від'їзд митрополита Михайла, який не побажав благословити хрестоцілування чернігівських князів і «потрібного» переяславського князя Ізяслава Мстиславича, що затесався серед них, що намічався наступником Всеволода.

Конфлікт митрополита Михайла із київським князем Всеволодом Олеговичем. Рішення Михайла навряд чи було імпульсивним і визрівало, ймовірно, довго. У порівнянні з даними новгородського літописання видно, що новгородського єпископа Ніфонта (отже, мабуть, і Мануїла Смоленського) на

соборі 1147 р. не було; це і зрозуміло: мета собору не могла бути таємницею, і не згодним з нею архієреям не було жодного сенсу на нього їхати. Заперечення єпископів Ніфонта і Мануїла, які представлені у статті 6655 (1147) р. «Іпатіївського літопису», були зроблені, очевидно, в письмовій формі і стали загальновідомі після обрання Климента Смолятича, так що стаття носить у цьому відношенні зведений характер⁵⁸. Коли ж Ніфонт і Мануїл могли взяти від митрополита Михайла його рукопис? Стосовно Ніфонта його ітінерарій, наскільки він відомий, надає для цього лише одну можливість – тривале перебування новгородського владика в Києві у 1141–1142 рр., коли Всеволод Олегович протягом року утримував тут новгородське посольство на чолі з єпископом, бажаючи нав'язати свого сина (НПЛ. С. 26, 211-212; ПСРЛ 2. Стб. 307-309).

Виходить, протистояння митрополита Михайла та князя Всеволода Олеговича вилилося невдовзі після сходження останнього на київський стіл, і вже у 1141 р. Михайло зважав на ймовірність свого від'їзду з Русі? Це допомагає зрозуміти можливі причини конфлікту між митрополитом та київським князем⁵⁹.

Михайло, який прибув на Русь у 1130 р., був діяльним помічником київських князів Мстислава (1125 – 1132), та Ярополка (1132 – 1139) Володимировичів. Результатом такого співробітництва стало, зокрема, заснування у 1136 р. Смоленської єпископії, яке було однією з ланок у задуманій ще київським князем Володимиром Мономахом (1125–1132) династичній реформі, покликаній забезпечити київський стіл за нащадками його старшого сина Мстислава (Назар.). 279-290; 2009 ст С. 88-102). В іншому місці ми намагалися показати, що елементом цієї реформи і одночасно нагородою митрополиту стало скасування (разом зі створенням єпископії в Смоленську) Переяславської єпископії, зі складу якої якраз і виділявся Смоленськ і територія Переяславського князівства, що приєднувалася до митрополита (про це і про подальші пертурбації в церковній долі Переяславля, коротко викладені нижче, див.: Назаренко 2009б. С. 468-481).

Нездійсненність задуму Мономаха - Мстислава виявилася відразу після смерті останнього. Вирішив справу опір молодших Мономашичів – ростово-суздальського князя Юрія Долгорукого та волинського князя Андрія, яких цей задум виключав з низки київських спадкоємців на користь їхніх старших племінників. Внаслідок складної боротьби Переяслав опинився в руках Андрія Володимировича, що означало повернення до традиційного столонаслідування. Тим не менш, якщо це останнє залишало Київ Мономашичам, відновлювати єпископію в Переяславлі, де сидів один з них, не вимагалось: церковне з'єднання Переяславля з Києвом, якщо воно здалося авторам невдалого проекту корисним для забезпечення безперешкодного переходу з Переяславля до Києва могло зіграти ту саму роль і щодо молодших Мономашичів.

Цей *status quo ante*, що відновився, привів на київський стіл у 1139 р., відразу після смерті Ярополка, наступного за старшинством Мономашича – В'ячеслава, що був за два тижні зламаний чернігівським князем Всеволодом Олеговичем. Але і Всеволод, йдучи стопами Мономаха, мав намір зберегти династичну єдність Києва і Переяславля, звідки він негайно спробував витіснити Андрія Володимировича. І лише невдача цієї спроби, що закінчилася миром між Всеволодом і Андрієм у вересні 1139 р. (ПСРЛ 1. Стб. 306-308; 2. Стб. 302-306), змінила ситуацію докорінно: Київ і Переяславль, який замишлявся як трамплін до київському столу, опинилися в руках представників різних гілок княжого роду. Тепер відновлення Переяславської єпископії Андрію було потрібне, а Всеволоду було байдуже, і не дивно, що під 1140 або 1141 р. літопис повідомляє про поставлення переяславського єпископа Євфимія (ПСРЛ 2. Стб. 308)⁶⁰ – того самого, який незабаром потрапив до мітингу.

Єдиною людиною, інтересами якої демонстративно знехтували, був митрополит Михайло, з єпархії якого вилучили ціле князівство. Але справа не обмежувалася матеріальними збитками. В наявності було кричуще порушення з боку князівської влади зовсім недавно укладеного клятвенного договору про долю колишньої Переяславської єпископії. У ствердній грамоті смоленського єпископа Мануїла, виданої у зв'язку із заснуванням Смоленської єпископії, є найцікавіша клаузула, все значення якої не розглянули науковці: *«Або єпископ*

який почне неситством хоча йти в Переяславль і цю єпископу прикласти до Переяслав.), і буди йому клятва, яка ся раніше писана бі і святого митрополита російського Михайла, що склав цю єпископом «(Щапов 1978. С. 146). Тут важливими є два моменти. На перший ми вже звертали увагу у зазначеній вище роботі про обставини заснування Смоленської єпископії: загрозу відновлення єдиної Смоленсько – Переяславської єпископії з центром у Переяславі, виявляється, Мануїл передбачає зовсім не з боку Переяславля, як слід було б очікувати, а з боку своїх наступників по смоленській кафедрі (звідси якраз і випливає, що переяславська кафедра 1136 р. скасовувалася). Але ще суттєвіше для нас у цьому випадку інше: процитована «клятва» єпископа Мануїла недвозначно наголошує на живій зацікавленості митрополита Михайла в тому, щоб Переяславська єпископія не була відновлена. Зауважимо, що ім'я митрополита згадується лише в цьому специфічному контексті, а не в загальному, коли йшлося про «клятву» проти потенційних замахів на єпископський статус Смоленська. Отже, суть – у стурбованості «святого митрополита руського Михайла» зовсім не долею Смоленська, бо він «склав цю єпископом» (як завуальовано пояснює справу грамота Мануїла), а саме долею Переяславля.

Зрозуміло, що навіть маючи власну думку про династичний переворот, скоєний Всеволодом Олеговичем, митрополит не став би – та він і не мав такої можливості – відкрито чинити опір діям княжої влади. Не чинив опір він і в переяславському питанні, хіротонізувавши Євфимія, тим більше що формально йшлося про часткове скасування недавньої новизни. Але образа була глибока. Михайло заздалегідь склав розпорядження про заміщення Софійського собору у разі свого від'їзду, вручив це «рукопис» тим з єпископів, на яких міг покластися, і почав вичікувати зручного моменту. Такий момент настав, коли Всеволод Олегович був змушений, у свою чергу, перейматися долею київського столу. Як тільки стало відомо про призначення чернігівських князів у Києві, митрополит одразу залишив столицю Русі, залишивши плани Всеволода без владного благословення.

Ігор Олегович протримався у Києві не довше В'ячеслава Володимировича: Всеволод помер 30 липня або 1 серпня 1146 р., а 13 серпня до Києва вже в'їхав переяславський князь Ізяслав Мстиславич (ПСРЛ 1. Стб. 313; 2. Стб. 321–32–32–32). То був початок нового витка протиборства між Мстиславичами та молодшими Мономаховичами в особі Юрія Володимировича Долгорукого (Андрій помер 1142 р.). Традиція була на боці Юрія, на боці Ізяслава – симпатії киян та династичні плани Мономаха та Мстислава, хоча з того часу й багаторазово скасовані новими хрестоцілуваннями часів Ярополка Володимировича та Всеволода Олеговича.

Розглянемо відмову Михайла повернутися до Києва – причина постачання Климента Смолятича. Не думаємо, щоб у такій ситуації новоявлений київський князь спочатку міг бути налаштований на розрив із патріархією та на обрання «власного» митрополита. Вчинити так означало б остаточно скомпрометувати і без того сумнівну легітимність свого становища, яка до того ж була додатково підірвана репресіями Ізяслава щодо старшого зі своїх дядьків – турівського князя В'ячеслава Володимировича, не тільки відсунутого амбітним племінником від ноки власного, туровського (ПСРЛ 2. С. 330; Назаренко 2009 ст. С. 399-400)⁶². Тому нам не здається переконливим припущення А. Поппе (1996. С. 455), ніби вся справа полягала в неодмінному бажанні нового київського князя в складній ситуації «мати в особі голови Руської Церкви слухняне знаряддя своєї політики» (аналогічно: Vodoff 1988). 118). Навряд чи знайшовся б князь, який не мав би такого бажання, однак ніхто до Ізяслава не ламав за це канонічної процедури. Справді, між вокняженням Ізяслава та поставленням на митрополію Климента Смолятича пройшов майже рік – термін достатній для, щоб відправити послів до Константинополя та отримання відповіді звідти. Джерела залишають нас у невіданні про зміст цієї відповіді, але дії Ізяслава не дозволяють сумніватися у тому, що він князя категорично не влаштував. Мова не могла йти просто про затримку з тих чи інших причин із призначенням нового митрополита: наприклад, внаслідок конфлікту між патріархом і єпископатом під час короткого, у 1146–1147 рр., патріаршества Косми II Атика через близькість останнього із соборно

засудженим богами (Лебедев 1998. С. 137-139). Вже в лютому 1147 р., тобто, ймовірно, ще під час перебування посольства Ізяслава у візантійській столиці, Косьма був скинутий. Подібні затримки траплялися і раніше – наприклад, між прибуттям на Русь самого митрополита Михаїла та кончиною його попередника Микити минуло чотири (!) роки. У своєму складному становищі Ізяслав, безумовно, вважав за краще б почекати прояснення ситуації на патріарстві (вона настала зі сходженням на престол Миколи IV Музалона у грудні 1147 р.).

Однак київський князь чекати не став, і це означає, що він зіткнувся в Константинополі або з перешкодами, усунення яких могло затягнутися на невизначений час, або з вимогами, які представлялися йому неприйнятними (може бути, з тим і іншим разом). Зважаючи на сказане, таку перешкоду логічно було б бачити у жорсткій позиції митрополита – неповерненого Михайла. Звичайно, його відмова повернутися до Києва не могла не мати формального обґрунтування, оскільки самовільне залишення єпископом своєї єпархії заборонялося канонами. Залишається думати, що київський митрополит зумів представити патріаршому синоду якісь канонічно поважні причини своєї поведінки. Які змогли їх переконати, бо невідомо, чим мотивував Михайло свій від'їзд та інтердикт київського кафедрального собору, що його супроводжував. Порухення договору з митрополією щодо Переяславля як формальна причина не годилося, бо воно не було канонічної властивості. Зрозуміло, однак, що то мала бути причина, що однаково стосувалася і Всеволода Олеговича, і Ізяслава Мстиславича. Втім, для теми, що займає нас, дане питання не має особливого значення; деякі міркування щодо цього будуть пред'явлені нижче (див. § 2.3.4, особливо прямуючи. 81), тут же обмежимося хронологічними спостереженнями, які, як нам здається, можуть бути непрямим підтвердженням того, що до моменту поставки на митрополію Климента Смолятича митрополит Михайло був ще живий.

Ми вже зазначали, що Ніфонт і Мануїл не поїхали до Києва на собор 1147 р. і, отже, їхні рекомендації Клименту Смолятичу «виправитися, благословитися від патріарха» робилися заднім числом. Коли? Зрозуміло, що

для Климента вирішити справу з незговірливими власниками «рукопису» митрополита Михайла було завданням першорядної важливості та терміновості; безперечно, він став кликати обох до Києва відразу ж після свого обрання на митрополію. Про реакцію Мануїла невідомо практично нічого – тільки те, що він «бігав перед Климом» (ПСРЛ 2. Стб. 487), іншими словами, на заклик останнього не відгукнувся. Про Ніфонта ми знаємо більше. У 1148 р. новгородський єпископ не тільки не рушив до Києва, а й під час своєї поїздки в Ростово – Суздальську землю освячував Успенський собор у Суздалі (НПЛ. С. 28, 214), а також «жертву святого мученика Георгія» (можливо, в Суздальському соборі був Георгіївський боковий вівтар?) – все це «наказом ростовського єпископа Нестора», як свідчить напис на антимінсі для жертovníка (Рибаков 1964. С. 28, № 25. Табл. XLII). Складається враження, що Ніфонт не обмежився мирними переговорами з Юрієм Долгоруким, а прагнув ще зміцнити стосунки з іншим архієреєм, який не брав участь у поставленні Климента – Нестором Ростовським, створюючи щось на зразок антиклицментівської ліги⁶³. Отже, рішучість Ніфонта утримуватися від контактів із Климентом Смолятичем протягом року лише зміцнілася. І раптом наступного, 1149 року, ми бачимо новгородського єпископа, де він виявляє колишню завзятість а новообраний митрополит утримує його силою. Що ж могло спонукати Ніфонта, за незмінності його позиції щодо незаконності поставлення Климента, все ж таки вирушити на переговори з останнім? Очевидно, в очах Ніфонта з'явилася можливість виправити становище, що було безвихідним, поки в Константинополі був митрополит Михайло. Напрошується припущення, що у першій половині 1149 р. на Русі, зокрема й у Новгороді, було отримано звістку або про смерть Михайла, або його звільнення з митрополії. Тепер цілком можна було спробувати домовитися з Царгородом і «благословитися у патріарха», і ці слова звучали як розсудлива порада, а не як відверте глузування⁶⁴. Дізнавшись, що престол київських митрополитів вакантний, Ніфонт негайно поспішив до Климента – і це якнайкраще вписується в образ принципового, але й відповідального за долю Русі архієрея,

«поборника всієї Руської землі», яким його малюють джерела (ПСРЛ 2. Стб. 484).).

