

А. Е. Мусин

О НЕКОТОРЫХ ОСОБЕННОСТЯХ ДРЕВНЕРУССКОГО БОГОСЛУЖЕНИЯ XI—XIII вв.

(Церковь Преображения Господня на Нередицком холме
в литургическом контексте эпохи*)

Юбилей храма Спаса на Нередице, который достаточно хорошо изучен с историко-архитектурной точки зрения, позволяет отчетливо увидеть существенный пробел в исследовании древнерусского зодчества. Речь идет о сущности храмового строительства, которая заключена в церковном богослужении. Именно оно и породило феномен храмового пространства. Без учета этого невозможно адекватное понимание храма в контексте древнерусской культуры, его архитектурных особенностей и иконописной программы. Однако и абстрактное изучение древнерусских богослужебных текстов самих по себе, часто подменяющее богатейшее содержание литургии, не дает понимания особенности русской религиозной культуры эпохи средневековья. Необходимо не просто комплексное источниковедение в области литургии, архитектуры, канонического права, иконописи, прикладного искусства, церковной и гражданской истории, но и сопоставление источников по конкретному историко-культурному срезу эпохи, воплощенному в конкретном явлении. Понимание этих явлений возможно и через интерполяцию на них данных, полученных при изучении типологически схожих объектов. Такая постановка вопроса позволит решить задачу создания «тотальной истории», раскрывающей своеобразие эпохи в целом на конкретном примере. В этой статье в качестве исследовательской проблемы мы ставим осмысление определенного древнерусского храма в связи с его литургической, канонической и социальной функциями, и в ходе исследования попытаемся ответить на три основных вопроса: каков был канонический и социальный статус клира этой церкви, каков был чин совершения богослужения в Спасе на Нередице и как взаимоотношения клира и прихожан преломлялись в таком начальном моменте Литургии, как проскомидия.

Проблема первоначальной юрисдикции Киевской митрополии в период 988—1037 гг. не раз становилась предметом научной дискуссии.¹ В настоящее время может считаться доказанным появление самостоятельной Киевской митрополии в результате реформ церковного управления не раньше 996 г. и не позднее 997/998 г., а не в 1039 г.² Это, однако, не исключает возможности существования в Древней Руси нескольких параллельных иерархий. Н. Зернов и

* Данная тема разрабатывается в рамках проекта 96-01-00510 Российского Гуманитарного научного фонда «Христианские древности Северной Руси IX—XIII вв.».

¹ Подскальски Г. Христианство и богословская литература в Киевской Руси (988—1237 гг.). СПб., 1996. С. 42—50.

² Шапов Я. Н. Государство и церковь Древней Руси X—XIII веков. М., 1989. С. 23—

Ф. Дворник писали о непосредственном подчинении Русской Церкви Корсунской архиепископии или же о ее самостоятельности под началом «корсунских попов». Последняя версия была в недавнее время поддержана А. В. Гадло, который справедливо обратил внимание на противопоставление «царициных попов» и «попов корсунских» в летописной статье 988 г.³ Несмотря на то что мы не можем согласиться с исходной посылкой работы, основанной на неверной, на наш взгляд, интерпретации летописной статьи 1039 г.,⁴ А. В. Гадло поднимает важную проблему о возможном существовании в древнерусской Церкви различных иерархий.

Вопрос о юрисдикционном подчинении Ильинской церкви в Киеве в 945 г. остается открытым, однако ее связь со средой дружинников-варягов представляется определенной. Это объясняет одну из характерных особенностей положения духовенства на Руси в ранний период русской церковной истории. Недавно М. Б. Свердлов обратил внимание на многообразие тенденций в распространении христианства на Руси в IX—XI вв.⁵ Распространение христианства «сверху» имело место в дружинно-княжеской среде, тогда как «снизу» оно распространялось через купцов, пленных и «работающих» в Византии. Активная роль социальной верхушки в деле создания храмов и монастырей после 988 г. вызвала реакцию «снизу» в виде движения «бедного» монашества, противопоставленного богатым монастырям. В конце XI в. в результате распространения Студийского устава происходит слияние двух тенденций в древнерусском христианстве и создается стабильная церковная система.⁶

Эти выводы до некоторой степени совпадают с нашими наблюдениями об особенностях становления церковной иерархии в дружинно-княжеской среде. Духовенство изначально не составляло обособленного социального слоя на Руси, а включалось непосредственно в систему княжеского окружения и боярской патронимии. «Русская Правда» не знает ни духовенства, ни монашества как отдельных групп населения. Статья о церковных людях, как подсудных лишь Церкви, попадает в архетип Оленинской и Синодально-Волынской группы редакций Устава князя Владимира о десятиине, очевидно, не раньше середины XII в., хотя формируется в предше-

³ Гадло А. В. «Корсунские попы» на Руси (комментарий к летописной статье 6547 года) // Средневековая и новая Россия. СПб., 1996. С. 196—216.

⁴ А. В. Гадло рассматривает известие о вторичном освящении Десятинной церкви митрополитом Феопемптом как свидетельство попытки греческого клироса ввести в свою систему клир Десятинной церкви и сам храм, которые ранее представлялись самостоятельной церковно-политической единицей, и тем самым подавить мысль об особых заслугах Херсонеса перед Русью. На наш взгляд, в летописной статье 1039 г. речь идет об установлении (или продолжении) празднования ежегодного обновления храма, которое включало в себя чин освящения и было характерно для византийской традиции, откуда и было заимствовано на Руси и праздновалось вплоть до XVI в. (Агентьев К. К. Мозаики киевской Св. Софии и «Слово» митрополита Илариона в византийском литургическом контексте // Литургия, архитектура и искусство Византийского мира. СПб., 1995. С. 80—82).

⁵ Свердлов М. Б. Распространение христианства на Руси IX—XI вв.: Многообразие тенденций // Восточная Европа в древности и средневековье: Язычество, христианство. Церковь. М., 1995. С. 74.

⁶ Там же. С. 76—77.

ствующее время.⁷ Однако еще Владимирский собор 1274 г. протестует против практики поставления в священный сан без предварительного освобождения из холопства.⁸ Этому предшествовала грамота никейского патриарха Германа 1228 г. с подобным запрещением, адресованная митрополиту Кириллу I.⁹ Очевидно, проблема была достаточно серьезна и потребовала вмешательства Константинопольского первосвященника. Холопство священника ставило под сомнение авторитет его пастырского слова, ограничивало свободу его суждений и сферу духовной власти. Такая ситуация имела место прежде всего в боярской патронимии.

Дружинно-княжеская среда также имела в своем окружении «собственное» духовенство. Пресвитер упоминается при княгине Ольге.¹⁰ «Свой презвутер» был у князя Бориса на Альте.¹¹ Наконец, в белозерском походе Яна Вышатича 1071 г., вместе с дружиной присутствует «попин Янев».¹² Совершенно уникально сообщение НПЛ 1136 г. о венчании Святослава Ольговича в Николо-Дворищенском соборе в Новгороде «своими попы», поскольку архиепископ Нифонт запретил своему духовенству венчать князя.¹³ Сообщение о существовании в Новгороде первой половины XII в. духовенства, неподконтрольного местному епископу, но подчиненного черниговскому князю, представляется заслуживающим внимания. Это свидетельствует о дискретности церковной юрисдикции в самом Новгороде и подтверждает нашу мысль о существовании на Руси особой иерархии княжеского духовенства. Определить подчиненность этих священнослужителей — в смысле их подчинения митрополиту Киевскому или епископу родного князю города — мы затрудняемся.

Однако, на наш взгляд, второй вариант предпочтительней. Древнейший из дошедших до нас антиминов был найден в Николо-Дворищенском соборе под напрестольной доской, т. е. не на своем первоначальном месте. Надпись, которая читается практически полностью, сообщает: «Жертвенник святого мученика Георгия священ от Нифонта архиепископа Новгородского повелением епископа Ростовского Нестора при благочестивом князе Георгии сыне Мономаха сентября 11 лета 6657 индикта 12». Год устанавливается по указанию индикта как 6657 или 6687, но вторая дата противоречит совмест-

⁷ *Щанов Я. Н.* Княжеские уставы и Церковь в Древней Руси XI—XIV вв. М., 1972. С. 118—120.

⁸ Памятники древнерусского канонического права X—XV вв. // РИБ. СПб., 1880. Т. 6. С. 80: «ни раба на священство привести аще не прежде господин его отпустит пред многими послухи с грамотой, и пустит аможе хоцет, и по поставлении да не присовит себе».

⁹ Там же. С. 79—84: «Приспе в слухи нашему смиренню, яко енции в русьстей стране прежесмеющем мужи неким купяше, к рабскому игу влекуще, аще и пленники некия, и потом и учителем их предающе учити священныя грамоты и учения священныи возраст, возводят по чину их к священному достоянию, и к епископом сих приводящу, не прежде сих отпустивше работного ига, яко же и по поставлению священния совершения работному быти, и опять иереом рабскому имени бесчестном быти... Како ли к Господеви ходатай иже господствуя от ходатающего?».

¹⁰ ПВЛ. С. 32.

¹¹ *Абрамович Д. И.* Жития святых мучеников Бориса и Глеба и службы им // Памятники древнерусской литературы. Пг., 1916. Вып. 2. С. 33—34.

¹² ПВЛ. С. 76.

¹³ НПЛ. С. 24, 209.

ному упоминанию в надписи исторических деятелей. Указание в надписи епископа Ростовского Нестора, повелением которого владыка Нифонт совершает освящение, трактуется как указание на то, что жертвенник (храм, придел) вмч. Георгия находился в Ростовской епархии. Этот факт сравнивается с летописным сообщением 6656 года об освящении архиепископом Нифонтом церкви Богородицы в Суздале «великим священием»,¹⁴ на основании чего Б. А. Рыбаков, опередив по косвенным данным, что Георгиевский собор в Юрьеве Польском был построен Юрием Долгоруким в 1145—1148 гг., предположил, что антиминс был освящен именно для этого храма. В этом случае год, указанный в антиминсе, был сентябрьским, а не мартовским, и следовательно, 1 сентября 6657 г. есть 1 сентября 1148 г.¹⁵ Действительно, между 1 марта и 23 августа 1149 г. Нифонт находился в Киеве «дондеже Гюрги придет».¹⁶ Будучи отпущенным князем Юрием, Нифонт 1 сентября не мог находиться в Ростовской земле, а в Новгород он возвращается после 1 марта 1150 г.¹⁷ Антиминс же попадает в Новгород, согласно Б. А. Рыбакову, после строительства нового Георгиевского собора в 1230—1234 гг. вместе с князем Александром Невским, который начинает здесь княжить с 1236 г.

Однако непонятно, какой храм освящался в 6656 г. в Суздальской земле. Если это был храм Рождества Богородицы в Суздале, то его строительство относится к 1101—1103 гг., а перестройка к 1222—1225 гг.,¹⁸ и соответственно «великое священие» архиерейском чином связано не с окончанием строительных работ, а с неизвестными нам обстоятельствами. В свете предлагаемой нами интерпретации событий 1136 г. не исключена возможность, что данный престол находился в Новгородской епархии. Поскольку каноническая практика допускает возможность посылки архиереем антиминса в уже освященный священническим чином храм, то вариант существования «жертвенника» вмч. Георгия в новгородских пределах, но в юрисдикции ростовского епископа, что требовало его «повеления» для освящения храма, вполне допустим. Освятит совместно с Нестором 1 сентября этот антиминс, Нифонт сам берет его в Новгород. Учитывая практику освящения храмов в связи с их престольным праздником, нельзя также исключить, что 1 сентября 1148 г. архиепископ Нифонт уже находился в Новгороде. В этом случае события 1148 г. выстраиваются в логическую цепочку: «в то же лето» — неудачная дипломатическая миссия Нифонта в Суздаль, 1 сентября — возвращение в Новгород и освящение храма вмч. Георгия, «той же осени» — посольство в Киев, приглашение Ярослава Изяславича и подготовка зимней компании, «той же зиме» — поход с Изяславом Мстиславичем в Ростовскую землю. Мы сознательно отмечаем, что

¹⁴ Там же. С. 28, 214.

¹⁵ Рыбаков Б. А. Русские датированные надписи XI—XIV веков // САИ. М., 1964. № 25. Табл. 42. С. 28—32; Макарий (Миролюбов), архим. Археологическое описание церковных древностей в Новгороде и его окрестностях. М., 1861. Ч. 1.

¹⁶ НПЛ. С. 28, 214.

¹⁷ Там же.

¹⁸ Раннопорт П. А. Древнерусская архитектура. СПб., 1993. С. 264.

о связи княжеского духовенства в Новгороде с ростовской епархией можно определенно говорить лишь в период с 10 мая 1138 г. по 25 декабря 1140 г., во время княжения Ярослава Юрьевича, с 26 ноября 1141 г. по 19 апреля 1142 г., при Ростиславе Юрьевиче, и после вокняжения Мстислава Юрьевича 30 января 1154 г.,¹⁹ однако это не опровергает наших рассуждений о возможности существования в Новгороде в 1148 г. своеобразного «ростовского подворья».

До сих пор мысль об освящении антиминса для храма в пределах Новгородской епархии отвергалась на основании общих рассуждений, что новгородский епископ никак не мог находиться в зависимости от ростовского, но мы считаем возможной такую ситуацию. Уже прот. К. Никольский писал, что антиминс освящен для церкви новгородской.²⁰ Так, в 1133 г. в непосредственной близости от Николо-Дворищенского собора была срублена деревянная церковь Св. мч. Георгия.²¹ Однако даже если антиминс попал в Новгород в 30-е годы XIII в. непосредственно из Владимирской епархии вместе с духовенством Александра Невского, мы имеем определенное свидетельство о связях княжеского клира с епархией его первоначального служения.

Таким образом, на территории княжеской резиденции в городищенских храмах богослужение в конце XII в. совершало прибывшее с Ярославом Владимировичем княжеское духовенство из Владимир-Суздальской земли, входившей в это время в состав Ростовской епархии, которой с 1190 по 1214 г. управлял епископ Иоанн.²² Это предположение тем более логично, что договорный и недостаточно прочный характер пребывания князя в Новгороде не позволял ему и его окружению включиться в местные социальные структуры. Это заставляло князя заботиться о сохранении связей с той землей, откуда он пришел. Для княжеского духовенства это проявлялось в канонической зависимости не от новгородского архиерея, а от епископа, управлявшего церковной организацией в том княжестве, откуда приходил в Новгород данный князь и куда он мог после новгородского княжения возвратиться. В литургическом плане это должно было выражаться в возношении за богослужением имени ростовского архиерея и в освящении храмового антиминса его «повелением». Очевидно, что вопросы кадровых назначений и перемещений также входили в его компетенцию. Перемены в этой области стоит датировать второй половиной XIII—первой половиной XIV в. исходя из общего изменения политической и церковной ситуации на Руси, что проявилось в укреплении позиции новгородского архиепископа и ослаблении непосредственной связи городищенских храмов с великим князем.

Обратимся к проблеме богослужебного устава, для чего рассмотрим памятник XI в. «Сказание о свв. Борисе и Глебе». Летом 1015 г., возвращаясь в Киев, князь Борис разбивает свой лагерь на р. Альте.

¹⁹ НПЛ. С. 25, 26, 29, 211, 212, 216.

²⁰ Никольский К. прот. Об антиминсах Православной Русской Церкви. СПб., 1872. С. 29, рис. А.

²¹ НПЛ. С. 28, 207.

²² ПСРЛ. Т. I. Ст. 408, 438.