Отже, ми вважаємо за краще думати, що революційне рішення Ізяслава Мстиславича самостійно поставити митрополита аж ніяк не було наслідком ні дозрілої нарешті загальної «свідомості, що поставлення руських митрополитів у Константинополі має великі незручності для Руської Церкви» (Макарій 2. С. 291), ні 2 нового київського князя – здійснення ним заповітної мрії киян мати митрополита «з своїх», ні його безглузлого політичного темпераменту (Ізяславу, зауважимо, було вже за сорок), ні підліткового бажання мати «підручного» митрополита, ні, ще більше, уявного наміру патріархії (начебто розлютив Ізяслава) довше затягнути справу з поставою митрополита для Русі «з метою виявити своє невдоволення і покарати» його за скаргами відставного митрополита Михайла (Голубинський 1/1. С. 301) – справа була, ймовірно, прозаїчнішою і полягала в тому, що митрополит Михайло живий і висував для свого повернення умови, неприйнятні для Ізяслава. Це ставило останнього у складне становище і, по суті, позбавляло вибору, бо відмова чинного митрополита повернутися була за авторитетом київського князя ще глобальнішою, ніж нетрадиційне поставлення нового митрополита, і зрозуміло, чому Ізяслав віддав перевагу другому.

Грубо кажучи, з погляду церковно - юридичної ситуації, єпископ Онуфрій, звичайно, був неправий, коли стверджував, що «достойно еп(і) з(ко)пом митрополита поставити». Такого правила немає, і залишається лише здогадуватися, який саме канон міг послужити основою настільки зацікавленого непорозуміння. Укладачеві «Ніконівського літопису» (ПСРЛ 9. С. 172) було легко побачити тут Перше апостольське правило, підтвержене і 4-м правилом I Вселенського (Нікейського) собору, про подання єпископа зборами трьох єпископів (Кн. правил. С. I. , 32), оскільки подібне насильницьке трактування цих канонів вже було на той час використано під час поставлення митрополита Іони і оголошення автокефальності Руської церкви 1448 р. (Успенський 1998. З. 30–47). Про маловірогідність такого насильства над текстом «Кормчій» вже 1147 р. резонно писав Пл. Соколов (1913. З. 70–71),

припускаючи, своєю чергою, що єпископ Онуфрій мав на увазі ту форму канону про всановлення єпископа зборами трьох єпископів, яку він придбав у 16-му правилі II Карфагенського собору (підтверджено підсумковим Карфагенським собором у 13-му правилі: Кн.правил.С.190); у грецькому перекладі воно виявилось спотвореним, ставши двозначним щодо санкції та затвердження митрополитом (Соколов 1913. С. 72–73 і прямуючи. 2). Важко заперечити таке припущення категорично, але все ж таки це був канон з числа тих, що лежать в основі всякої єпископської хіротонії, і тому нелегко зрозуміти, яким чином чернігівський предстоятель міг ввести в оману собор, перетлумачуючи ази.

Значно вірогідніше, на нашу думку, виглядає інший варіант: Онуфрій посилався на правила, що давно вийшли з вживання, про обрання митрополита собором провінційних архієреїв з подальшим його утвердженням і висвяченням у патріархії. Ця давня канонічна практика біля Візантії, та й лише там, до XI–XII ст. давно вже поступилася місцем централізованим поставленням; споконвічне право утвердження (благословення) новообраних митрополитів у Константинополі замінили правом їх призначення імператором і патріархом – формально з кандидатів, які пропонувалися постійним патріаршим синодом (Веск 1959. S. 69–71; Поппе 2015; Соколов, резонно розглядаючи такий варіант стосовно поставлення митрополита Іларіона в 1051 [Соколов 1913. С. 42-52], чомусь упускає його, говорячи про Климента Смолятича). Давно не чинний і тому, цілком імовірно, не відоме більшості учасників собору правило було легше викласти у потрібній редакції, перетворивши обрання на поставлення. Адже і противники митрополита Климента були не так проти його обрання, скільки проти того, що він *«не взяв... бл(а)г(о)с(ло)в(е)н(я) у с(вя)того Софія і від патріарха»*, і закликали його це зробити. Якби Климент погодився, а патріархія затвердила б його, то в його поставленні не було б нічого неканонічного, лише порушення звичаю, і ситуація була б цілком аналогічною історії, що сталася століттям раніше з митрополитом Іларіоном⁶⁵. Інша річ, що Климент на них *«про те тяжко ср(ь)дце маючи»*, тобто аж ніяк не збирався отримувати санкції Царгорода на своє митрополитство – або не бажаючи

ризикувати, або впевнений у незмінності та достатності підтримки з боку Ізяслава Мстиславича, який до перших поразок від Юрія Долгорукого в серпні 1149 р. поведився підкреслено безкомпромісно⁶⁶. То був уже не розрив зі звичаєм, а замах на зміну канонічного статусу київського митрополита, оголошення незалежності Руської митрополії від Царгорода.

Що справа виглядала і була саме такою, показує реакція на неї і в Константинополі, і в «латинській» Європі.

Відоме послання краківського єпископа Матвія одному з головних церковних авторитетів середини XII ст. – засновнику Ордену цистерціанців та натхненнику Другого хрестового походу 1147–1148 років. Бернарду Клервоському, яке цілком присвячене тому, як «викорінити нечестиві обряди та встановлення народу Русі» (Щавельова 1990. С. 158-162 [латинський оригінал і російський переклад; Хрестоматія 4. С. 204-207 [російський переклад]). «Нечестя» полягало, серед іншого, ще й у тому, що «ні з Латинською, ні з Грецькою Церквою він не бажає бути в злагоді, але, відокремившись від обох, названий народ з жодної з них не повідомляється участю в обрядах» («Некій нім латинська література *Graecae vult esse conformis ecclesiae, sed seorsum ab utraque divisa neutri gens praefata sacramentorum participatione communicat*»)⁶⁷. Якщо приймати це свідчення сучасника в його буквальному сенсі, то виходить, що на момент написання послання літургійне спілкування («повідомлення в обрядах») між церквою на Русі (або якоюсь її частиною) і Константинопольським патріархатом виявилось перерваним. Датування послання укладено між 1143 та 1153 рр. (1143 р. Матвій став краківським єпископом, а 1153 р. помер Бернард Клервоський); в рамках цього вузького проміжку описану в посланні ситуацію можна співвіднести лише з русько-візантійським церковним розривом, що настав у 1147 р. внаслідок призначення митрополитом Климента Смолятича.

У тому, що цей розрив був оформлений з боку патріархії офіційно, набувши характеру саме заборони на богослужбове спілкування з прихильниками Климента Смолятича, відлучення Ізяслава, Климента і, треба думати, виверження із сану всього духовенства, котрий визнав Климента

митрополитом, переконує і поведінка наступника Михайла митрополита Костянтина I, наскільки ми про нього знаємо з «Іпатіївського літопису». Після прибуття до Києва в 1156 р. Костянтин почав з «сверження Климової служби», тобто позбавив сану всіх священнослужителів, яких висвятив Климент, зробивши виняток тільки для наймолодших – дияконів, обмежившись тим, що взяв із них «рукописи на Клима» (ПСРЛ 2. Стб.485). Здається, мав рацію Пл. Соколов (1913. з. 90), коли вважав ці заходи прямим наслідком осуду Климента, що відбувся свого часу, патріаршим собором. Осуд торкнувся і Ізяслава Мстиславича. Коли 1158 р. його син Мстислав, який захопив Київ, хотів передати столицю своєму дядькові смоленському князю Ростиславу Мстиславичу, постало й питання митрополита. Ростислав не хотів прийняти Климента, який подорожував в обозі Мстислава, а останній жодним чином не погоджувався повернути митрополита Костянтина, що втік від нього до Чернігова, «*зане кляв ми от(ь)ца*» (ПСРЛ 2. Стб. 503). Було б, однак, дивним, якби церковне засудження спіткало Ізяслава лише за Костянтина⁶⁸ – навіть враховуючи, що останній був поставлений, мабуть, за вокняження Юрія Долгорукого у Києві 1155 р., як зазвичай вважається (Поппе 1996. З. с. 456; Макарій 2. С. 663 [список архієреїв, складений А. В. Назаренко]), а істотно раніше, невдовзі після смерті або відставки митрополита Михайла (Franklin 1999. Р. 223 - 226; Назаренко 2009 ст.)⁶⁹. Вважаємо, канонічна реакція Константинополя на демонстративний акт самостійного призначення руськими єпископами Климента Смолятича на митрополію повинна була послідувати не надто пізніше після самого призначення, а саме в другій половині 1147 або першій половині 1148 р., тоді як в 1156 р. в Києві. Зрозуміло, чому Клименту так не хотілося їхати на патріарший суд до Царгорода в 1149 році.

Але повернемося до послання єпископа Матвія. Отримавши його, такий ревний місіонер, яким був Берnard, поспішив дати йому хід, бо невдовзі виникла ідея папського посольства на Русь з метою упорядкування тамтешніх церковних справ (цей епізод виявився втраченим у науці). У великих «Тлумаченнях на псалми», в пролозі до тлумачення на 65-й псалом, німецького богослова і цистерціанського проповідника Герхоха, настоятеля монастиря

Райхерсберг в Баварії (Gerhohus Reichersbergensis) (помер в 1169 р.). повідомляється, що автор мав можливість особисто донести до папи Євгена III (1145–1153) своє занепокоєння про негаразди в церкві (головний мотив організації Цистерціанського ордена) і знайшов у первосвященику уважного слухача: «Безсумнівним знаком [того], наскільки приємні були йому міркування нашої Трохи, стало згодом призначення нашої нікчемності для посіву насіння церковного світу та порядку у двох великих королівствах, а саме Угорському та Руському, куди, однак, прибути ми не змогли через образи угорського короля, якого ми раніше засуджували і який за те на нас гнівався. Тому, уникаючи впасти в криваві руки як би другого Ірода чи фараона, ми не змогли виконати покладену на нас посольську службу, бо в наших писаннях, які раніше посилалися до Угорщини, ми не промовчали про Іродову жорстокість згаданого [короля]. Після того як таким чином відклалася і скасувалася посольська служба, призначена папою Євгеном для нашої персони, він помер блаженною смертю»⁷⁰ (Gerh. Comm. 1855. Col. 118B; 1897. P. 493; Назаренко 2009р. С. 81-82) .

Відомо про одну особисту зустріч Герхоха з Євгеном III – у Вітербо (Gerh. ep. 17. Col. 568D), яку, найімовірніше, слід датувати кінцем 1145 р., коли папу відвідало посольство німецького короля Конрада III на чолі з фрайзінгенським єпископом. (Bernhardi 1. S. 461-462). Між початком 1147 та травнем 1148 рр. папа перебував у Франції та Німеччині. То був час Другого хрестового походу, і не дивно, що протягом усього вояжу папи на північ від Альп поряд з ним був головний ідеолог хрестоносного руху Бернард Клервоський. Вже до цього часу він цілком міг отримати послання єпископа Матвія і подати папі Євгенові думку використати сприятливий момент для прояву ініціативи щодо Русі, що посварилася зі своїм «священноначалом». Втім, суть справи анітрохи не зміниться, якщо це датування, максимально раннє з можливих, зрушити на два-три роки пізніше. У кожному разі слід визнати: глибина русько – візантійського церковно – політичного конфлікту була настільки велика, що викликала зацікавлену увагу Західної Церкви. (Залишаємо осторонь важке і зовсім не важливе для нашої теми питання, які

церковні негаразди в Угорщині засуджував Герхох і збирався з його допомогою виправляти папа.)

Не дивно, що таке становище турбувало Константинополь, який не міг не робити зусиль до примирення. У 1148 р. відбулася не зовсім зрозуміла подія: чеський князь Владислав II (1140-1172), повертаючись на батьківщину з хрестового походу, чомусь вважав за краще зробити це кружним шляхом через Русь (per Ruziam) (Vine. Prag. , a. 1148. P. 663; ДРСЗІ. Хрестоматія 4. С. 264), тобто, очевидно, через Київ Ізяслава Мстиславича. Історики не можуть запропонувати виразне пояснення такому незвичайному вчинку Владислава Чеського, обмежуючись вказівкою на його властивість з Ізяславом (Флоровський 1935. С. 65, 83-87; Пашуто 1968. С. 184). Справді, Владислав приходився «сватом» Ізяславу (ПСРЛ 2. Стб. 385) завдяки шлюбу Святополка Мстиславича, молодшого брата Ізяслава, із сестрою оломоуцького князя Оти (Оттона) III (1140–1160) (НПЛ. С. 27, 213; ДРСЗІ. Хрестоматія 4. С. 263. Прим. 11), який, до речі, свого часу виховувався на Русі і був одружений з руською княжною⁷¹. Виходить, чеський князь заїхав до Києва, щоб відвідати свою двоюрідну – троюрідну сестру, не підозрюючи, що її чоловік княжить у далекому Новгороді (Владислав був у Празі вже у першій половині 1148 р., тоді як Святополк був виведений із Новгорода лише восени: НПЛ .С. 28, 214). Навряд чи таке пояснення можна вважати достатнім. Вояж Владислава виглядає дивним навіть у припущенні, що князям треба було обговорити якісь політичні справи – зазвичай для подібних цілей використовувалися все ж таки послы.

Однак коментатори упустили один з істотних і навіть, як здається, вирішальний для правильного розуміння того, що сталося момент: Владислав вирушив на Русь після зустрічі в 1148 р. в Константинополі з візантійським імператором Мануїлом I (1143 - 1180), в якому навряд чи вбачав, «правителя народу чехів» («ὁ μὲν τοῦ Τζέχων κατῆρχεν ἔθνους») поряд з німецьким королем Конрадом III, що удостоївся на початку 1148 р. тривалого перебування в
наматор С. , 18-19. 84, 86; Dvomi'k 1928. S. 58-67). Неможливо заперечувати, що на цій зустрічі могла обговорюватися, скажімо, доля напружених тоді

візантійсько-угорських відносин (втім, скільки-небудь помітна участь Праги в них не простежується: Макк 1989. Р. 42-62) або та підтримка, якою користувався при візантійському дворі напівруський претендент на угорський престол Борис Кальманович, онук Володимира Мономаха і, тим самим, двоюрідний брат Ізяслава Мстиславича (ще 1145 р. Владислав II брав особисту участь у долі Бориса: Ott. Fris. Chron. VII, 34. Р. 36; ДРСЗІ.Хрестоматія 4. С. 241). Але навряд чи це були теми, які вимагали особистого візиту Владислава II до Києва. А ось у вкрай делікатній проблемі переговорів імператора з київським князем, що знаходилося під церковним відлученням, посередництво свояка і союзника Ізяслава виглядало б цілком доречним.