Анонимное «Сказание о свв. князьях Борисе и Глебе» сообщает, что ночь убийства Бориса приходилась с субботы на воскресенье 24 июля, в ПВЛ о дне недели ничего не говорится.²³ Наступает время воскресной службы, и князь молится в своем шатре, после чего «бысть вечер и повеле пети вечерню, а сам влез в шатер свои начат молитву творити вечерню». После окончания вечерни князь ложится спать: «по сих леже спати и бяше сон его в мнозе мысли и печали крепце». Ко времени служения утрени князь просыпается: «и видев возбнув рано яко год есть утрени, бе же во святую неделю, рече к презвитеру своему: „встав начни заутреню“. В это время приходят подосланные Святополком убийцы. Князь читает «утреню псалтирь». В тексте «Сказания» перечисляются все структурные единицы утрени: шестопсалмие, цитируются из него Пс. 3:1, 2,²⁴ кафизмы («начат пети псалтирь»), откуда приводятся Пс. 7:1 (кафизма 1),²⁵ и Пс. 21:13, 17 (кафизма 3)²⁶ и канон. После этого «кончавшу ему утреню начат молитися зря ко иконе Господне», свидетелями чему были «попин его и отрок».

Отметим характерные литургические особенности приведенного описания. Богослужение совершалось в шатре князя Бориса находившимся при нем личным священником («свой презвитер, попин»). Структура богослужения под воскресный день прослеживается совершенно четко. Вечерня совершается отдельно от утрени вечером, после чего существует перерыв для сна, а утренняя в урочное время («год есть утрени»), но еще ночью, в предрассветной мгле, когда убийцы подходят к шатру и слышат голос Бориса, читающего шестопсалмие. ПВЛ сообщает, что после молитвы князь снова ложится спать: «возлеже на одре своем», текст «Сказания» об этом умалчивает.²⁷ Присутствие священника рядом с князем в походе предполагает возможность совершения воскресной литургии. Таким образом, между утреней и литургией также существовал временной разрыв,

²³ Успенский сборник. М., 1972. С. 46.

²⁴ «Гди что он умножися стужающи и мнози востают на мя и прочии псалмы до конца», в ПВЛ приведены также стихи из шестопсалмия Пс. 37: 3, 18: «яко стрелы твоя уноша во мне, яко аз на раны готов и болезнь моя предо мною есть выну» и Пс. 142: 1—3: «Гди услыши молитву мою и не вниди в суд с рабом твоим яко не оправдится пред тобою всяк живой яко погна враг душу мою». Примечательно косвенное указание на причастность духовного лица, текстуально знакомого с уставом по типикам и евхологиям. Выражение «прочие псалмы до конца» является достаточно распространенным в ранних списках русских богослужебных книг и восходит к греческому уставному указанию, которое наиболее характерно для раннего периода устава (по XIII в. включительно): «*kai ta loira tu psalmu eos telos*» (см.: *Красносельцев Н. Ф.* Материалы для истории чинопоследования литургии святого Иоанна Златоустого. Казань, 1889. С. 14, 87). В некоторых списках это указание заменяется четырьмя точками в виде ромба или, позднее, двоеточием.

²⁵ В ПВЛ стих дан полнее: «Гди Бже мой на тя уповах и спаси мя и от всех гонящих мя избави мя».

²⁶ «Обыдоша мя юнци тучни и соборъ злобивых оседе мя», в ПВЛ несколько иначе: «обыдоша мя юнци тучни и соборъ злобивых оседе мя». Примечательно, что приведенные тексты имеют определенные разночтения с имеющимися славянскими переводами Псалтири (см.: *Северьянов С.* Синайская псалтирь — глаголический памятник XI века // Памятники старославянского языка. Пг., 1922). Очевидно, речь идет не о неизвестной текстуальной традиции, а об особом способе цитирования богослужебных текстов на память, что и приводило к подобным отклонениям. См.: ПСРЛ. Т. 9. С. 71.

²⁷ ПВЛ. С. 59.

поскольку в это время князь собирался отдохнуть. За точность рассказа можно ручаться, поскольку очевидно, что он записан со слов княжеского священника: во время богослужения, по свидетельству «Сказания», в шатре присутствовали только он и отрок Георгий, впоследствии убитый наемниками. О точности рассказа свидетельствуют и цитированные псалмы, которые читает Борис на утренних кафизмах.²⁸ Несмотря на то что они специфически выражают в Псалтири тему скорби и грядущих страданий, в связи с чем было бы логичным вставить их в литературный текст «Сказания», псалмы происходят непосредственно из шестопсалмия и кафизм, читаемых за воскресным богослужением как сегодня, так и в X—XI вв. в соответствии со Студийским уставом (кафизмы 1, 2 и 3).²⁹ Этот факт лишний раз подтверждает достоверность всего рассказа.

Как мы увидели, характерной особенностью богослужебного устава, совершаемого в княжеской церкви, было то, что вечерня, утренняя и литургия были совершаемы отдельно друг от друга в свое время. При этом утренняя, имеющая в своем составе шестопсалмие, кафизмы и канон, совершенно определенно относится к монастырскому, а не соборно-приходскому типу, в котором отсутствовали фиксированные псалмы в составе вечерни и утрени, а вместо традиционных кафизм и канона исполнялись антифоны из псалмов и библейские песни. В данном случае богослужение должно было совершаться по Студийскому типу, который предусматривает именно такие особенности. Предположительно, именно этот устав богослужения являлся первоначальным для Руси, по крайней мере до 988 г., когда возникает и другая литургическая практика. В XI в. этот устав продолжает оставаться характерным для княжеско-дружинной среды как в силу традиции, так и в силу большей приспособленности монашеской практики к условиям жизни социальной верхушки древней Руси, связанным с постоянными перемещениями.

Такой вывод как будто противоречит распространенному мнению, что первоначальным уставом на Руси был устав Великой Церкви, т. е. Софии Константинопольской, характерной чертой которого было наличие особых богослужений, в частности панихиды между вечерней и утреней, многочисленных литаний, и особого чина совершения службы, именуемого «песненным последованием». В России эта мысль была высказана А. А. Дмитриевским и поддержана прот. М. Лисицыным.³⁰ Однако уже Е. Голубинский утверждал, что данный устав в силу его сложности, необходимости присутствия за богослужением значительного числа хорошо обученных певцов, не получил широкого распространения на Руси, будучи введенным лишь в некоторых важнейших кафедральных храмах, и быстро вышел из употребления, поскольку даже епископские церкви служили по монастырскому уставу.³¹

²⁸ См. выше, примеч. 25, 26.

²⁹ Скабалланович М. Толковый Типикон. Киев, 1910. Вып. I. С. 404. См.: древнейший Студийский типикон на Руси конца XII века (ГИМ. № 330. Л. 71 об.).

³⁰ Лисицын М., прот. Первоначальный славяно-русский типикон: Историко-археологическое исследование. СПб., 1911. С. VII—VIII, и др.

³¹ Голубинский Е. Е. История Русской Церкви. М., 1997. Т. 1. Ч. 2. С. 368—369.

Приведенное нами богослужбное свидетельство агиографического памятника впервые в русской литургике было замечено И. А. Карабиновым в его отзыве на работу прот. М. Лисицына. И. Карабинов ограничивается простым замечанием: «Любопытно сопоставить известие о предсмертных часах св. Бориса, с одной стороны, Несторова „Чтения о житии и погублении Бориса и Глеба“, а с другой, — „Сказания Страстей“ и летописного повествования об этом: два последние памятника заставляют св. Бориса, не монаха, петь заутреню по иерусалимскому чину... Быть может, собранный материал подобного рода дал бы возможность автору проследить, параллельно с постепенным проникновением иерусалимских богослужбных обычаев в греческий устав Великой Церкви, подобный же процесс на Руси». ³² Мы предлагаем понимать слова о иерусалимском уставе в том смысле, что Студийский устав имеет в своей основе иерусалимский типик преподобного Саввы. В этом смысле Студийский устав есть вариант иерусалимского, и у нас нет оснований отождествлять свидетельство «Сказания» непосредственно с Иерусалимским уставом.

Раннее распространение Студийского устава на Руси, еще до его введения в Киево-Печерском монастыре в 1050—1060-е гг., может быть связано с тем, что местом проживания русских купцов и послов в Константинополе, согласно договорам 907 и 945 гг., являлся квартал монастыря Св. Мамы (Маманта), ³³ где служба должна была совершаться таким чином. Именно этот устав становится привычным для древнерусского христианина. Условия пребывания русов в Константинополе были подробно рассмотрены Г. Литавриным, который показал возможность общения прибывших русов с их собратьями-христианами из императорской гвардии, проживавшими в местных казармах-тагмах. ³⁴ Небезынтересно и наблюдение о не связанном с греческой лексикой эмоциональном переосмыслении русами названия квартала, где они чувствовали себя в безопасности. ³⁵ Игумен Иоанн Экономцев вообще связывает некоторые традиции древнерусского христианства именно с тем, что их выразителем был прп. Симеон Новый Богослов (949—1022), настоятель монастыря Св. Маманта, «где традиционно останавливались русские во время посещения Константинополя». ³⁶ Из этой обители на Русь могли посылаться священнослужители, уже знакомые как с самими русичами, так и с их обычаем и языком.

Примечательна полемика И. Карабинова с М. Лисицыным по поводу распространенности устава Софии Константинопольской на Руси. Оппонент справедливо замечает, что автор не обращает спе-

³² *Карабинов И. А.* Отзыв о труде протоиерея М. Лисицына: Первоначальный славяно-русский типикон: Историко-археологическое исследование. С приложением 45 фототипических снимков. СПб., 1911 // Сборник отчетов о премиях и наградах за 1912 г. Премия имени А. Н. Ахматова. Пг., 1916 и отд. оттиск. С. 330—331.

³³ ПВЛ. С. 17, 24: «да витают у святого Мамы».

³⁴ *Литаврин Г. Г.* Условия пребывания древних русов в Константинополе в X в. и их юридический статус // ВВ. 1993. Т. 54. С. 82—85.

³⁵ Там же. С. 91.

³⁶ *Иоанн (Экономцев)*, игум. Некоторые особенности русского средневекового христианства // Православие. Византия. Россия. М., 1992. С. 40.

циального внимания на различие специфических черт соборно-приходского и монастырского типиков и тех моментов устава, которые могли быть общими для обоих типиконов («второстепенных и существенных сторон церковного устава вообще»).³⁷ Относительно двух древнерусских списков устава, претендующих на то, чтобы быть списанными с устава Великой Церкви (Соф. № 1136, Хлуд. № 16), И. Карабинов справедливо замечает, что они представляют собой Студийский устав патриарха Алексия с небольшими вставками из устава Св. Софии и текстуально совпадают с древнейшим русским монастырским типиком ГИМ № 330,³⁸ который, как и обе рукописи, новгородского происхождения. Подводя итог дискуссии, он пишет: «Принимая во внимание, что хлудовский устав, по его заглавию, писан архиепископом Новгородским Климентом (1276—1299), можно заключить, что в Новгородской Софии в конце XIII в. употреблялся переделанный Алексеев устав с некоторыми особенностями Устава Великой Церкви Константинопольской: утверждение же о. Лисицына, что „в конце XIII века в богатом Новгороде, не тронутым татарским нашествием, богослужение совершалось по Уставу Великой Церкви, еще со всею пышностью и торжественностью“ — неточно».³⁹

Определенно против распространения в Новгороде устава Великой Церкви говорит и «Книга паломник» архиепископа Антония, где подробно рассказывается об отправлении песненного последования в Софии Константинопольской: «Егда заутреню пети хотят у святых Софеи, прежде поют пред царскими дверьми во притворе, и вышед поют посреди церкви и двери отворяет райские и третья поют у олтаря».⁴⁰ Отмеченная подробность свидетельствует скорее о неизвестности Антонию этого богослужебного чина. Очевидно, что церковно-политические тенденции конца XIII в. и заставили новгородских архиереев именовать свои уставы «типиконом Великой Церкви», хотя они уже имели вполне монастырский вид.

Однако типик Великой Церкви оказал влияние на литургическую жизнь древней Руси. Совсем иначе, чем княжеская молитва в шатре, выглядит служба перенесения мощей святых Бориса и Глеба, совершенная митрополитом Иоанном при князе Ярославе около 1020 г. Это соборная служба, на которую митрополит собирает «клирос и все поповство», и которая представляет из себя шествие «со кресты» к Вышгороду. Лития заканчивается в «клетце малой», поставленной на месте сгоревшей церкви Св. Василия, «всенощным пением».⁴¹ Речь идет не о всенощном бдении, а о песненном последовании, представленном службой панихиды. На следующий день снова совершается лития к месту погребения святых, после чего мощи были перенесены на южную сторону храмины. Таким же образом описывается и ли-

³⁷ Карабинов И. А. Отзыв... С. 316.

³⁸ Там же. С. 321—325.

³⁹ Там же. С. 326.

⁴⁰ Книга паломник: Сказание мест святых в Царьграде Антония, архиепископа Новгородского в 1200 году / Под ред. Хр. М. Лопарева // ППС. СПб., 1899. Т. 17. Вып. 3. № 51. С. 17.

⁴¹ Успенский сборник. С. 60.

тургия, совершенная митрополитом во время перенесения мощей святых в церковь, построенную Ярославом, в день ее освящения 24 июля.⁴² Выражение «шедше со кресты» становится в летописных текстах устойчивым описанием стациональной литургии, которая и была характерна для Устава Великой Церкви.⁴³

Очевидно, такая литургия становится неотъемлемой частью древнерусской городской жизни. Чудо 1-е «о хромом», сообщенное в «Сказание», рассказывает, что исцелившие отрока св. Борис и Глеб явились ему в преднесении свечи, которую держал Георгий Угрин.⁴⁴ Это видение стоит рассматривать как отражение в обыденном сознании стациональной процессии. Такая же литургия описана в чуде 5-м «о сухорукой». Страдающая этим недугом женщина рассказывает о своем ночном видении Лазарю, который идет «со кресты» в церковь. То, что он идет крестным ходом именно на литургию, доказывается ее последующим описанием.⁴⁵

В Древней Руси уже в XI в. и, очевидно, позднее существовал определенный литургический плюрализм, который заключался в равноправном использовании в богослужении как монастырского устава, так и типика Великой Церкви, если не в полном объеме песенного последования, то обязательно с литанией. При этом если для кафедральных храмов более характерна стациональная литургия, то княжеским церквам присущ монастырский устав. Учитывая постепенную эволюцию и исчезновение песенного последования на Руси и в Византии, даже при отсутствии данных об уставной практике княжеских церквей конца XII в., стоит интерполировать данные, полученные для XI в., на интересующее нас время: богослужение в храме Спаса на Нередице должно было в соответствии с традициями княжеских домашних церквей совершаться по монастырскому уставу. Это согласуется с предположением Н. В. Пивоваровой о некоторой связи росписи нередицкого кутейника, центром которой является житийный цикл св. Иоанна Предтечи, со Студийским монастырем, где хранилась глава пророка.⁴⁶

Трудности совершения стациональной литургии в Нередицком храме нам видятся и в топографическом положении церкви: она отделена древней протокой Волховца (ныне заболоченный Спасовский ручей) от основного жилого массива Городища.⁴⁷ В разное время существования Городища здесь известно до 6 храмов, локализация которых представляет исследовательскую проблему, одна-

⁴² Там же. С. 61.

⁴³ Мейендорф И., прот. Введение // *Св. Герман Константинопольский. Сказание о Церкви и рассмотрение таинств*. М., 1995. С. 14—15.

⁴⁴ Литературные памятники о Борисе и Глебе. М., 1993. С. 494.

⁴⁵ Там же. С. 523—527.

⁴⁶ Пивоварова Н. В. 1) К истолкованию программы росписи диаконника церкви Спаса на Нередице в Новгороде // *Искусство Руси и стран Византийского мира XII века: Тезисы докладов конференции*. Москва, сентябрь 1995. СПб., 1995. С. 38—39; 2) *Фрески церкви Спаса на Нередице в Новгороде: О реконструкции программы росписи погибшего памятника* // Санкт-Петербургский фонд культуры. Программа «Храм» Вып. 10. «Охраняется государством». 4-я Российская научно-практическая конференция. Сборник материалов. (Сентябрь 1994—июль 1995 года). СПб., 1996. Ч. 2. С. 85—90.