Все сказане з граничною ясністю показує, наскільки винятковим за своєю церковноправовою значимістю був крок, зроблений собором руських єпископів 1147 р. І в такій оцінці нічого не може змінити домисел літописця XVI ст. (ніби *«метежа заради і багатьох заворушень неможливо йти в Константинград до патріарха ставитися»*: ПСРЛ 9. С. 172), на який даремно посилається сучасний дослідник на доказ того, що в 1147 р. не йшлося про «претензію на автокефалію» (Успенський 1998. С. 268. Прям. 18). То була не претензія на автокефалію, а практична спроба встановити таку автокефалію.

Ось чому припала настільки доречна щаслива ідея єпископа Онуфрія щодо мощів свт. Климента Римського.

РОЗДІЛ ІІІ. АГІОГРАФІЧНА ТРАДИЦІЯ СВЯТОГО КЛИМЕНТА

3.1. Обновлення Десятинної церкви

Пам'ятник, за яким у науці закріпилася назва «Слово на оновлення Десятинної церкви», було вперше видано 1850 р. М. А. Оболенським (1850. С. 144–147) за списком XVI ст. (за оцінкою вченого) із власної бібліотеки, місцезнаходження якого наразі невідоме. Надалі, нових рукописів виявлено не було, отже видання М. А. Оболенського залишається єдиним джерелом відомостей про цей гідний зразок давньоруської ораторської прози. Можливо, тому історики літератури не балували своєю увагою «Слово», яке, зазвичай, залишалося і залишається поза зборів і хрестоматій давньоруської словесності, навіть найбільших, наприклад, «Бібліотеки літератури Стародавньої Русі», що видається Відділом давньоруської літератури Інституту Академії наук.

«Слово» невелике, так що для завдань нашого дослідження і до певної міри як його результат відтворюємо пам'ятник цілком у Додатку 1, забезпечивши текст кон'ектурами та необхідним текстологічним апаратом.

Початкові слова в публікації М. А. Оболенського «Тако і цього церковного сонця...» з безперечною виявляють, що «Слово» є закінченням якогось більшого твору, що відзначив вже сам першовідкривач (Оболенський 1850. С. 143- 144), який тому й опустив при публікації частину тексту, що вона видалася йому відомою за чотиною мінеями, де вміщена під 25 листопада під назвою «Мучиння свт. Климента» (див., наприклад: ВМЧ, листопад 23-25. Стб. 3317-3327)¹³. Нещодавно А. П. Карпов опублікував виявлену їм у фонді особистих паперів М. А. Оболенського (РДАДА, ф. 395) рукописну копію повного тексту того пам'ятника, закінченням якого було «Слово» (Карпов 1992. С. 101–111) ; саме ця копія, як можна бути практично впевненим, послужила основою для видання «Слова», оскільки в архіві відсутня саме та частина, яка відповідає «Слову» і була, ймовірно, відправлена до редакції «Киянина» (Карпов 1992. З 89). Після цього стало зрозуміло, що «Слово» в рукописі М. А. Оболенського було з'єднано з другим слов'янським (давньоруським)

перекладом «Мучиння свт. Климента» (початок: «Предржжаі Римська церква четверті святі Климент...») (Лаврів 1911. С. 19-24, 121-125; Карпов 2007. С. 29-30).

Давно помічено, що перша половина «Слова» – до Сл 44 («...чесноти готуються») (відсилки до «Слова», у скороченні Сл, даються із зазначенням номера рядків у Додатку 1) – більшою чи меншою мірою збігається з закінченням іншого слов'янського пам'ятника свято-климентівського кола – «Диво свт. Климента про отрочати» (початок: «Святому Клименту від Риму оземствовану в Херсон...»). У ньому розповідається про чудове спасіння молитвами свт. Климента дитини, яку батьки забули у затоплюваного морем раки мученика і знайшли неушкодженого через рік, під час чергового відступу води. До останнього часу «Диво» було доступне у виданнях за двома рукописами: РНБ, Q.1.999 (друга половина XV ст.) А. І. Соболевським (1901. С. 1-8) та РДБ, Тр. № 39 (XIV ст. або дещо пізніше: Карпов 2007. С. 56. Прим. 157) П. А. Лавровим (1911. С. 36-46), хоча було відомо про існування ще цілої низки списків XVI-XVII ст. (Соболевський 1906. С. 390-391); зараз пам'ятник видано з урахуванням 14 списків з опорою на Троїцький, який, поряд з РНБ, Q.1.999, як і раніше, залишається найдавнішим із виявлених (Карпов 2007. С. 69–70, 91–103).

Це «Диво», як і інший слов'янський переклад – «Слово про чудеса священномученика Климента, папи Римського» (Лаврів 1911. С. 31–35; за рукописом РНБ, F.I.653; початок: «Дівен Б(о)г у с(в'я)тих Своїх...»), походить від грецького твору, авторство якого рукописна традиція приписує херсонському єпископу Єфрему¹⁴. Цю атрибуцію ставили під сумнів, маючи на увазі херсонського єпископа IV ст. свт. Єфрема, оскільки пам'ятник створено пізніше, хоча спроба певної датування другою половиною IX століття (Бігунів 1974. З. 31. Примеч. 21) є плодом непорозуміння¹⁵. Єдиним безперечним *terminus post quem* є дата смерті свт. Нектарія Константинопольського (397 р.), оскільки «Сказання про чудо» висловлює текстуальну залежність від Нектарієвої гомілії на свято св. Феодора (ВНГ Nr. 1768; Risch 2008. S. XXII–XXIII).

У той же час (як вважає Ф. К. Ріш, автор підсумкового на сьогодні дослідження з текстології пам'яток свято-климентівського кола) реальних підстав вважати заголовок з ім'ям Єфрема псевдоєпіграфічним немає, як немає причин не допускати того, що херсонська літературна традиція могла знати кількох письменників з ім'ям Єфрем. З текстологічних міркувань, можна зробити висновок, що автор «Диво» писав свідомо раніше X ст. (Risch 2008. S. CV, CXVII). В останній із відомих нам робіт на цю тему його діяльність датується у широкому діапазоні від другої половини V до VIII ст. (Виноградів, Каштанов 2013. С. 93-97). У всякому разі, херсонське походження твору Єфрема впливає з самого його змісту; так, бажаючи наголосити на загальновідомості дива з відступом моря від гробниці свт. Климента, автор виражається так: «Все між нами (тут і далі напівжирний шрифт скрізь наш. – А. Н.), благочестивими мешканцями весей та громадянами Херсона, почувши про це (черговий відступ вод. – А. Н.), хаджували дивитися диво»¹⁶.

Оскільки головним для нас є питання про датування, обставини створення та зміст «Слова на оновлення Десятинної церкви», то необхідно по можливості прояснити співвідношення між «Словом» та заключною частиною «Диво про отрочати»¹⁷. Дослідники вже цікавилися цим питанням, але відповідали на нього по-різному.

Перший публікатор «Диво» А. І. Соболевський висловив думку, що більш широке «Слово» є ампліфікацією короткого фіналу «Диво» (Соболевський 1901. С. 1-2). Цю точку зору розділив і конкретизував М. С. Грушевський (1902. С. 1–4; 1905. С. 1–3), припустивши, що «Диво» – пам'ятник ранній, третій чверті XI ст., тоді як те, що спирається на нього «Слово» не могло бути створене насамперед середини XII ст., а ймовірно виникло у зв'язку з будівельною діяльністю київського князя Рюрика Ростиславича на рубежі XII–XIII століть. М. С. Грушевського не переконали текстологічні докази І. Я. Франка (1905. С. 274–277), який був упевнений у первинності «Слова», вважаючи відповідну частину «Диво» його скороченням, не скрізь однаково вдалим, але позиція І. Я. Франка була загалом підтримана М. К. Нікольським (1917. С. 123-134). Спробу підкріпити її новими аргументами зробив Ю.К. До.

Бегунова, вважав за краще спочатку із загальних міркувань підтримати гіпотезу М. З. Грушевського, потім від неї відмовившись.

Освячення мощами свт. Климента Римського – ідейна санкція канонічних змін. Звичайно, процедура архієрейської хіротонії зовсім не вимагала обов'язкового благословення мощами того чи іншого святого, і руські єпископи не могли цього не знати. Постанова царградських патріархів рукою св. патріарха Германа, знаменитого поборника іконопочитання (а не правицею св. Іоанна Предтечі, яка насправді використовувалася при поставленні імператорів на царство) (Успенський 1998. С. 263-267), являло собою лише благочестивий звичай, хоча і сповнене багатозначностей Мур'янов 2003. С. 260-261). Мощам свт. Климента під час поставлення на митрополію Климента Смолятича засвоювалася зовсім інша роль: вони мали освятити і тим самим виправдати у власних очах руську процедуру, яка встановлювала радикальну церковну новизну. Зрозуміло, що для цього не цілком підходили моці нових руських святих – Бориса і Гліба, не згадали також і про перст, відокремлений, мабуть, від згаданої вище правиці св. Іоанна Предтечі⁷², можливо, з тієї причини, що благословлятися даром Константинополя, відокремлюючись від Константинополя, виглядало б занадто схоже на визнання власної неспроможності. Моці ж свт. Климента Римського, чоловіка апостольського, учня св. апостола Петра, які опинилися на Русі не з милості Царгорода, а були здобуті, завойовані, буквально вирвані нею у греків у зусиллі святого хрещення, моці святого, римсько - херсонське походження якого здатне було, як говорилося, викликати в Константинополі цікавість, і така святиня підходила для задуму Ізяслава Мстиславича якнайкраще. Ми не знаємо, на честь якого саме Климента – свт. Климента Римського чи свт. Климента Анкірського – був названий у чернецтві Климент Смолятич, але тотожність імен, помножене на те що, 27 липня, день призначення митрополита Климента, припадала ще пам'ять св. Пантелеймона (ім'я Ізяслава в хрещенні), мало справляти додаткове враження на сучасників⁷³.

Отже, після того, як протягом двох років, у 1145–1147 рр., літургійний центр столиці Русі вимушено перебував у княжому соборі – Десятинній церкві,

мощі свт. Климента були урочисто доставлені у відкритий нарешті для богослужіння митрополитий Софійський кафедрал, де відіграли ключову роль у висвяченні собором із шести руських єпископів нового київського митрополита Климента, незалежного від Царгорода. Зрозуміло, що після того, що сталося, авторитет мощей свт. Климента, їх церковно – державний статус – мав не просто незмірно зрости, а принципово змінитись. Характеристика свт. Климента в прото – *«Слові»* як *«ревного заступника країн Русей та вінця, прикрашеного славним і чесним градом нашим і велицеї митрополії ж мати градом»* (Сл 21–24) наповнилася в *«Слові на оновлення Десятинної церкви»*, що прозвучав незабаром.

У контексті таких подій найменше здивувало б бажання вдячного Ізяслава Мстиславича оновити храм, де спочивали мощі вселенського святого, якими було освячено його князювання та такі необхідні йому великі зміни в Руській Церкві. Дійсно, археологи відзначають «значну перебудову» в південно-західному кутку та оздоблювальні роботи в Десятинній церкві в XII ст., але не можуть датувати їх точніше, ніж загалом у першій половині століття (Кузьмін, Івакін, Козюба 2006. С. 454, . стб.) 74. Якщо так, то чи не варто співвіднести приміщення зі слідами апсиди в південно-західному кутку Десятинної церкви, яке зазвичай інтерпретується істориками архітектури як хрещальня (Хрушкова 1992. С. 23-38)⁷⁵, з межею свт. Климент? Це, зрозуміло, не означало б неодмінно, що тут мала б перебувати й раку з мощами святого, хоча такий висновок і виглядає спокусливим, особливо з урахуванням символічних сходжень у богословському розумінні хрещення і сповідництва – мучеництва, так само як архітектурна подібність хрещений і мартирі (Там же. С. 34-35).

В урочистому *«Слові»*, сказаному при оновленні Десятинної церкви, відображено всі теми, які так хвилювали Ізяслава.

Цілком зрозумілим стає те центральне місце, яке у *«Слові»* посідає тема старійшинства київського князя, його верховного розпорядчого права всіма столами («скіпетри») Русі, визначене саме заступом свт. Климента: *«Як блаженний є в істину володіючи скіпетри твоїми молбами, бо маючи по суті»*

(Сл 62–64). «Молби» свт. Климента як вищий авторитет та політична санкція компенсують неповну легітимність влади Ізяслава з погляду традиційного династичного права. Але особливо характерна докорінна зміна щодо авторитету свт. Климента з боку митрополії - воістину камінь, раніше знедолений будівельниками, покладено на чільне місце! Виявляється, що й київський митрополит «старішінствуючи[і] у святителях» не через благословення св. Софії Константинопольської (як по-старому уявляли собі справу єпископи Ніфонт і Мануїл), а «як блаженний є торкаючись... святості» Климента Римського (Сл 65–66). І зовсім незвичайне прагнення приписати з «заступлення» свт. Клименту «старійшинство», тобто політично конституюючу роль у масштабах всієї Русі, ще й «жителям» Києва (Сл 70–72), у чому важко не побачити спроби заднім числом надати значення авторитету, що санкціонує, активній підтримці Ізяслава з боку киян, які так не шанували Олеговичів; та й до суздальців Юрія Володимировича, як незабаром з'ясується, ставилися не набагато краще.

Звернемо увагу ще на одну досить промовисту деталь. В «Іпатіївському літописі» протягом XII ст. (тобто в київському літописанні) Десятинна церква згадується аж ніяк не часто – лише п'ять разів. З цих п'яти випадків два фігурують в розповідях про вже згадуване пограбування Києва в 1169 р. і про перемогу переяславців над силами половців, які їх багато разів перевершували, яку літописець подає як результат чудового заступу Пресв. Богоматері, бо половці пограбували околиці міста Полоного, приписаного до Десятинної церкви (ПСРЛ 2. Стб. 551-559, у статті 6682). Інші три згадки припадають на вузький хронологічний проміжок київського князювання Ізяслава Мстиславича.

Влітку 1150 р. галицький князь Володимирко Володаревич, прийшовши на допомогу своєму союзнику Юрію Долгорукому, з-під Києва поїхав спочатку *«Вишегороду до с(в)т(о)ма м(у)ч(е)н(и)кому поклонитись(я)»*, а потім *«приїхала до с(вя)тої Софії і звідти еха до с(вя)теї Б(огороди)ці Десятинній і звідти еха до с(вя)тої Б(ого роди)ці до Печерського монастиря»* (ПСРЛ 2. Стб.403). Через рік, влітку 1151 р., Ізяслав з дядьком В'ячеславом і братом Ростиславом виступають з Києва проти Юрія: «В'ячеслав же і Ізяслав і

Ростислав, що поклонився... *с(вя)теї Б(огороді)ці Десятинної і с(вя)теї Софії і виступиша з міста»* (ПСРЛ 2. Стб. 433). Дещо пізніше, перемігши Юрія на Руті, союзники повертаються в столицю: *«...з ч(е)стю і похвалою великою підідоша до Києва, і тако поідоша проти них с(в'яти)т(е)ли з хр(ь)сти, митрополит Клим, і ігумені ч(ь)стнії, і попові, і багато безліч с(в'яти)т(е)ль і з великою ч(ь)стю в'їхаша до Києва і ту поклонившись с(вя)теи Софії і святі Богороді Десятинної і перебуваючи о великої веселоців і у великої любові»* (ПСРЛ 2. Стб. 441).

Дві останні згадки до певної міри контрастують з іншими повідомленнями «Іпатіївського літопису», коли в подібних випадках йдеться тільки про Софійський собор: при в'їздах Ізяслава до Києва в 1146 р. (ПСРЛ 2. Стб. 3 2 7)76 і навесні 1151 р. (ПСРЛ 2. Стб. 416), а також при наступному незабаром, навесні того ж року, в'їзді до столиці В'ячеслава Володимировича (ПСРЛ 2. Стб. 418). Не думаємо, однак, що за цими відмінностями в описах ховаються реальні відмінності в поклоні церемоніалу (хоча й таке було б мислимо, оскільки в одному випадку йдеться про прохальну і подяку молитву, а в іншому – про ритуал вокняження). Треба врахувати далеко не однакову подробицю літописного оповідання на досліджуваному відрізку. Так, взагалі нічого не йдеться про відвідання будь-яких церков при повернення Ізяслава до Києва ні після переможної битви з Юрієм під Переяславцем у липні 1151 р., ні після походу на Володимирка Галицького у 1152 р., ні після походу на Новгород – Сіверський навесні 1153 (ПСРЛ 2. Стб. 445, 454, 461)77. І навпаки, розповідь про битву на Руті відрізняється винятковою детальністю і навіть більше – справляє враження окремої вставної повісті78.

Викладені міркування дозволяють зробити висновок, що Ізяславу Мстиславичу з якоїсь причини була властива особлива, афектована увага до Десятинної церкви, яка, наскільки можна судити за джерелами, не розділялася його попередниками на київському столі і не була успадкована його наступниками. Ми, звичайно, здогадуємося, в чому річ: у Десятинній церкві, щойно оновленій набутком Ізяслава, спочивали мощі свт. Климента Римського, які після 1147 р. стали головною святинею, паладіумом Ізяславова князювання.

Настав час запитати себе, коли ж відбулося оновлення?

Для Володимирка Володаревича, який виявився, цілком імовірно, 1150 р. у Києві вперше в житті, Десятинна церква була просто однією з найвідоміших столичних святинь, які необхідно було відвідати. Проте зрозуміло, що влітку 1150 р. храм Пресв. Богородиці Десятинної було відкрито, як і роком пізніше. Отже, ремонтні роботи та нове освячення княжого палацового храму мали місце або до 1150, або після 1151 р. Друга з двох можливостей менш ймовірна, оскільки починаючи з 1150 р. Ізяслав княжив у співправі з дядьком В'ячеславом, формально найстарішим, і тому час «старійшинство в князях» не міг настільки урочисто і однозначно бути приписаний у «Слові» саме відновлювачу храму Ізяславу. Якщо врахувати також, що оновлення, яке супроводжувалося не лише вимовою похвального «Слова», а й читанням чуда свт. Климента про отрока, необхідно швидше за все приурочити до дня пам'яті святителя – 25 листопада, то до уваги доводиться приймати лише одну дату – 25 листопада 1148 р. (у листопаді 1149 р. Ізяслава у Києві вже не було).

3.2. Фрески як почитання св. Климента

Розпочнемо характеристику почитань Святого Климента з огляду Базиліка Святого Климента. Це одна з найнезвичайніших і найцікавіших церков Риму, тут не тільки знаходяться моці шанованих християнських святих і шедеври мистецтва, а й переплітаються епохи: I, II, IV і XII століття.

Підійшовши до фасаду церкви можна побачити, як змінився рівень Риму вже з XII століття, вхід до внутрішнього дворику знаходиться на два метри нижче сучасного міста, але цей вхід часто закритий, тому потрібно обійти церкву з лівого боку, там розташований бічний вхід.

Сама церква розкішна, збудована вона була у XII столітті і з того часу зазнала лише незначних змін. Інтер'єр вражає античними колонами, що перекочували сюди з давньоримської будови, і чудовою мозаїкою XII століття, виконаною у візантійському стилі. У центрі хрест, що височіє на невеликому пагорбі (Голгофа), прикрашений білими голубами, символ душі, під ним

протікає річка Йордан з якої втамовують спрагу (черпають свої сили) тварини, і весь простір зайнято хитромудрим орнаментом - це життєдайне дерево, а якщо то можна побачити у гілок його різноманітних тварин та птахів. Знизу овечка з німбом – ягня боже (символізує Ісуса), – в оточенні 12 учнів.

Заслужують на увагу і дивовижні підлоги церкви: це мозаїки того ж XII століття виконані родиною Косматі. Це сімейство зодчих, які в середні віки заклали основи стилю, що згодом охопив усю Європу – косматеско. У цю епоху не було в Римі вже колишнього багатства, не було коштів на покупку величезних мармурових і порфірних блоків для прикраси підлог, тому ці зодчі стали використовувати підручний матеріал: уламки цінних порід каменю та мрамору з язичницьких храмів та античних будов. З цих шматочків вони почали викладати хитромудрі візерунки, що тішать око. Особливо цікаві круглі фрагменти - це ні що інше, як колони розпиляні на пласти. З приводу послань прихованих у цих дивних іграх ліній вчені висловлювали різні думки: передбачалося, що вони носять ізотеричний характер, і що вони показували місце розташування і зупинки священиків під час церемоній, і що вони приховують іудейські символи (справді можна розглянути зірки Давида) , - Ну а ми можемо милуватися їхньою красою.

У центрі ж мармуровий хор і балдахін, створений ще в VI столітті, датування підтверджує наявність монограми Іоанна II як на лівій, так і на правій стороні, що правив саме в цей період. Ну а під вівтарем спочивають мощі Святого Климента.

Святий Климент, як прийнято вважати, був четвертим за рахунком Папою Римським (першим був апостол Петро згідно з традицією), хоча на той час ще не існувало цього терміну, але посада єпископа Риму в ранньохристиянську епоху згодом стала вважатися посадою Папи. Почитаємо Климента як у католицькій вірі, так і у православній.

Не можна оминути і маленьку каплицю в кутку, вона прекрасна фресками XV століття, що зображають життя Святої Катерини Олександрійської. Досі точно не вдалося встановити автора цього шедевра, але більшість дослідників сходяться на думці, що їх написав сам Мазачо.

Але найцікавіше тут – це підземелля. У ХІХ столітті при зміцненні стін, випадково натрапили на античні склепіння, які служили опорою для стін, сьогодні їх можна побачити на стіні праворуч, і стало ясно, що ранньохристиянська церква, яку шукали по всьому місту, весь цей час була тут під нами, і почалися великі розкопки: знайдено не лише саму церкву ІV століття, а й римський будинок ІІ століття, і монетний двір І століття.



1 рівень – ранньохристиянська Базилика Святого Климента ІV століття



Спустившись вниз (каси і вхід до археологічної зони) знаходяться праворуч, ми опиняємося в церкві IV століття, вона була зруйнована імовірно після розгромленої цієї зони норманами в XI столітті, і її простіше було не відновлювати, а заповнити піском і камінням, побудувавши нову церкву поверх що було зроблено. Завдяки чому до нас дійшли не лише контури церкви та мозаїчні підлоги IV століття, а й унікальні фрески IX та XI століття.

Фреска «Диво Святого Климента». XI століття

За проповіді християнства Климент у Римі був підданий гонінням, і він вирушає на схід через усю Європу, продовжуючи нести слово боже. Шлях його закінчується біля сучасного Криму, де народ був готовий ще сприйняти християнську віру. За найпоширенішою легендою, за віру тут Климент приймає мученицьку смерть, його прив'язують до якоря і кидають у море, але ангели переносять його тіло в підводну печеру і щорічно вода відступала і звільняла прохід до неї (імовірно це Керчська коса), тисячі людей вишиковувалися в чергу, щоб поклонитись святому і помолитися на його могилі. Але якось тут сховався від матері маленький хлопчик, і вона не знайшовши його і побачивши, що вода почала наступати продовжила пошуки на березі, а син так і опинився в могилі під водою. Але дівчина не стала проклинати Климента, і через рік першою стала в чергу на поклоніння його могилі. Зайшовши всередину, вона знайшла свого сина не тільки живим, а й зі здоровим рум'янцем на щоках, святий цілий рік дбав про маленького хлопчика. Це знамените диво Климента і зображене на фресці, причому можна побачити навіть підводних тварин, написаних навколо, що говорить про те, що вся сцена відбувається в морі під водою. І як яскраво збереглися фарби, незважаючи на віки.

Фреска «Святий Кирил і Мефодій» XI століття

Це ж історія знайомих нам святих, Кирила та Мефодія. Греки за походженням, вони вирушили до слов'янських племен, щоб принести в ці землі святе писання, але ці народи не хотіли сприймати грецьку та латинську культури та мову, для них це було спробою завоювання. І брати створюють нову писемність – кирилицю, – взявши за основу грецьку та писемність місцевих скіфо-сорматських поселень, перекладають Біблію. За що Папа

Римський відлучає їх від церкви, було заборонено перекладати Святе Письмо неканонічною мовою (мовою перших християн була грецька та латина, вони й стали канонічними).

Реставрація Внесення мощів Святого Климента

Але Кирило і Мефодій мали шанс отримати прощення Папи: вони могли знайти і повернути в Рим мощі Святого Клементу, в цей час могила Климента була втрачена і забута, але їм допомогли ангели вказавши місце, і на фресці ми бачимо моєнт урочистого внесення мощів церква, в якій ми знаходимося. Папа змилюстивився і визнав: кожен народ має право читати Святе Письмо хай навіть своєю мовою. Ця історія перевернула всі традиції: почалися масові переклади Біблії різними мовами.

Фреска «Святий Алексій, людина Божа, у Римі» XI століття



Алексій походить із знатної римської сім'ї, але звернувшись у християнство, він роздає свої багатства і починає збирати милостиню, допомагаючи бідним. Але в Римі його всі знали в обличчя і тільки глузували з

нього. Тоді він вирішує залишити рідне місто і вирушає на Схід, де і живе життям бідняка, допомагаючи на отриманні пожертвування всім, хто його потребує. Саме тут йому з'явилася Діва Марія, коли він кілька годин поспіль молився навпроти її ікони, і лише через 12 років він повернувся до Риму, постукав до батьківського дому, але його не впізнав ніхто, життя бродяги так сильно його змінило. Але його прийняли батьки як жебрака, нагодували, напоїли і навіть дали йому маленьку комірчину під сходами, де він оселився. Весь цей час батьки та сестра гірко оплакували його, і навіть через 12 років біль втрати не покинув цей будинок, але Алексій не розкрив їм своєї таємниці, користуючись їхньою милістю як простий бродяга. Через кілька років він помер, але коли його вже спустив дух, в руках він тримав листа, але розтиснути його пальці нікому не вдавалося. Знаючи про християнську віру бродяги, що став рідним, батьки запросили єпископа Римської громади (Папу Римського), і він благословляючи Алексія взяв із рук його лист і тут відкрилася істина: родичі усвідомили, що оплакуваний ними Алексій весь цей час був поруч і почали рвати на собі волосся, обурюючись на те, що так мало йому надавали уваги, так мало допомагали і так мало провели разом часу. Цю сумну сцену можна побачити в правому нижньому кутку фрески, це останній епізод. Перед ним Папа Римський розтискає пальці Алексія, а ще лівіше Алексій зустрічає свого батька на коні, але той його не впізнає.

Фреска «Меса Святого Климента» IX століття.



Це найвідоміша і найцікавіша фреска тут. У центрі зображено самого Святого Климента, він проводить домашню службу. Це II століття, епоха гонінь та утисків християн, заборон молитов та богослужінь, про будівництво церков і говорити не доводилося. Християни збиралися таємно в римських домусах, така служба зображена тут. До цього часу християнство починає активно поширюватися навіть серед патрицій, і праворуч від Клемента на фресці можна побачити багату даму Теодору, але чоловік її язичник Сіссій простежив за дружиною і став підглядати, чим вона займалася, що не сховалося від Святого Климента.

Реставрація фрески Святого Климента

Викривши язичника, він щоб провчити, засліпив його. Але Климент був людиною милосердною через кілька днів, відвідав бідолаху і повернув йому зір. Але той, замість прозріти і звернутися в християнську віру, наказав своїм стражникам схопити Климента і вести імператора. Але Климент засліплює їх, і вони хапають колону та тягнуть її замість святого. Тут і починається найцікавіше: з вуст персонажів вилітають слова, це перший приклад писемності простонародною італійською мовою (офіційною мовою була латина), крім того можна розрізнити навіть непристойні лайливі слова. Сам Сіссій вигукує: *«Тягніть, сучі діти. Гозмарі та Альбертель (імена слуг), тягніть геть. Карвончелле, допомагай ззаду важелем!»*. Климент же говорить на правильній латині: *«За вашим жорстокосердям вам належить нести каміння замість мене»*. Це яскраво виражене протиставлення християнської та вульгарної язичницької культури.