⁴⁷ Носов Е. Н. Новгородское (Рюриково) городище. Л., 1990. С. 7.

ко все они находились по другую сторону Волховца.⁴⁸ Сохранились развалины храма Благовещения (1103 г., 1348 г.), к югу от которого, возможно, находилась церковь Сретения, на северо-запад от Благовещенского храма, на небольшом всхолмлении, располагалась церковь Св. Николая, известная с 1165 г.⁴⁹ Аргамаков монастырь Св. Георгия, находившийся между Нередицей и Городищем, упоминается в источниках XVII в.⁵⁰ Место положения храмов св. Козьмы и Дамиана и архангела Михаила (возобновляется между 1615 и 1620/1621)⁵¹ локализовать не удалось. Вообще же Нередицкий храм находился на старой Московской дороге⁵² и мог быть своеобразным «путевым» монастырем. Предполагалось, что монастырь возник здесь с самого начала, однако определенно о нем можно говорить лишь с 1322 г.,⁵³ что подтверждается писцовыми книгами конца XVI—начала XVII в., когда при монастыре упоминаются придельная церковь Св. Никиты-столпника и деревянный трапезный храм во имя Св. Троицы.⁵⁴

К выводу о монастырском уставе храма приводит нас и знакомство с надписью-граффити литургического характера на южной плоскости юго-восточного столба Спаса на Нередице, которая была опубликована Т. В. Рождественской и датирована рубежом XIII—XIV или началом XIV в.⁵⁵ Текст «...уши бе молитвоу мо(а)... ко богу възвахъ и гъ... ыша мж», прочитанный как «услыши, Боже, молитву мою, ко Богу възвах, и Господь услыша мя» и определенный как стихира на «Господи възвах», является цитатой из 54-го псалма и представляет собой первую половину 1-го стиха «Внуши, Боже, молитву мою / и не презри моления моего» и 17-й стих «Аз к Богу възвах, и Господь услыша мя». Несколько позднее данное граффити определяется как прокимен вечера среды Светлой седмицы.⁵⁶ Однако 54-й псалом является вторым псалмом трехпсалмия службы Шестого часа, а приведенные строки используются в великопостной службе Шестого часа как стихи-припевы к тропарю «Иже в шестый день же и час». Поскольку великопостные часы связаны своим происхождением с Триодью, являющейся специфическим выражением Студийской традиции,⁵⁷ то использование его в богослужении может характеризовать данную традицию как монашескую. Знакомство

⁴⁸ Там же. С. 13.

⁴⁹ НПЛ. С. 32, 39, 45, 219, 230, 239.

⁵⁰ Опись Новгорода 1617 г. М., 1984. Ч. 2. С. 327; *Носов Е. Н.* Новгородское (Рюриково) городище. С. 14.

⁵¹ Опись Новгорода 1617 г. Ч. 2. С. 297—298.

⁵² *Покрышкин П. П.* Отчет о капитальном ремонте Спасо-Нередицкой церкви в 1903 и 1904 годах // МАР № 30. СПб., 1906 г. С. 1.

⁵³ НПЛ. С. 96, 339.

⁵⁴ См.: *Покрышкин П. П.* Отчет... С. 2; Опись Новгорода 1617 г. С. 327.

⁵⁵ *Рождественская Т. В.* Богослужебные тексты в церковной эпиграфике Древней Руси // Литургия, архитектура и искусство Византийского мира. СПб., 1995. С. 309—310. Ил. 3.

⁵⁶ *Рождественская Т. В.* Древнерусские надписи XI—XV вв. на стенах храмов как источник по церковной археологии // Церковная археология: Материалы первой Всероссийской конференции. Псков, 20—24 ноября 1995 г. Ч. 2: Христианство и древнерусская культура. СПб.; Псков, 1995. С. 6.

⁵⁷ *Карабинов И. А.* Постная триодь: Исторический обзор ее плана, состава, редакций и славянских переводов. СПб., 1910. С. 128 и сл.

княжеской среды с Постной триодью и в более раннее время известно из «Поучения» Владимира Мономаха.⁵⁸ Нам представляется, что граффити было вызвано именно службой великопостных часов, поскольку в течение Великого поста данные стихи повторяются практически ежедневно, за исключением субботы и воскресенья, около 30 раз.

Однако такой состав молитвословий Шестого часа связан уже не со Студийским уставом, предполагавшим песенные однопсалмные часы,⁵⁹ и, конечно же, не с чином великопостных часов Великой Церкви (знаменитые тритоекти), предусматривавшим антифоны 24-го, 26-го и 100-го псалмов,⁶⁰ а с Иерусалимским уставом, где набор псалмов стабилизировался уже в IX в. (Синайский часослов, № 864).⁶¹ Несмотря на то что распространение Иерусалимского устава на Русь связывается с деятельностью митрополита Киприана (1380—1406 гг.), необходимо признать, что начало его проникновения на Русь относится к последней четверти XIII в., поскольку уже на соборе 1274 г. возникает ряд недоумений по поводу согласования двух монастырских практик.⁶² Древнейшие русские списки устава (ГИМ № 328, 329) датируются концом XIV в.,⁶³ однако это не противоречит тому, что уже на рубеже XIII—XIV вв. клир Спасо-Преображенской церкви служит по Иерусалимскому уставу, о чем и свидетельствуют рассматриваемые граффити.

Появление надписи на южной стороне юго-восточного столба свидетельствует о доступности этой точки храмового пространства для молящихся. Этот факт, на наш взгляд, предполагает отсутствие не только высокой алтарной преграды перед южной апсидой, но и, скорее всего, отсутствие здесь ограды какого-либо алтарного типа вообще. На существовании здесь именно такого типа преграды настаивает Т. А. Чукова: «Далеко не всегда можно судить о точном расположении древнерусских преград относительно алтарной части храма — располагалась ли преграда лишь перед центральной апсидой или пересекала весь наос храма по линии С—Ю. С уверенностью лишь в пяти случаях можно констатировать размещение преграды по всей ширине здания. Такие преграды сооружаются уже с первой половины XII в., причем как в трехапсидных, так и в одноапсидных храмах...». К этим случаям отнесен и храм Спаса на Нередице.⁶⁴

Традиционное и вполне справедливое мнение связывает появление непроницаемого иконостаса с монашеской Студийской тради-

⁵⁸ Подкальски Г. Христианство и богословская литература... С. 352.

⁵⁹ Скабалланович М. Толковый типикон. С. 409.

⁶⁰ Там же. С. 389.

⁶¹ Там же. С. 330—331, 420—422.

⁶² Там же. С. 415.

⁶³ Предварительный список славяно-русских рукописей XI—XIV вв., хранящихся в СССР (для «Сводного каталога рукописей, хранящихся в СССР, до конца XIV в. включительно») // АЕ за 1965 год. М., 1966. С. 238.

⁶⁴ Чукова Т. А. Алтарные преграды в зодчестве домонгольской Руси // Литургия, архитектура и искусство Византийского мира. С. 278; Сарабянов В. Д. Новгородские алтарные преграды XII в. // Иконостас: Происхождение, развитие, символика. Международный симпозиум 4—6 июня 1996 г. Тезисы докладов. М., 1996. С. 39—40.

цией середины XI в.⁶⁵ Однако отсутствие алтарной преграды перед кутейником и протесисом не может рассматриваться как факт, противоречащий монастырскому уставу. Речь должна идти о закрытии преградой прежде всего пространства центральной апсиды, где совершалось таинство Евхаристии. Пространства двух «малых алтарей» — северной апсиды, в которой совершался протесис и которая впоследствии получит название жертвенника, и южной апсиды, которая называлась кутейником и никогда, вплоть до позднего средневековья, диаконником,⁶⁶ могли еще долгое время существовать без алтарных преград, что обеспечивало молящимся доступ в эти храмовые компартименты для совершения заздравных и заупокойных приношений (просфор, кутьи, ладана, вина, свеч и др.).

Об этом свидетельствуют и недавно опубликованные М. В. Малевской результаты раскопок 1984—1986 гг. храма Иоанна Богослова второй половины XII в. в Луцке, где алтарная преграда, представлявшая собой две кирпичные стенки с фресковой росписью, находящиеся в проеме между восточными столбами, определенно зафиксирована лишь перед центральной апсидой.⁶⁷ Роспись преграды с трех сторон, кроме восточной, свидетельствует о том, что она не распространялась на северную и южную апсиды, а само возведение алтарной преграды возможно отнести к концу XIII—началу XIV в.,⁶⁸ т. е. на столетие позже, чем храм Спаса на Нередице. Наличие ниш в северной апсиде и северной стене перед протесисом⁶⁹ роднит обе постройки в литургическом плане, поскольку ниши должны быть связаны с последованием приношения и проскомидии. Скорее всего, в Нередицком храме также существовала алтарная преграда, не перекрывавшая всей восточной части храма и делавшая возможной открытый доступ в протесис и кутейник.

На наш взгляд, различие литургических функций центральной апсиды-алтаря церкви Спаса на Нередице как места совершения Евхаристии, и ее боковых апсид — «малых алтарей» — как пространства протесиса и кутейника архитектурно подчеркнуто существенным понижением боковых апсид храма и соответствующих восточных арочных проемов внутри храма, обрамляющих вход в апсиды. В этом случае сплошные преграды перед северной и южной апсидами не представляются необходимыми, поскольку за счет пониженных по сравнению с центральной арок они воспринимаются молящимися как отдельные от алтаря компартименты. Именно эта характерная черта отличает Спас на Нередице от более ранних памятников Новгородского зодчества.⁷⁰ Но указанное функциональное различие апсид было характерно и для предшествующего времени, поэтому, предположительно, до определенного момента оно не тре-

⁶⁵ Лидов А. М. Иконостас: итоги и перспективы исследования // Иконостас: Происхождение, развитие, символика. С. 10—12.

⁶⁶ Мусш А. Е. Возникновение многоярусного иконостаса и древнерусское литургическое сознание // Там же. С. 43.

⁶⁷ Малевская М. В. Церковь Иоанна Богослова в Луцке — вновь открытый памятник архитектуры XII века // Древнерусское искусство. СПб., 1997. С. 9—35.

⁶⁸ Там же. С. 24.

⁶⁹ Там же. С. 15, 16; Фрески Спаса-Нередицы. Л., 1925. Чертеж VII, 2.

⁷⁰ Pannonopt П. А. Древнерусская архитектура. С. 106.

бовало подобного архитектурного выражения. На такую возможность указывал, правда весьма неконкретно, еще С. Муретов в связи с упоминанием пастофориев в чине литургии «Апостольских постановлений» (Кн. IV, VIII) и полагал, исходя из общих форм античной базилики, что пастофории имели пониженную высоту как не обладающие сакральным значением.⁷¹

Доступ мирян в протесис напрямую связан с историей проскомидии на Православном Востоке, которая до конца не написана, хотя среди литургистов существует мнение, что эта история самостоятельного интереса не представляет, поскольку до составления Диаткхиса патриарха Филофея Коккиноса (середина XIV в.) этот чин был слабо выражен в литургическом плане, а после появления Устава приобрел законченный вид. Предполагается, что с VIII—IX вв. проскомидия существует как особый чин, предшествующий литургии оглашенных.⁷² Однако не вполне понятно, насколько активно было участие членов общины в этом инициальном моменте литургии. Понимание этого связано с ответом на вопрос: когда приготовление просфор окончательно становится заботой клира? При этом необходимо учесть, что трудности изучения истории богослужения по литургическим рукописям весьма значительны. Необходимо иметь в виду две особенности подобного рода текстов. Будучи рассчитаны на постоянно практикующего пользователя, они в значительной степени конспективны, зачастую могут быть лишены рубрик, или же текст рубрик из-за временного разрыва нам непонятен. Отсутствие четких дат, фиксирующих литургические реформы, как и эволюционный характер этих реформ в сочетании с невниманием письменных источников к богослужебным подробностям, отодвигает выводы относительно литургических изменений в область гипотез.

Однако непосредственное знакомство с чином проскомидии новгородских служебников XII—XIV вв. обескураживает еще больше. При единстве текста самой литургии из полутора десятков просмотренных служебников (ГИМ. 598, 600, 604, 605, Сол. 1016/1125, Соф. 518, 521, 522, 523, 524, 525, 526, О. п. I.4, О. п. I.5, О. п. I.ч, Q. п. I.67) невозможно найти хотя бы два, в которых тексты проскомидии были бы сравнимы. Это свидетельствует не только об отсутствии в указанное время общепринятого устава проскомидии, но и о допустимых различиях храмовых практик в рамках традиции единой Церкви.

Определенные наблюдения относительно практики поминовения живых и мертвых христиан за проскомидией и образа ее совершения все же возможны. Прежде всего это касается связи между проскомидией и особым почитанием избранных святых. Считается, что в храме «подбор святых реликвий связан с первой частью литургии, проскомидией. В проходившем на ней поминовении святых соблюдалась не только требуемая порядком богослу-

⁷¹ Муретов С. Исторический обзор чинопоследования проскомидии до «Устава литургии» Константинопольского патриарха Филофея: Опыт историко-литургического исследования. М., 1895. С. 85.

⁷² Петровский А. Древний акт приношения вещества для таинства Евхаристии и последование проскомидии // Христианское чтение. 1904. Март. С. 414, 420; Муретов С. Исторический обзор... С. 160 и сл.

жения иерархическая очередность, но и проявлялась степень популярности упоминаемых имен... Тем самым находившиеся в храме святые реликвии составляли тот ряд избранного поклонения, который был присущ тому или иному городу, месту, храму».⁷³ В дальнейшем констатируется малоизученность связи избранного поклонения с общественной ситуацией, определенная параллель между изображениями на серебряных окладах новгородских софийских икон и кратирах и ритуала, связанного с историческими событиями, с поминанием князя, знатных горожан, прославившихся воинов вместе с их патрональными святыми, останки которых хранились в реликвиях собора. Это касается и серебряного оклада иконы апостолов Петра и Павла из новгородского Софийского собора, местоположение которой рядом с протесисом в сочетании с избранными святыми, изображенными на окладе, должно подтверждать связь чтимых реликвий с проскомидией.⁷⁴ При этом делается ссылка на богослужебные тексты гимнографического и агиографического характера (месяцеслов Мстиславова Евангелия, житие Феклы XI в., минеи и стихирари XII в.). Службеников с непосредственным текстом проскомидии среди упомянутых источников нет. Помещение иконы в окладе с патрональными изображениями рядом с жертвенником сопоставляется с византийской практикой, когда в чине поминовения императорской фамилии использовались диптихи с изображением тезоименитых царственным особам святых.⁷⁵ Отсюда делается вывод, что «изобразительный ряд на полях оклада свидетельствует об особом порядке поминовения святых, характерном для XII в., продержавшемся в Новгороде почти в течение целого столетия... В силу определенных условий он представляется отличительной чертой новгородской церкви».⁷⁶ Мы совершенно согласны с тем, что в чине проскомидии «возможны включения личного порядка»,⁷⁷ однако касаются они, на наш взгляд, не поминовения святых, а воспоминания живых и усопших и зависят не от фиксированного литургического чина, а от личной активности молящихся, принесших свои дары. Хотелось бы обратить внимание на тот факт, что перечень святых в чине проскомидии новгородских службеников, когда он присутствует в тексте, носит стандартный характер и не зависит от храмовой принадлежности книги. Появление в этом чине новых святых, прежде всего русских (Соф. 523), датируется временем не ранее конца XIV в. и связывается не с местными, а с общерусскими церковно-политическими коллизиями времен литургических реформ митрополита Киприана.⁷⁸ В любом случае тезис о связи храмовых свя-

⁷³ Гордиенко Э. А. Предисловие // Описи имущества Новгородского Софийского собора XVIII—начала XIX в. М.; Л., 1988. С. 38—39.