Тут же біля вівтаря можна побачити могили двох археологів, які присвятили життя розкопкам у цій церкві та побажали бути тут похованими.

Якщо обійти фреску з лівого боку, то можемо побачити могилу Святого Кирила, який заповідав бути похованим у Церкві Святого Климента. Його могила була знайдена в XIX столітті, після чого мощі були втрачені і наново знайдені в XX столітті, після чого їх розмістили в сучасній церкві в каплиці праворуч від вівтаря, де можна їм вклонитися. На могилі ж можна побачити надписи подяки народів, що користуються і користувалися кирилицею.

2 рівень - римський будинок 2 століття



Пройшовши далі можна спуститись ще глибше в історію, це Римський будинок Інсула, що складається з кількох квартир II століття. У внутрішньому дворіку цього будинку у III столітті було створено Мітреум, храм присвячений культу Мітри. Заглянувши усередину, бачимо навіть скульптуру Мітри. Цей культ загадковий, це так звана містерія, яка відкривала свої таємниці лише посвяченим. Він народжується в Азії в XIII-XII століттях до н.е. і до II століття н.е. Розповсюджується по всій Європі. У цій кімнаті проводили найпоширеніший обряд - спільне бенкет, що нагадує обряд таємної вечері або навіть причастя. Культ мітри багато в чому схожий на християнство. Навіть день народження Мітри говорить сам про себе – це 25 грудня.

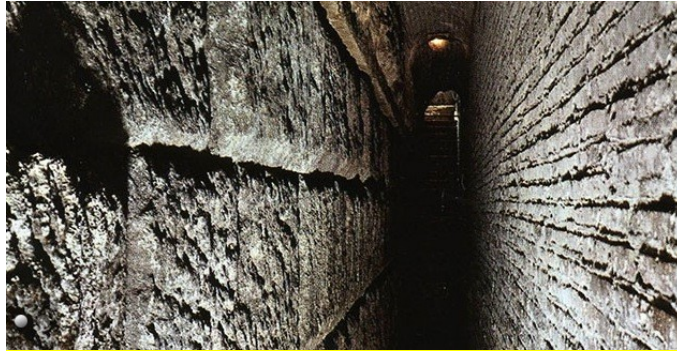


Крім того, він був народжений жінкою від бога, у нього було 12 учнів, він помер і через три дні воскрес. Це була перша релігія, яка говорила про

потойбічне життя, про боротьбу зі злом, але звернена вона була тільки до чоловіків, і відкривала свої таємниці після обряду обмивання, що знову ж таки нагадує хрещення. Доторкнутися до цих таємниць можна тут.

Далі коридором можна побачити Мітраїстську школу, де посвячували в таємниці містерій. Здесб дивовижні мозок на підлогах III століття, фрески на стінах і техніка стукко на склепіннях створюють античну атмосферу.

3 рівень - приміщення I століття (монетний двір)



Спустившись ще нижче, ми потрапляє на рівень I століття. Але, проходячи через вузький прохід, не можна не звернути увагу на вузький провулок праворуч, це був прохід між двома будинками. Ширина провулків у Римі не регулювалася законом, у зв'язку з чим у деяких з них широкоплечий чоловік навіть не міг пройти.



ВИСНОВКИ

Проведене дослідження зумовило наступні висновки:

1. Проведено аналіз перенесення мощей та визначено, що святі мощі святого Климента були перенесені до церкви Богородиці (Десятинної), яка стала священним центром Русі. Це дійство встановило традицію шанування власних національних святинь в столиці, зокрема святих мощей.

З часом, культ святого Климента в Києві став особливим і набув власного тлумачення, що відобразилося в літературних творах, духовних віршах та в мистецтві двох найстаріших архітектурних пам'яток міста - Софійського собору та Кирилівської церкви.

У Києві було створено «Слово про чудо святого Климента, папи Римського, що стосується його ролі як небесного посередника та хрестителя Русі, а також як покровителя усієї держави, як «щирий заступник країни Руської». Це виділяло культ святого Климента, папи Римського, і визначало його важливу роль у включенні Києва до сфери впливу кирило-мефодіївської духовної спадщини.

Кирило-мефодіївська традиція, яка виникла на Русі на перетині X і XI століть, відзначалася розповсюдженням слов'янського письменства та установленням Климента Римського у ролі покровителя держави. Ця традиція успішно інтегрувалася в політичну, релігійну та культурну сфери Київської Русі.

2. Досліджено занепад культу св. Климента у Візантії та виявлено, що культ св. Климента в самій Візантії не отримав надалі ніякого поширення, що цілком зрозуміло. Оперуючи мощами св. Климента як аргумент у конкретному діалозі з Римом, Константинопольська церква аж ніяк не збиралася відмовлятися від своїх претензій на верховенство серед Церков. І в цьому сенсі сили св. Климента служили аргументом не на її користь: адже виходило, що Римська церква вела місіонерську діяльність на землях Візантії задовго до заснування Константинопольської церкви. Мощі та культ св. Климента, справді неймовірно значущі для зміцнення авторитету Риму, мало прийнятні у

Константинополі. Саме тому, ми вважаємо, шанування цього святого не набуло поширення у Візантійській імперії (навіть у Херсонесі було сформовано «альтернативний» культ просвітителів цього краю - семи єпископів Херсонських).

3. Досліджено поширення культу Європою та визначено, що хоча святого папу Климента частіше асоціювали з Римом, де його вшановували як наступника святого Петра з IX-го століття, його культ, здається, виник у ранньовізантійському періоді в Криму, де передбачалася його мученицька смерть. Упродовж раннього Середньовіччя він став святым, якого шанували в усьому християнському світі: 23 листопада на Латинському Заході і 25 листопада на Грецькому Сході. Його культ розпочав широке поширення в Європі. Частина його мощей була поміщена в Херсонський кафедральний собор, який став центром місцевого культу. Важливо відзначити, що святий Кирило, за інформацією, привіз деякі мощі святого Климента до Риму у 867 році. Цей дорогоцінний подарунок був високо оцінений в Римі, і він вніс вагомий внесок у розвиток культу святого Климента, який розпочав поширюватися в Каролінгському царстві і інших частинах Заходу.

4. Проаналізовано перенесення реліквій з Корсуня до Києва та визначено, що прибуття святині до Києва розглядалося як еквівалент приходу самого святого Климента до міста, якого вважали небесним хрестителем язичницької Русі. Літопис розпочинає розповідь про хрещення Русі в період, коли православ'я стає офіційною релігією, а Руська церква - суспільно-релігійною інституцією з усіма її атрибутами. Культ святих відіграв важливу роль, і Володимир, не уточнюючи деталей прибуття Климентових мощей, розглядав їх як вагому святиню, яку він привіз «на благословення для себе», і, відповідно до середньовічної логіки, для всієї держави.

Пізніше святі реліквії Климента були перенесені до церкви Богородиці (Десятинної) - особливого центру духовності Русі, який встановив традицію шанування власних національних святинь у столиці, зокрема святих мощей. Культ святих мощей в християнській традиції має велике значення, і його богословське розуміння базується на вірі в благословенну дію Бога, яка

включає в себе волю Творця стосовно спасіння людини та її воскресення у Царстві Небесному.

5. Досліджено культ св.. Климента в часи Ярослава Мудрого. Так, за Ярослава було переведено «Мучиння» та Єфремове «Сказання про чудо», доповнені короткою похвалою свт. Клименту (прото-«Словом»), у якій особливо підкреслювалася думка про пришествя мощів святителя на Русь як благодатну передумову її хрещення, про святителя як небесного покровителя Русі та її князів, про руських князів і руських людей взагалі як «учнів» святителя. За Ізяслава прото – «Слово» було перероблено і сильно розширено до теперішнього «Слова на оновлення Десятинної церкви»; його ідейний зміст поповнився, помітно змістившись у бік апофеозу київського старійшинства, освяченого, на думку автора «Слова» (може бути, печерського ігумена Феодосія Грека), благословенням свт. Климента, якщо саме у Києві лежали його мощі.

6. Досліджено оновлення Десятинної церкви та виявлено, що для Володимирка Володаревича, який виявився, цілком імовірно, 1150 р. у Києві вперше в житті, Десятинна церква була просто однією з найвідоміших столичних святинь, які необхідно було відвідати. Проте зрозуміло, що влітку 1150 р. храм Пресв. Богородиці Десятинної було відкрито, як і роком пізніше. Отже, ремонтні роботи та нове освячення княжого палацового храму мали місце або до 1150, або після 1151 р. Друга з двох можливостей менш ймовірна, оскільки починаючи з 1150 р. Ізяслав княжив у співправі з дядьком В'ячеславом, формально найстарішим, і тому час «старійшинство в князях» не міг настільки урочисто і однозначно бути приписаний у «Слові» саме відновлювачу храму Ізяславу. Якщо врахувати також, що оновлення, яке супроводжувалося не лише вимовою похвального «Слова», а й читанням чуда свт. Климента про отрока, необхідно швидше за все приурочити до дня пам'яті святителя – 25 листопада, то до уваги доводиться приймати лише одну дату – 25 листопада 1148 р. (у листопаді 1149 р. Ізяслава у Києві вже не було).

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ

1. «Послание к Коринфянам» святого Климента Римского // ЖМП, 1974. - №10. - С. 65-79.
2. Абрамович 1915 – Жития святых мучеников Бориса и Глеба и службы им / Изд. Д. И. Абрамович. Пгр., 1916.
3. Айналов 1918 – *Айналов Д. В.* Судьба киевского художественного наследия // ЗОРСА. Т. 12, 1918.
4. Алексеев 1935 – *Алексеев М. П.* Англосаксонская параллель к Поучению Владимира Мономаха // ТОДРЛ. Т. 2, 1935.
5. Багрий 1914 – *Багрий А.* Киевский список чуда св. Николая об утопшем детище // Известия ОРЯС. Т. 19, 1914. № 2.
6. Бегунов 1974 – *Бегунов Ю. К.* Русское Слово о чуде Климента Римского и кирилло-мефодиевская традиция // Slav. R. 43, 1974.
7. Бегунов 2005 – *Бегунов Ю. К.* Св. Климент Римский в славянской традиции: Некоторые итоги и перспективы исследования // Clem. Nord.
8. Бережков 1963 – *Бережков И. Г.* Хронология русского летописания. М., 1963.
9. Бертье-Делагард 1893 – *Бертье-Делагард А. Л.* Древности Южной России. Раскопки Херсонеса // Материалы по археологии России. № 12. СПб., 1893.
10. Бессонов 1–6 – *Бессонов П.* Калеки переходные. Сборник стихов и исследование. Вып. 1–6. М., 1861–1864.
11. Богданова 1991 – *Богданова Н. М.* Церковь Херсонеса в X–XV вв. // Византия, Средиземноморье, славянский мир. М., 1991.
12. Буланина 1987 – *Буланина Т. В.* Феодосий Грек // Словарь книжников и книжности Древней Руси. Вып. 1. Л., 1987.
13. Вагнер, Владышевская 1993 – *Вагнер Г. К., Владышевская Т. В.* Искусство Древней Руси. М., 1993.

14. Верещагин 2001 – *Верещагин Е. М.* Церковнославянская книжность на Руси. Лингвотекстологические разыскания. М., 2001.
15. Верещагин 2005 – *Верещагин Е. М.* Вновь найденное богослужбное последование обретению мощей Климента Римского – возможное поэтическое произведение Кирилла Философа // Clem. Nord. (впервые работа вышла отдельной брошюрой в 1993 г.).
16. Верещагин Е.М. (1996). Обретение мощей Климента Римского. В Евгений Верещагин. Христианская книжность Древней Руси (сс.176-184). Москва-Берлин: Direct-Media.
17. Верещагина Н.В. (2011). Климент Римский – небесный покровитель Киевской Руси. Одесса: Астропринт.
18. Верещагина Н.В. (2019). Христианские культы и реликвии древнего Киева (конец X – первая треть XIII в.). Одесса: Астропринт.
19. Виноградов, Каштанов 2013 – *Виноградов А. Ю., Каштанов Д. В.* «Чудо св. Климента» в контексте херсонской традиции. Литературное оформление локальных торжеств // Климентовский сборник. Севастополь, 2013.
20. Гинзбург 1940 – *Гинзбург В. В.* Об антропологическом изучении скелетов Ярослава Мудрого, Анны и Ингигерд // Краткие сообщения Института истории материальной культуры АН СССР. Т. 7. М.; Л., 1940.
21. Гиппиус 2012 – *Гиппиус А. А.* До и после Начального свода: ранняя летописная история Руси как объект текстологической реконструкции // Русь в IX–X веках: археологическая панорама / Отв. ред. Н. А. Макаров. М.; Вологда, 2012.
22. Гладкова 1996 – *Гладкова О. В.* «Слово на обновление Десятиной церкви» // Древнерусская литература: Восприятие Запада в XI–XIV вв. М., 1996.
23. Голубинский 1/1–2 – *Голубинский Е. [Е.]* История Русской Церкви. 2-е изд. Т. 1, первая половина тома. М., 1901; Т. 1, вторая половина тома. М., 1904.