⁷⁴ Декоративно-прикладное искусство Великого Новгорода; Художественный металл XI—XV века. М., 1996. С. 239.

⁷⁵ Гордиенко Э. А. Серебряный оклад иконы «Апостолы Петр и Павел» и особенности новгородской литургии в XII в. // ВИД. Л., 1991. Вып. 23. С. 161.

⁷⁶ Там же. С. 169.

⁷⁷ Там же. С. 161.

⁷⁸ Мансветов И. Д. Митрополит Киприан в его литургической деятельности. Историко-литургическое исследование. М., 1882.

тын с чином проскомидии требует более развернутых доказательств.⁷⁹

Анализ служебников вкупе с памятниками канонического характера позволяет сделать вывод об образе древнерусского чина проскомидии. Согласно 99-му вопрошанию Кирика, допускалось совершение службы на одной просфоре «по нужде», но нормой совершения проскомидии на заупокойной литургии было служение на трех просфорах. Из первой, большой, извлекался Агнец и отсекался антидор, и усопшие ею не поминались, а из двух других вынимались частицы за упокой.⁸⁰ В ранних служебниках количество просфор не оговаривается (Соф. 518, Сол. 1016/1125), однако по контексту их должно быть не меньше четырех (Соф. 522, 523 и др.): просфора агничная, очевидно, — общая просфора для поминовения Божией Матери и святых, одна за здравие и одна за упокой. Отметим характерную особенность чина, как она нам представляется: из каждой просфоры вынимается только одна частица («вземлет часть») вне зависимости от количества поминаемых лиц, что подтверждается и более подробным чином проскомидии позднего времени.⁸¹ При этом количество просфор в конце XIV в. составляет пять (Агничная, Богородичная и святых, за здравие епископа и клира, за здравие царя, князя и всех живущих, за упокой), а в XVI в. отдельно упоминается Богородичная просфора, и, следовательно, всего просфор шесть. Десятая глава Стоглава 1551 г. тоже касается образа совершения проскомидии. Здесь упоминается седмипросфорие: из первой просфоры, великой, изымается Агнец, из второй, малой, вынимается «Богородичная часть» и полагается справа от Агнца. Из третьей просфоры в память Предтечи и всех святых, как явствует из контекста, вынимается только одна частица, в отличие от современной практики, когда вынимается 9 частиц и сама просфора называется девятичинной или диаконской. Частицы из остальных четырех просфор вынимаются о епископстве православном, за царя и князей (т. е. поминовение власти отделилось от поминовения всех живых), за всех христиан и за упокой.⁸²

Однако для основного вопроса нашего исследования наиболее важным в ряде служебников (Соф. 518, л. 18; 522, л. 12; 523, л. 13) является поминовение живых и мертвых в единственном числе по формуле: «Прими, Гди, приношение сие в честь и славу (святого имярек — Соф. 518, 523) и за раба Божия имярек в здравие и спасение и отпущение грехов». Подобным образом совершалось и поминовение усопших (Соф. 523): «Помяни, Гди, душу усопшего раба своего имярек на месте светле». Единственный вывод, который мы можем сделать из приведенного свидетельства, следующий: поскольку

⁷⁹ К сожалению, можно отметить ряд досадных неточностей в приведенном в статье описании чина проскомидии (см.: *Гордиенко Э. А. Серебряный оклад*. С. 159), которая практически отождествляется с литургией оглашенных (пение антифонов, Трисвятой песни, чтение Апостола): «Этот момент проскомидии объясняется как выступление самого апостола Павла»).

⁸⁰ Памятники древнерусского канонического права. Ст. 24.

⁸¹ *Красносельцев Н. Ф. Материалы...* С. 45, 47; *Орлов М. И.*, прот. Литургия святого Василия Великого: Первое критическое издание. СПб., 1909. С. 29, 31.

⁸² Стоглав. М., 1863. С. 289.

ку каждая просфора соотносилась с именем конкретного христианина в связи с памятью празднуемого святого, приношение просфор за литургией могло совершаться индивидуально каждым молящимся.

Попробуем проверить наше предположение на ряде других памятников, которые фиксируют литургическую практику как на уровне ментальности древнерусского общества, так и на уровне канонического норматива. «Сказание о св. Борисе и Глебе» повествует о чудесном избавлении двух мужей Святополка Изяславича в период 1093—1113 гг. Сидя в погребе, каждое воскресенье («по вся недели») заключенные давали своему сторожу некоторую сумму денег, чтобы тот, купив просфору, относил ее в храм св. Бориса и Глеба.⁸³ На наш взгляд, это косвенно свидетельствует об отсутствии в этом храме, как и в большинстве церквей древней Руси, всedневной службы; литургия совершалась лишь в воскресные и праздничные дни.

Примерно такая же картина описана и в «Житии прп. Феодосия». После неудачного побега из родного дома вместе со странниками, он ходит в храм «по вся дни». При этом литургия совершается в храме не каждый день. Причину этому автор «Жития» вслед за отроком видит в том, что некому было печь просфоры — «многашды лишаеме сущи литургии прокурьянаго ради непечения». Прп. Феодосий сам подражается на это дело: он печет просфоры и продает их в течение 12 лет. При этом косвенно указывается на отсутствие фиксированной стоимости просфоры. Под «ценою», упомянутой в житии, следует понимать себестоимость муки — «ценою же паки купаше жито». Полученная преподобным «прибавочная стоимость» («аще прибудаще ему к цене») раздавалась нищим.⁸⁴ Этот эпизод в жизни преподобного может быть отнесен ко второй четверти XI в. Нам видится, что здесь также описано отсутствие всedневной литургии в Курске середины XI в., соответствующее тогдашнему богослужебному уставу. Объяснение отсутствия ежедневной литургии, связанное с просфорами, носит искусственный характер и порождено монастырской средой, где ежедневная литургия была обычным явлением.

В двух приведенных выше эпизодах отчетливо прослеживается структура взаимоотношений храма и просвирни. Последняя существует не при самой церкви, а параллельно ей как вполне обособленное учреждение. Однако само печение просфор начинается сосредоточиваться в отдельных руках и обособляться от обычной выпечки хлеба, чего, согласно кардиналу Гумберту (середина XI в.), упрекающего греков в том, что те принимают как приношение любой хлеб, испеченный простым булочником, еще не было в Константинополе.⁸⁵ Экономически печение просфор не зависит от церковного хозяйства. Христиане, желающие подать просфору на проскомидию, покупают ее в просвирне или на торгу и сами относят в храм в качестве приношения. Это свидетельствует о достаточно развитом ин-

⁸³ Успенский сборник. С. 66.

⁸⁴ Там же. С. 76—77.

⁸⁵ См.: Муретов С. Исторический обзор... С. 197.