24. Грушевський 1902 – *Грушевський М. С.* Кілька заміток до «Чуда св. Климента папи римського» // ЗНТШ. Т. 59, 1902. Miscellanea.
25. Грушевський 1905 – *Грушевський М. С.* Іще до «Чуда св. Климента папи римського» // ЗНТШ. Т. 66, 1905. Отд. 2.
26. Житие, жизнь и подвиги отца нашего Константина Философа, первого наставника и учителя славянских народов (по рукописи XV в.) // Сказания о начале славянской письменности / Отв. ред. Королюк В., вступ., перев. и коммент. Флори Б. - М.: Наука, 1972 - С. 71-92.
27. ЗНТШ – Записки Наукового товариства ім Шевченка – *Mitteilungen der Ševčenko – Gesellschaft der Wissenschaften in Lemberg.* Львів.
28. Ивакин, Иоаннисян 2009 – *Ивакин Г. Ю., Иоаннисян О. М.* Десятинная церковь в Киеве: «старый взгляд» в новом освещении (предварительные результаты раскопок 2005–2007 гг.) // *Archaeologia Abrahamica.* Исследования в области археологии и художественной традиции иудаизма, христианства и ислама / Ред. – сост. Л. [А.] Беляев. М., 2009.
29. Йорданов 2009 – *Йорданов И.* Печат на Константин митрополит на Русия (XII в.), намерен в България // *Море и берега: К 60-летию С. П. Карпова от колеги и учеников.* М., 2009.
30. Карамзин 1842 – *Карамзин Н. М.* История государства Российского. Изд. 5-е, И. Эйнерлинга. Кн. 1 (т. 1–4). СПб., 1842.
31. Каргер 1–2 – *Каргер М. К.* Древний Киев. Т. 1–2. М.; Л., 1958–1961.
32. Карпов 1992 – *Карпов А. Ю.* «Слово на обновление Десятинной церкви» по списку М. А. Оболенского // *Архив русской истории.* Вып. 1. М., 1992.
33. Карпов 2001 – *Карпов А. Ю.* Ярослав Мудрый. М., 2001 (Жизнь замечательных людей. Вып. 1008 [808]).
34. Карпов 2007 – *Карпов А. Ю.* Древнейшие русские сочинения о св. Клименте Римском // *Очерки феодальной России.* Вып. 11. М.; СПб., 2007.
35. Карташев 1 – *Карташев А. В.* Очерки по истории Русской Церкви. Т. 1. Париж, 1959.

36. Кн. 2: История Русской Церкви в период совершенной зависимости ее от константинопольского патриарха (988–1240). М., 1995 (комментированное переизд. 2-го изд. в 1868 г. томов 1–3).

37. Комеч 1987 – *Комеч А. И.* Древнерусское зодчество конца X – начала XII в.: Византийское наследие и становление самостоятельной традиции. М., 1987.

38. Комеч 1993 – *Комеч А. И.* Каменная летопись Пскова XII – начала XVI века. М., 1993.

39. Кузьмин, Ивакин, Козюба 2006 – *Кузьмин А. В., Ивакин Г. Ю., Козюба В. К.* Десятинная церковь // ПЭ. Т. 14, 2006.

40. Лавров 1911 – *Лавров П. [А].* Жития херсонских святых в греко – славянской письменности. М., 1911 (Памятники христианского Херсонеса. Вып. 2).

41. Лавров 1930 – *Лавров П. А.* Материалы по истории возникновения древнейшей славянской письменности. Л., 1930 (Труды славянской комиссии. Т. 1).

42. Лавров, П. А., ред. (1911). Памятники христианского Херсонеса. вып. 2. Жития херсонских святых в греко-славянской письменности. Москва: Тип. Лиснера.

43. Лебедев 1998 – *Лебедев А. П.* Исторические очерки состояния Византийско-восточной Церкви от конца XI до середины XV в., от начала Крестовых походов до падения Константинополя в 1453 г. СПб., 1998 (переизд. 2-го изд. 1902 г.).

44. Литвина, Успенский 2010 – *Литвина А. Ф., Успенский Ф. Б.* Князь и митрополит: штрихи к портрету Климента Смолятича // *Литвина А. Ф., Успенский Ф. Б.* Траектории традиции: Главы из истории династии и церкви на Руси конца XI – начала XIII века. М., 2010.

45. Лосева 2001 – *Лосева О. В.* Русские месяцесловы XI–XIV веков. М., 2001.

46. Лосева 2009 – *Лосева О. В.* Жития русских святых в составе древнерусских прологов XII – первой трети XV веков. М., 2009.

47. Лурье 1999 – *Лурье В. М.* Святой Кирилл перед мощами святого Климента // Общото и специфичного в балканските народи до края на XIX век. Сборник в чест на 70-годишнината на проф. В. Тъпкова – Заимова. София, 1999.
48. Макарий 1–2 – *Макарий (Булгаков), митр. Московский и Коломенский.* История Русской Церкви. Кн. 1: История христианства в России до равноапостольного князя Владимира как введение в историю Русской Церкви. М., 1994 (комментированное переизд. издания 1868 г.);
49. Марголіна І. (2001). Кирилівська церква в історії середньовічного Києва. Київ.
50. Медынцева 1991 – *Медынцева А. А.* Архангельская ставроптека и культ Климента на Руси // Советская археология. М., 1991. №3.
51. Мещерский, Н.А. (1995). Искусство перевода Киевской Руси. В Никита Мещерский. Избранные статьи (сс. 246-271). Санкт-Петербург: Фил. фак. СПбГУ.
52. Милютенко 2006 – *Милютенко Н. И.* Святые князья-мученики Борис и Глеб. СПб., 2006.
53. Михеев 2011 – *Михеев С. М.* Кто писал «Повесть временных лет»? М., 2011 (Славяно-германские исследования. Т. 6).
54. Молдован 1984 – *Молдован А. М.* Слово о законе и благодати Илариона. Киев, 1984.
55. Морозов 1915 – *Морозов Ф.* Антиминс 1149 (6657) года // ЗОРСА. Т. 11, 1915.
56. Мочульский 1887 – *Мочульский В.* Историко – литературный анализ стиха о Голубиной книге. Варшава, 1887.
57. Мурьянов 1991 – *Мурьянов М. Ф.* Страницы гимнографии Киевской Руси // Традиции древнейшей славянской письменности и языковая культура восточных славян. М., 1991.
58. Мурьянов 2003 – *Мурьянов М. Ф.* Гимнография Киевской Руси. М., 2003.

59. Назаренко 1993 – *Назаренко А. В.* Немецкие латиноязычные источники IX – XI веков: Текст, перевод, комментарий. М., 1993 (ДИ).
60. Назаренко 1999 – *Назаренко А. В.* Западноевропейские источники // Древняя Русь в свете зарубежных источников. М., 1999 (= М., 2003) (ср.: **Назаренко 2013**).
61. Назаренко 2001 – *Назаренко А. В.* Древняя Русь на международных путях: Междисциплинарные очерки культурных, торговых, политических связей IX–XII веков. М., 2001.
62. Назаренко 2004 – *Назаренко А. В.* Владимир (Василий) Святославич // ПЭ. Т. 8, 2004.
63. Назаренко 2006 – *Назаренко А. В.* Владимир Мономах и киевское столонаследие: Традиция и попытка реформы // ДГ, 2004 год: Политические институты Древней Руси. М., 2006.
64. Назаренко 2007 – *Назаренко А. В.* Киевский митрополит Иоанн I // ДРВМ, 2007. № 3 (29).
65. Назаренко 2009 – *Назаренко А. В.* «Слово на обновление Десятинной церкви»: одно или два «Слова»? // Восточная Европа в древности и средневековье. Вып. 21: Автор и его источник. М., 2009.
66. Назаренко 2009б – *Назаренко А. В.* Об обстоятельствах учреждения Смоленской епископии // Великий Новгород и средневековая Русь: Сборник статей к 80-летию акад. В. Л. Янина. М., 2009.
67. Назаренко 2009в – *Назаренко А. В.* Древняя Русь и славяне (историко-филологические исследования). М., 2009 (ДГ, 2008 год).
68. Назаренко 2009г – *Назаренко А. В.* Несостоявшееся посольство папы Евгения III (1145–1153) на Русь // ДРВМ, 2009. № 3 (37).
69. Назаренко 2012 – *Назаренко А. В.* «Слово на обновление Десятинной церкви» (к текстологии памятника) // ΘΕΟΔΟΥΛΟΣ: Сборник статей памяти профессора И. С. Чичурова. М., 2012.
70. Назаренко 2013б – *Назаренко А. В.* Западноевропейские источники // Древняя Русь в свете зарубежных источников [Изд. 2-е.] М., 2013 (радикально переработанный и дополненный вариант работы: Назаренко 1999).

71. Назаренко 2013а – *Назаренко А. В.* Несостоявшаяся митрополия (об одном из церковнополитических проектов Андрея Боголюбского) // «Хвалам достойный»: Андрей Боголюбский в русской истории и культуре. Материалы международной научной конференции: Владимир, 5–6 июля 2011 г. Владимир, 2013.

72. Невоструев 1875 – Херсонские святители: Святого священномученика Ефрема, епископа Херсонского, (Сказание) о совершившемся над отроком чуде священномученика и апостола Климента / Изд. К. И. Невоструев // ЗООИД. Т. 9, 1875.

73. Никитенко Н.М., Корниенко В.В. (2014). Собор святых Софии Киевской. Киев: НАНУ.

74. Никольский 1907 – *Никольский Н. К.* Материалы для истории древнерусской духовной письменности // Сборник ОРЯС. Т. 82, кн. 4. СПб., 1907.

75. Никольский 1917 – *Никольский Н. К.* К истории славяно-русской письменности. Заметки и материалы, II: К вопросу о «Чуде св. Климента, папы Римского, о отрочати» (Несколько пояснений по поводу «Нескольких разъяснений» Н. П. Попова) // Библиографическая летопись Общества любителей древней письменности. Т. 3. Пг., 1917.

76. Нікітенко Н.М. (1996) Херсонська святиня і розпис Софії Київської. В Проблеми археології і історії Боспора (сс. 93-95). Керч.

77. Нікітенко Н.М. (2016). Образ святого Климента Римського в мозаїці Софії Київської. Наш Крим, 2, 134-143.

78. НПЛ – Новгородская первая летопись старшего и младшего изводов / Под ред. А. Н. Насонова. М.; Л., 1950.

79. Оболенский 1850 – *Оболенский М. А.* О двух древнейших святых Киева: мощах св. Климента и кресте великой княгини Ольги // Киевлянин. Кн. 3. М., 1850.

80. ОРЯС – Отделение русского языка и словесности Императорской Академии наук. СПб.

81. Пашуто 1968 – *Пашуто В. Т.* Внешняя политика Древней Руси. М., 1968.
82. ПДРКП 1 – Памятники древнерусского канонического права. Ч. 1 / Изд. А. С. Павлов. Изд. 2-е. СПб., 1908 (Русская историческая библиотека. Т. 6).
83. Пентковский 2001 – *Пентковский А. М.* Типикон патриарха Алексия Студита в Византии и на Руси. М., 2001.
84. Петрушевский 1853 – *Петрушевский А. С.* О соборной Богородицкой церкви и святителях в Галиче // Галицкий исторический сборник. Вып. 1. Львов, 1853.
85. ПМ – Новгородская служебная минея на май, XI век (Путятинна минея). Текст, исследования, указатели. Ижевск, 2003.
86. Повесть временных лет / Под. редакц. и с предисл. Адриановой-Перетц В. П. - 4.1 - Текст и перевод. - М.: Л., - 1950 - 404 с.
87. Подскальски 1996 – *Подскальски Г.* Христианство и богословская литература в Киевской Руси (988–1237 гг.) / Изд. 2-е, исправл. и дополн. для русского перевода; перев. А. В. Назаренко под ред. К. К. Акентьева. СПб., 1996 (Subsidia Byzantinorossica. Т. 1).
88. Помяловский 1891 – *Феодосий*. О местоположении Святой Земли / Изд. и перев. И. Помяловского // Православный Палестинский сборник. Т. 10, вып. 1 (28). СПб., 1891.
89. Поньрко 1992 – *Поньрко Н. В.* Эпистолярное наследие Древней Руси XI–XIII вв.: Исследования, тексты, комментарии. СПб., 1992 (Литературные памятники).
90. Поппэ 1995 – *Поппэ А.* О зарождении культа свв. Бориса и Глеба и о посвященных им произведениях // RM. Т. 8/1, 1995.
91. Поппэ 1996 – *Поппэ А.* Митрополиты и князья Киевской Руси // Подскальски 1996.
92. Поппэ 2011 – *Поппэ А.* Студиты на Руси: Истоки и начальная история Киево-Печерского монастыря. Киев, 2011 (Ruthenica. Supplementum, 3).

93. Приселков 2003 – *Приселков М. Д.* Очерки по церковно – политической истории Киевской Руси X – XII вв. СПб., 2003 (впервые книга вышла в 1913 г.).
94. ПСРЛ 1–2, 9 – Полное собрание русских летописей. Т. 1. 2-е изд. Л., 1928; Т. 2. 2-е изд. СПб., 1908; Т. 9. СПб., 1862.
95. Пуцко 1969 – *Пуцко В. Г.* Новгородская ставроотека // BS1. Т. 30, 1969.
96. ПЭ – Православная Энциклопедия. М.
97. Раппопорт 1993 – *Раппопорт П. А.* Древнерусская архитектура. СПб., 1993.
98. Poppe 1988 – *Poppe A.* Werdegang der Diözesanstruktur der Kiever Metropolitankirche in den ersten drei Jahrhunderten der Christianisierung der Ostslaven // Tausend Jahre Christentum in Russland: Zum Millennium der Taufe der Kiever Rus'. Göttingen, 1988.
99. Рубр. – *Иоанн де Плано Карпини.* История монгалов. – *Гильом де Рубрук.* Путешествие в Восточные страны / Введ., перев. и примеч. А. И. Малеина. СПб., 1911.
100. Рыбаков 1964 – *Рыбаков Б. А.* Русские датированные надписи XI–XIV веков. М., 1964 (Археология СССР: Свод археологических источников. Вып. Е1–44).
101. Сарабьянов, Смирнова 2007 – *Сарабьянов В. Д., Смирнова Э. С.* История древнерусской живописи. М., 2007.
102. СДРЯ 1 – Словарь древнерусского языка (XI–XIV вв.). Т. 1 – М., 1988 – (издание продолжается).
103. СК – Сводный каталог славяно – русских рукописных книг, хранящихся в СССР, XI–XIII вв. М., 1984.
104. Слово на обновление Десятинной церкви I/Лавров П. Жития херсонских святых в греко-славянской письменности. Памятники христианского Херсонеса. - М., 1911. - Вып 2. - С. 174-176.
105. Смирнов 1912 – *Смирнов С.* Материалы для истории древнерусской покаянной дисциплины: Тексты и заметки. М., 1912.

106. Соболевский 1901 – *Соболевский А. И.* Чудо св. Климента, папы Римского: Древнерусское «слово» домонгольского периода // Известия ОРЯС. Т. 6, кн. 1, 1901.

107. Соболевский 1903 – *Соболевский А. Ю.* Жития святых по древнерусским спискам: 1. Мучение св. Климента, папы Римского // Памятники древней письменности и искусства. № 149. СПб., 1903.

108. Соколов 1913 – *Соколов Пл.* Русский архиерей из Византии и право его назначения до начала XV века. Киев, 1913.

109. Срезневский 1–3 – *Срезневский И. И.* Материалы для словаря древнерусского языка по письменным памятникам. Т. 1–3. СПб., 1893–1903.

110. СРП 1 – Славяно-русский Пролог по древнейшим спискам. Синаксарь (житийная часть Пролога краткой редакции) за сентябрь – февраль. Т. 1: Текст и комментарии / Изд. подгот. Л. В. Прокопенко, В. Желязкова, В. Б. Крысько, О. П. Шевчук, И. М. Ладыженский, под ред. В. Б. Крысько. М., 2010.

111. СРЯ 1– – Словарь русского языка XI–XVII вв. Т. 1 –. М., 1975 – (издание продолжается).

112. Терновский 1876 – *Терновский Ф.* Херсонский святитель // ЗООИД. 1876. Т. 10.

113. Ткаченко А., Виноградов А., Турилов А. и др. (2015). Климент, сщмч, еп. Римский. В Православная энциклопедия, т. 2 (сс. 413- 462). Москва.

114. ТОДРЛ – Труды Отдела древнерусской литературы Института русской литературы Российской академии наук (до 1991 г. Академии наук СССР) (Пушкинского дома)

115. Турилов 1986 – *Турилов А. А.* Древнейшие отрывки пространного жития Константина – Кирилла Философа // Балканы в контексте Средиземноморья: Проблемы реконструкции языка и культуры. М., 1986.

116. Турилов 2004 – *Турилов А. А.* Ответы Георгия, митрополита Киевского, на вопросы игумена Германа – древнейшее русское «вопрошание» // Славянский мир между Римом и Константинополем. М., 2004 (Славяне и их соседи. Вып. 11).

117. Турилов, Галко 2003 – *Т[урилов] А. А., Г[алко] В. И.* Сказание о принесении перста Иоанна Крестителя // Письменные памятники истории Древней Руси. Летописи, повести, хождения, поучения, жития, послания: Аннотированный каталог – справочник / Под ред. Я. Н. Щапова. СПб., 2003.

118. Ужанков 1994 – *Ужанков А. Н.* Когда и где было прочитано Иларионом «Слово о законе и благодати» // Герменевтика древнерусской литературы. Сб. 7, ч. 1. М., 1994.

119. Ужанков 1999 – *Ужанков А. Н.* Из лекций по истории русской литературы XI – первой трети XVIII вв.: «Слово о законе и благодати» Илариона Киевского. М., 1999.

120. Успенский 1998 – *Успенский Б. А.* Царь и патриарх: харизма власти в России (византийская модель и ее русское переосмысление). М., 1998.

121. Успенский 2002 – *Успенский Ф. Б.* Скандинавы, варяги, Русь: Историко-филологические очерки. М., 2002.

122. Уханова 1998 – *Уханова Е. В.* Культ св. Климента, папы римского, в истории византийской и древнерусской церкви IX 1-й половины XI в. // *Annali dell’Istituto Orientale di Napoli. Slavistica*. [Т.] 5 (1997–1998). Napoli, 1998.

123. Уханова 2000б – *Уханова Е. В.* Культ св. Климента, папы римского, как отражение политических концепций Византии и Руси IX–XI вв. (Опыт комплексного источниковедческого исследования). Автореф. к. и. н. М., 2000.

124. Уханова 2000а – *Уханова Е. В.* Обретение мощей св. Климента, папы Римского, в контексте внешней и внутренней политики Византии середины IX в. // *Византийский временник*. Т. 59. М., 2000.

125. Уханова, Е.В. (1998). Служба св. Клименту, папе Римскому, в контексте крещения Руси великим князем Владимиром. Труды ГИМ, 100, 143-153.

126. Уханова, Е.В. (2000). Обретение мощей св. Климента, папы Римского, в контексте внешней и внутренней политики Византии середины IX в. *Византийский временник*, 59 (84), 116-128.

127. Флоровский 1935 – *Флоровский А. В.* Чехи и восточные славяне: Очерки по истории чешско-русских отношений (X–XVIII вв.). Т. 1. Прага, 1935 (Prace Slovanskeho ustavu v Praze. Sv. 13).

128. Флоря 1985 – *Флоря Б. Н.* Сказание о преложении книг на славянский язык: Источники, время и место написания // BS1. Т. 46, 1985.

129. Флоря, Б.Н., ред. (1981). Житие Константина. В Сказания о начале славянской письменности (сс.70-93). Москва: Наука.

130. Фонкич, Поляков 1993 – *Фонкич Б. Л., Поляков Ф. Б.* Греческие рукописи Синодальной библиотеки. Палеографические, кодикологические и библиографические дополнения к каталогу архимандрита Владимира (Филантропова). М., 1993.

131. Франко 1902 – Апокріфі і легенди з українських рукописів / Збир., упорядкував і поясн. І. Франко. Т. 3. Львів, 1902.

132. Франко 1905 – *Франко І.* Святий Климент у Корсуні. Причинки до історії староруської легенди, IX: Культ св. Климента в Мораві й на Русі // ЗНТШ. Т. 66, 1905.

133. Франко І. Святий Климент у Корсуні. Причинок до історії старохристиянської легенди // Зібрання творів у 50-ти томах.- К.:Наукова думка, 1981.-Т. 34.-С.7-347.

134. Франко, І. (1981). Святий Климент у Корсуні. Причинок до історії старохристиянської легенди. В Іван Франко. Зібрання творів у 50-ти томах, т.34 (сс.7-347). Київ: Наукова думка.

135. Хабургаев, Г. (1994). Первые столетия славянской письменной культуры. Москва: Издательство МГУ.

136. Хлеб. лет. – The Old Rus» Kievan and Galician – Volhynian Chronicles: The Ostroz'kyj [Xlebnikov] and Četvertyns'kyj [Pogodin] Codices. Cambridge [Mass.], 1990 [Harvard Library of Early Ukrainian Literature. Texts. Vol. 8]).

137. Хрушкова 1992 – *Хрушкова Л. Г.* Крещальни древнерусских храмов. К вопросу об истоках // RM. Т. 7/1, 1992.

138. Царевская 1999 – *Царевская Т. Ю.* Образ св. Климента Римского в новгородском искусстве XIII в. // Древнерусское искусство: Византия и Древняя Русь. К 100-летию А. Грабара. СПб., 1999.

139. Цукерман 2009 – *Цукерман К.* Наблюдения над сложением древнейших источников летописи // Борисо-Глебский сборник – *Collectanea Borisoglebica* / Ред. К. Цукерман. Paris, 2009.

140. Чичуров 1990 – *Чичуров И. С.* «Хождение апостола Андрея» в византийской и древнерусской церковно – идеологической традиции // Общество, церковь и государство в феодальной России: Сборник статей / Отв. ред. А. И. Клибанов. М., 1990.

141. Шахматов 1/1–2 – *Шахматов А. А.* История русского летописания. Т. I, кн. 1–2. СПб., 2003

142. Шахматов 18976 – *Шахматов А.А.* О Начальном Киевском летописном своде // Чтения в Императорском Обществе истории и древностей российских при Московском университете. М., 1897. Кн. 3. Отд. III.

143. Шахматов 1908 – *Шахматов А. А.* Разыскания о древнейших русских летописных сводах. СПб., 1908 (отдельный оттиск из: ЛЗАК. Т. 20).

144. Шахматов 1940 – *Шахматов А. А.* Повесть временных лет и ее источники // ТОДРЛ. Т. 4, 1940.

145. Шахматов 1947 – *Шахматов А. А.* Киевский Начальный свод 1095 г. // *Шахматов А. А.* Сборник статей и материалов / Под ред. С. П. Обнорского. М.; Л., 1947 (Труды Комиссии по истории Академии наук СССР. Вып. 3).

146. Щавелева 1990 – *Щавелева Н. И.* Польские латиноязычные средневековые источники. М., 1990 (ДИ).

147. Щапов 1978 – Древнерусские княжеские уставы XI–XV вв. / Изд. подгот. Я. Н. Щапов. М., 1978.

148. Щапов 1989 – *Щапов Я. Н.* Государство и церковь Древней Руси X–XIII вв. М., 1989.

149. Янин 1990 – *Янин В. Л.* Новгородские акты XII–XV вв.: Хронологический комментарий. М., 1990.

150. Akent'ev, K.K. 2005. O structure bogoslužebnogo posledovanija, opisannogo v slove na perenesenie moščej sv. Klimenta Rimskogo: Čast I: Obretenije moščej', *Byzantinorossica* 4, 105-120.

151. Albr. Chron. – *Chronica Albrici monachi Trium Fontium a monacho novi monasterii Hoiensis interpolata* / Ed. P. Scheffer – Boichorst // *MGH SS*. T. 23, 1872.

152. Albrecht 2010 – *Albrecht St. Odalric von Reims und sein Bericht über die Translation der Reliquien des HI. Clemens* // *BSI*. T. 68, 2010.

153. Anast. Bibl. ep. – *Anastasii Bibliothecarii epistolae et praefationes* / Ed. E. Perels, G Laehr // *MGH Epistolae*. T. 7: *Epistolae Karolini aevi (V)*. Berlin, 1928.

154. Archangelskoje evangelije, in: T.L. Mironova (ed.), *Archangelskoe evangelie 1092 goda*. Moscow, 1997. Begunov, Ju.K. 2005.

155. AS – *Acta sanctorum quotquot toto urbe coluntur*.

156. Baumgarten 1927 – *Baumgarten N. Généalogies et mariages occidentaux des Rurikides russes du X^e au XIII^e siècles* // *Orientalia Christiana*. Vol. 17/2 (Nr. 61). Roma, 1927.

157. Bautiers 1985 – *Bautiers R.-H. Anne de Kiev, reine de France, et la politique royale au XI^e siècle: Étude critique de la documentation* // *Revue des Études slaves*. T. 57. Paris, 1985.

158. Beck 1959 – *Beck H.-G. Kirche und theologische Literatur im Byzantinischen Reich*. 2. Aufl. München, 1977 (*Byzantinisches Handbuch im Rahmen des Handbuchs der Altertumswissenschaft*. Bd. 2/1).

159. Bernhardi 1–2 – *Bernhardi W. Konrad III*. Bd. 1–2. Leipzig, 1883 (*Jahrbücher der deutschen Geschichte*. [Bd. 16/1–2]).

160. BHG – *Bibliotheca hagiographica Graeca*. 3^e éd. / Par F. Halkin. T. 1–3. Bruxelles, 1957; *Novum auctuarium Bibliothecae hagiographicae Graecae* / Par F. Halkin. Bruxelles, 1984 (SH. Nr. 65) (нумерация житий – сплошная по всем томам).

161. BHL – *Bibliotheca hagiographica Latina antiquae et mediae aetatis*. Bruxelles, 1898–1901 (SH. Nr. 6); *Supplementum*. Bruxelles, 1911 (SH. Nr. 12) (нумерация житий – сплошная по всем томам).

162. Bieniak 1990 – *Bieniak J. Polska elita polityczna XII wieku*. Warszawa, 1990 (Spoleczeństwo Polski średniowiecznej. T. 4).

163. Buko, A. 2008. *The Archaeology of Early Medieval Poland: Discoveries – Hypothesis – Interpretations*. Leiden. Cinthio, E. 1968.

164. CHLR – *Catalogus codicum hagiographicorum Latinorum bibliothecarum Romanarum praeter quam Vaticanae* / Ed. A. Poncelet. Bruxelles, 1909 (Appendix ad *Analecta Bollandiana*. T. 24 – 28) (SH. Nr. 9).

165. Chron. Senon. – *Chronique de Saint – Pierre – le-Vif de Sens, dit Clarius – Chronicon sancti Petri Vivi Senonensis* / Ed. M. Gilles, R.-H. Bautiers. Paris, 1979 (Sources d'histoire médiévale. T. 10).

166. Cinn. – *Ioannis Cinnami Epitome rerum ab Ioanne et Alexio Komnenis gestarum* / Rec. A. Meineke. Bonn, 1836 (CSHB).

167. Clem. Nord. – *Clementina Nordica: Почитание Св. КЛИМЕНТА РИМСКОГО на севере христианского мира*. СПб., 2005 (Византинороссика – Byzantinorossica. Труды Санкт-Петербургского общества византино – славянских исследований. Т. 4).

168. CMFD 17, 38 – *Catalogue général des manuscrits des bibliothèques publiques de France: Départements. T. 17: Cambrai* / Ed. A. Molinier. Paris, 1891; T. 38: Reims, t. 1. *Fonds général (1)* / Ed. H. Loriguet. Paris, 1904.

169. Const. De cerim. – *Constantini Porphyrogeneti imperatoris De cerimoniis aulae byzantinae libri duo* / Rec. I. I. Reiske. T. 1. Bonn, 1829 (CSHB).

170. Crawford, B. 2004. *The Churches Dedicated to St. Clement in Norway: A Discussion of Their Origin and Function*, *Collegium medievale* 17, 100-129.

171. Crawford, B. 2006. *The Cult of Clement in Denmark*, *Historie*, 2006, 235-282.

172. Crawford, B. 2008. *The Churches Dedicated to St. Clement in Medieval England: A Hagio-geography of the Seafarer's Saint in the 11th Century North Europe*. St Petersburg.

173. CSEL – *Corpus scriptorum ecclesiasticorum Latinorum*.

174. CSHB – *Corpus scriptorum historiae Byzantinae*.

175. Čubatij, M. 1965. *Istorija christianstva na Rusi-Ukraine*. Rome-New York. Ekroll, Ø. 2007.
176. Dabrowski 2008 – *Dabrowski D.* Genealogia Mścislawowiczów. Pierwsze pokolenia (do początku XIV wieku). Krakow, 2008.
177. Darrouzes 1981 – *Notitiae episcopatum ecclesiae Constantinopolitanae / Texte crit., introd. et notes par J. Darrouzès*. Paris, 1981 (Geographie ecclésiastique de l'Empire Byzantin. T. 1).
178. Dressel, A.R.M., ed. (1859). *Clementinorum epitomae duae*. Leipzig: J. Heinrichs.
179. Dvornik 1928 – *Dvornik F.* Manuel I. Komnenos a Vladislav II., král český // *Z dějin Východni Evropy a Slovanstva*. Sbornik věnovaný J. Bidlovi k šedesátým narozeninám. Praha, 1928.
180. Dvornik, F. (1962). *The Slavs in European History and Civilization*. Rutgers University Press.
181. Ekk. – *Ekkehardi Chronicon universale / Ed. G Waitz // MGH SS*. T. 6, 1844.
182. Ellis, F.S., ed. (1900). *Jacobus de Voragine. The Golden Legend or Lives of the Saints*, vol 6. London: Dent.
183. Esser 1964 – *Esser A.* Wo fand der hi. Konstantin – Kyrill die Gebeine des hl. Clemens von Rom? // *Cyrillo – Methodiana. Zur Frühgeschichte des Christentums bei den Slaven, 863–1963 / Im Auftrage der Görres-Gesellschaft hg. von M. Hellmann, R. Olesch, B. Stasiewski, F. Zagiba*. Köln; Graz, 1964 (Slavistische Forschungen. Bd. 6).
184. Franklin 1999 – *Franklin S.* Annotationes Byzantino – Rissicae // *ГЕННАДИОС: К 70-летию акад. Г. Г. Литаврина*. М., 1999.
185. Friedrich 1892 – *Friedrich J.* Ein Brief des Anastasius Bibliothecarius an den Bischof Gaudericus von Velletri über die Abfassung der Vita cum translatione S. Clementis Papae // *Sitzungsberichte der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*. München, 1892. Heft 3.
186. Garzanti, M. 2001. *Die altslavische Version der Evangelien: Forschungsgeschichte und zeitgenössische Forschung*. Cologne.

187. Gerh. Comm. 1855 – *Ven. Gerhochi praepositi Reicherspergensis Commentarius aureus in psalmos* // PL. T. 194. 1855.
188. Gerh. Comm. 1897 – *Gerhohi Reichersbergensis Ex commentario in psalmos* / Ed. E. Sackur // MGH. Libelli de lite imperatorum et pontificum saeculis XI et XII conscripti. T. 3. Hannover, 1897.
189. Gerh. ep. – *Gerhochi praepositi Reicherspergensis Epistolae* // PL. T. 193, 1854.
190. Greg. Tur. glor. mart. – *Gregorii episcopi Turonensis In gloria martyrum* // *Gregorii Turonensis Opera*. T. 2: *Miracula et opera minora* / Ed. B. Kusch. Hannover, 1885 (MGH. Scriptores rerum Merovingicarum. T. 1/2).
191. Hofmann 1992 – *Hofmann J. Unser heiliger Vater Klemens: Ein römischer Bischof im Kalender der griechischen Kirche*. Trier, 1992 (Trierer Theologische Studien. Bd. 54).
192. Hofmann, D. 1997. *Die Legende von Sankt Clemens in den skandinavischen Ländern im Mittelalter*. Frankfurt-am-Main.
193. Holmberg, R. 1979. *Om Lunds murade vallar*, *Historisk Tidskrift för Skåneland* 1, 1-23.
194. Istrin, V. L. 1992. *Očerki po istoriji drevnerusskoj literatury domoskovskogo perioda*. St Petersburg.
195. Janin, V.L. 2001. *U istokov Novgorodskoj gosudarstvennosti*. Velikij Novgorod.
196. Janin, V.L., A.A. Zaliznjak & A.A. Gippius, 2004. *Novgorodskie gramoty na bereste iz raskopok 1997-2000 gg*. Moscow.
197. Jones, F. S. (1982). *The Pseudo-Clementines: A History of Research*, *Journal of Early Christian Studies*, 2.1, 14-33.
198. Kirpičnikov, A.N. 1985. *Posad srednevekovoj Ladogi*, in: V.V. Sedov (ed.), *Srednevekovaja Ladoga: Novye archeologičeskie otkrytija i issledovanija*. Leningrad, 170-180.
199. Lidén, H.-E. 2007. *The Church of St Clement in Oslo*, in: B.B. Smith, S. Taylor, and G. William (eds.), *West over Sea: Studies in Scandinavian Sea-Borne Expansion and Settlement Before 1300*. Leiden, 251-264.

200. Loseva, O.V. 2001. Russkije mesjaceslovy XI-XIV vekov. Moscow.
- Medynceva, A.A. 2000. Gramotnost' v drevnej Rusi: po pamjatnikam epigrafiki X – prvoj poloviny XIII veka. Moscow.
201. Müller, L. 1974. Drevnerusskoe skazanie o choždenie apostola Andreja v Kiev i Novgorod, in: Letopisi i chroniki: Sbornik statej. Moscow, 48-63.
202. Nazarenko, A.V. 2001. Drevnjaja Rus' na meždunarodnyh putjach: Meždisciplinarnye očerki kul'turnych, trgovych, političeskich svjazej IX–XII vekov. Moscow.
203. Nevostrujev, K.I. 1997. Issledovanije o evangeli, pisannom dlja Novgorodskogo knjaza Mstislava Vladmiroviča v načale XII veka, v sličanii s Ostromirovym spiskom, Galičskim i dvumja drugimi XII i odnim XIII veka, in: Mstislavovo evangelie XII veka: Issledovanija. Moscow, 5-649.
204. Novgorodskaja pervaja letopis' mladšego izvoda, in: Polnoe sobranie russkich letopisej, III: Novgorodskaja pervaja letopis' staršego i mladšego izvodov. Moscow-Leningrad, 1950.
205. Oros. Hist. – *Pauli Orosii Historiarum adversus paganos libri VII. Accedit eiusdem Liber apologeticus* / Ed. C. Zangenmeister. Wien, 1882 (CSEL. T. 5).
206. Ostromirovo evangelije, in Vostokov, A. (ed.) 1845. Ostromirovo evangelije 1056-57 goda: S priloženiem grečeskogo teksta evangelij i s grammatičeskimi objasnenijami. St Petersburg.
207. Ott. Fris. Chron. – *Ottonis episcopi Frisingensis Chronica sive Historia de duabus civitatibus* / Ed. A. Hofmeister. Hannover, 1912 (MGH. Scriptores rerum Germanicarum in usum scholarum separatim editi. [T. 45]).
208. Paschke, F. (1966). Die beiden griechischen Klementinen-Epitomen und ihre Anhänge. Berlin: Akademie-Verlag.
209. Petruchin, V.Ja. 2002. Christianstvo na Rusi vo vtoroj polovine X – prvoj polovine XI v., in: B.N. Florja (ed.), Christianstvo v stranach Vostočnoj, Jugo-Vostočnoj i Central'noj Evropy na poroge vtorogo tysjačeletija. Moscow, 60-132.
210. Platonova, N.I. 1997. Srednevekovyj mogil'nik na zemljanom gorodišče Staroj Ladogi, in: Sovremennost' i archeologija: meždunarodnye čtenija,

posviaščennyje 25-letiju Staroladožskoj archeologičeskoj ekspedicii. St Petersburg, 67-71.

211. Poppe 1968 – *Poppe A.* Państwo i kościół na Rusi w XI wieku. Warszawa, 1968.

212. Poppe 1982 – *Poppe A.* L'organisation diocesaine de la Russie aux XI^e–XII^e siècles // *Byzantion*. T. 40. Bruxelles, 1970 (= *Poppe A.* The Rise of Christian Russia. London, 1982. Nr. VIII).

213. Poppe, A. 1987. Two Concepts of the Conversion of Rus' in Kievan Writing, *Harvard Ukrainian Studies* 11, 488-504.

214. Poppe, A. 2008. Vladimir Svjatoj: U istokov cerkovnogo proslavljenja, in: B.A. Uspenskij and F.B. Uspenskij (eds.), *Fakty i znaki: Issledovanija po semiotike istorii*. Moscow.

215. *Povest' vremennyh let*, 2004. in: *Biblioteka literatury drevnej Rusi, I: XI-XII veka*. St Petersburg, 62-315.

216. Prou 1908 – *Recueil des actes de Philippe I^{er}, roi de France* / Ed. M. Prou. Paris, 1908 (*Chartes et diplômes relatives à l'histoire de France*. T. 1).

217. Risch 2008 – *Die Pseudeoklementinen, IV: Die Klemens – Biographie. Epitome prior, Martyrium Clementis, Miraculum Clementis* / Hg. F. X. Risch. Berlin; New York, 2008 (*Die Griechischen Christlichen Schriftsteller der ersten Jahrhunderte* / Hg. von der Berlin – Brandenburgischen Akademie der Wissenschaften. Neue Folge. Bd. 16).

218. RM – *Russia Mediaevalis*. München.

219. *Sächs. Weltchr. – Sächsische Weltchronik* / Hg. L. Weiland // *MGH. Scriptores qui vernacula lingua usi sunt*. T. 2. Hannover, 1877.

220. Schnitter, M, & H. Miklas, 1999. Kyrillomethodianische Miscellen: Westliche Einträge in den ältesten kirchenslavischen Kalendarien, in: E. Hansack and others (eds), *Festschrift für Klaus Trost zum 65. Geburtstag*. Munich, 259-288.

221. Sedov, V.V. 1985. *Srednevekovaja Ladoga: Novyje archeologičeskije otkrytija i issledovanija*. Leningrad.

222. *Slovo o zakone i blagodati mitropolita Ilariona*. 2004, in: *Biblioteka literatury drevnej Rusi, I: XI-XII veka*. St. Petersburg, 26-61.

223. Snorri Sturluson, *Heimskringla*, in: B. Aðalbjarnarson (ed.), *Heimskringla II*. Reykjavik, 1979.
224. Snorri Sturluson, *Heimskringla*, in: L.M. Hollander (ed.), *Heimskringla: History of the Kings of Norway*. Austin, 1964.
225. Sv. Kliment Rimskij v slavjanskoj tradiciji: Nekotorye itogi i perspektivy issledovanija, *Byzantinorossica* 4, 1-61. Birnbaum, H. 1988-1989.
226. Sym. Thess. sacr. ord – *Symeonis Thessalonicensis archiepiscopi De sacris ordinationibus* // PG T. 155, 1866.
227. Synax. – *Synaxarium ecclesiae Constantinopolitanae e codice Sirmondiano nunc Berolinensi, adiectis synaxariis selectis* / Ed. H. Delehaye. Bruxelles, 1902.
228. The Churches of St. Clemens in Scandinavia, in: A.W. Mårtensson (ed.), *Res mediaevales: Ragnar Blomquist kal. Mai. MCMLXVIII oblata*. Karlshamn, 103-116.
229. The Shrine of St Olav in Nidaros Cathedral, in: M. Syrstad Andås (ed.), *Medieval Cathedral of Trondheim: Architectural and Ritual Constructions in their European Context*. Turnhout, 147- 207.
230. Theod. De situ. – *Theodosii Africani De situ Terrae Sanctae // Itinera Hierosolymitana saeculi IV – VIII / Rec. et comm. crit. instr. P. Geyer. Prag; Wien; Leipzig, 1898 (CSEL. T. 39)*.
231. Thietm. – *Die Chronik des Bischofs Thietmar von Merseburg und ihre Korveier Überarbeitung* / Hg. R. Holtzmann. Berlin, 1935 (MGH. *Scriptores rerum Germanicarum. Nova series. T. 9*).
232. Thietmar of Merseburg, *Chronicon*, in: R. Holtzmann (ed.), *Die Chronik des Bishops Thietmar von Merseburg und ihre korveier Überarbeitung*, MGH SRG ns, 9. Berlin, 1935.
233. Tolochko, P.P. 1998. Rom und Byzanz in der Kiever Rus' im 10-11. Jahrhundert, in: M. Müller- Wille (ed.), *Rom und Byzanz im Norden: Mission und Glaubenwechsel im Ostseeraum während des 8.-14. Jahrhundert*, 2 vols. Stuttgart, 2, 239-246.

234. Uchanova, Je.V. 1997. Kul't sv. Klimenta, papy rimskogo, v istorii vizantijskoj i drevnerusskoj cerkvi IX-1-j poloviny XI v.', *Annali dell'Istituto universitario orientale di Napoli: Slavistica* 5, 505-570.

235. van der Straeten 1964 – *van der Straeten J. Notes d'hagiographie clermontoise//Analecta Bollandiana*. T. 82. Bruxelles, 1964.

236. Vašica 1948 – *Vašica J. Slovo na prenesenie moštem preslavnago Klimenta neboli Legenda Chersonska*. Olomouc, 1948 (*Acta Academiae Velehradensis*. T. 19) (перепечатано: *Die Korsuner Legende von der Überführung der Reliquien des heiligen Clemens / Hg. und eingel. von J. Vašica*. München, 1965 [Slavische Propyläen. Bd. 8]).

237. Vine. Prag. – *Vincentii Pragensis Annales / Ed. W. Wattenbach // MGH SS.T. 17, 1861*.

238. *Vita Lietb. – Vita sancti Lietberti Cameracensis // PL. T. 146, 1853*.

239. Vodoff 1988 – *Vodoff V. Naissance de la chrétienté russe. La conversion du prince Vladimir de Kiev (988) et ses conséquences (XI^e–XIII^e siècles)*. Paris, 1988.

240. Walaker Nordeide, S. & S. Gulliksen, 2007. First Generation Christians, Second Generation Radiocarbon Dates: The Cemetery of St. Clement's in Oslo, *Norwegian Archeological Review* 40,1, 1-25.

241. Warner, D.A. (ed.), 2001. *Ottonian Germany: The Chronicon of Thietmar of Merseburg*. Manchester. Zaliznjak, A.A. 2004. *Drevnenovgorodskij dialect*, 2d rev. ed. Moscow. Zender, M. 1974. Heiligenverehrung im Hanseraum, *Hanseatische Geschichtsblätter* 92, 1-15.

242. When and How Was Novgorod Converted to Christianity?, *Harvard Ukrainian Studies* 12-13, 505-530.