ституте проскомидии в литургии древней Руси XI в. и о сознательном участии в ней прихожан. Однако изготовление литургического хлеба уже отделилось от индивидуального благочестия и сконцентрировалось в руках профессиональных просвириц, которые, однако, в это время еще не находятся в зависимости от соборно-приходской организации. В древней Церкви, очевидно, до VIII—IX вв., когда последование протесиса было перенесено в начало литургии, акт приношения вещества для таинства Евхаристии в полной мере был делом индивидуального литургического благочестия.⁸⁶ Об этом свидетельствуют и находимые в археологическом материале византийских полисов хлебные евхаристические штампы V—VI в., несущие на себе христианские надписи индивидуального характера.⁸⁷ На Руси такие штампы неизвестны, однако византийские литургические памятники этого времени знают разные типы просфор, среди которых необходимо отметить просфоры «с изображением» (*hagaktai*)⁸⁸ и «просфоры со многими печатями».⁸⁹ Вообще же круглый евхаристический хлеб с изображением креста (*panes decussati*) появляется на христианских рельефах и во фресковой росписи в середине III в. и существует весь IV в. (кубикулы 1 и 7 в катакомбах св. Петра и Марцелина, кубикула X в катакомбах Домитиллы, арколиум Девы в катакомбах Каллиста, саркофаг Junius Bassus, Латранский саркофаг).⁹⁰

Такая же практика существовала и в отношении свечей. Указание на это мы находим в «Чюде святую мученику Бориса и Глеба, иже есть о приношении во святую Божию церковь».⁹¹ «Некто боголюбец» приносит в церковь свечу и отдает ее пономарю. Очевидно, свеча изготовлена и куплена вне церкви и приносится в нее как жертва. Таким образом, мы видим, что порядок принесения свечей в церковь родствен порядку приношения просфор на проскомидию, и, как мы увидим в дальнейшем, может составлять с последним единый акт. Об этом свидетельствует и чин, связанный с проскомидией заупокойной литургии и с принесением в алтарь кутьи, который описывается в 38-м вопрошании Кирика. Практика студийского Константинопольского устава («Цариграде в монастыри») предполагает, что просфора, вино, ладан и свечи, принесенные молящимися для заупокойной литургии, сначала возлагаются в церковь на блюдо с кутьей, после чего все вместе уносится на проскомидию в алтарь. Этому обыкновению противопоставляется мнение, по которому считается необходимым делать приношение кутьи без просфоры. Просфора к этому времени уже

⁸⁶ Петровский А. Древний акт приношения вещества... С. 406—431.

⁸⁷ Из коллекций академика Н. П. Лихачева: Каталог выставки. СПб., 1993. С. 69—70. № 169—174, 176.

⁸⁸ Дмитриевский А. А. Древнейшие патриаршие типиконы Святогробский Иерусалимский и Великой Константинопольской Церкви: Критико-библиографическое исследование. Киев, 1907. С. 244, 277.

⁸⁹ Алмазов А. И. Неизданные канонические ответы Константинопольского патриарха Луки Хрисоверга и митрополита Нила Родосского. Одесса, 1903. Вопрос 7.

⁹⁰ Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie. Paris, 1937. Vol. 13. Col. 436—461. Fig. 9366.

⁹¹ Абрамович Д. И. Жития... С. 198.

должна находиться на проскомидии в алтаре.⁹² Примечательно, что Кирик не настаивает на соблюдении какой-либо определенной практики: «Се же написах не яко творити все то, но разума ради, ци коли ся что таково пригодит».⁹³ Очевидно, что подобное приношение в протесис литургических даров должно было сопровождаться указанием имен живых и усопших христиан, за которых это приношение совершалось. Образцы таких поминальных записок можно видеть в ряде берестяных грамот (№ 504, 506, 508, 522, 523, 541, 542, 544, 545, 551, 554, 555, 557, 559, 560, 561), происходящих с усадьбы «А» Троицкого раскопа на Софийской стороне Новгорода Великого и содержащих более 50 имен.⁹⁴

Если об изготовителях свечей церковно-канонические памятники ничего не сообщают, то существование просвирниц зафиксировано уставом князя Владимира, где перечень церковных людей занимает особое место. Состав статьи значительно различается в двух группах ранних текстов устава — Оленинской редакции и Синодально-Вольнской группе. Я. Н. Шапов полагает, что этой статье могло не быть в архетипе устава. Появляется она в тексте сравнительно поздно, на рубеже XII—XIII вв., просуществовав какое-то время самостоятельно или в составе другого памятника, например в «Правиле о церковных людях».⁹⁵ Само «Правило» возникает не ранее второй половины XIII в., однако ему предшествовала так называемая «Статья о церковных людях» первой половины — середины XII в.⁹⁶ Этим временем Я. Н. Шапов датирует статью в работе 1972 г.,⁹⁷ однако в более поздних трудах протограф статьи отнесен им к XI в.⁹⁸ Для нас предпочтительнее более поздняя дата — первая половина XII в., поскольку к этому времени относятся новые свидетельства о просфорах и проскомидии в древней Руси. Очевидно, к этому времени просвирницы попадают в пространство церковной юрисдикции. Это совпадает с кристаллизацией епархиальной структуры на Руси, в результате чего печение просфор становится тесно связанным с приходским институтом.

Почти такую же картину, как в «Сказании» и «Житии», мы видим и в вопрошаниях Кирика архиепископу Нифонту, где целый ряд вопросов касается просфор и проскомидии (3, 38, 98, 99, 100; Савино вопрошание 7, 12 и 23; 12-е Ильино вопрошание). Однако в этом памятнике есть ряд новых черт, характеризующих положение просфорни в системе приходских отношений. Кириково вопрошание 99 предусматривает ситуацию, когда храм находится в селе и другой просфоры взять негде. Но если рядом будет торг, где просфору можно будет купить, то необходимо именно так и поступить. В случае

⁹² Памятники древнерусского канонического права. Ч. I. Ст. 32.

⁹³ Там же.

⁹⁴ Колчин Б. А., Хорошев А. С., Янин В. Л. Усадьба новгородского художника XII в. М., 1981. С. 43—48; Макарий (Веретенников), игумен. Берестяные грамоты как источник русской церковной истории: К постановке вопроса // Богословские труды. 1983. № 24. С. 307—319.

⁹⁵ Шапов Я. Н. Княжеские уставы... С. 120.

⁹⁶ Шапов Я. Н. «Правило о церковных людях» // АЕ за 1965 год. М., 1966. С. 72—81.

⁹⁷ Шапов Я. Н. Княжеские уставы... С. 37. Схема 2.

⁹⁸ Шапов Я. Н. Государство и церковь... С. 100.

если на торгу просфор не будет, допускается служение на одной просфоре.⁹⁹ Как мы видим, в сельском приходе и в середине XII в. существует положение, когда хлеб для Евхаристии можно было купить на рынке. Это не способствовало тому, что просфора выпекалась непосредственно перед службой. 100-е вопрошание указывает на возможность служения на просфорах, испеченных за две недели до этого.¹⁰⁰ Однако в конце XIV в. Устав проскомидии митрополита Киприана предусматривает литургический казус, «аще тепла будет была профура», когда рекомендуется положить Агнец на дископе печатью вниз («в знак») до Великого входа, чтобы испарина от остывающей просфоры не собиралась на блюде.¹⁰¹ Очевидно, что просфора на проскомидии могла быть теплой только в случае, если она пеклась при храме непосредственно перед литургией: для XIV в. это уже было нормой.

В ряде правил XII в. по отношению к просфорнице уже выдвигаются требования нравственно-канонического характера и ритуальной чистоты (98-е вопрошание Кирика, 12-е вопрошание Ильи),¹⁰² что характеризует начальный этап включения просфорниц в приходскую структуру и церковную юрисдикцию и совпадает по времени с появлением канонической «Статьи о церковных людях».

Центр тяжести в деле обеспечения литургии просфорами начинает переноситься с прихожан на духовенство. Именно клир должен покупать на торгу просфоры, что явствует не только из 99-го, но и 3-го правила, касающегося служения заказных заупокойных литургий.¹⁰³ В правиле оговаривается стоимость служб: гривна — 5 литургий, 12 кун — две, 6 кун — одна. Однако жесткой цены не существует, поскольку правило связывает количество служб с возможностями священника («или како мога»). Примечательна связь заупокойного сорокоуста с пятью литургиями, которые, как следует из правила, совершаются исключительно по субботам: «а еже бы елико субот вынимати за того и до сорочин, обчае много бывает свеч и вевериц сорок». А. С. Павлов полагает, что только на свечи в сорочины уходит сорок вевериц, исходя из того, что одна свеча стоит векшу, как об этом дополнительно сообщается в «Чине погребения братии по Уставу Студийскому».¹⁰⁴ Однако существо вопроса предполагает избыток свеч и уплаченных за них вевериц, который не расходуется в течение сороковин. В таком случае либо свеча стоит дешевле векши, либо количество полученных служащим иереем вевериц превосходит потребность пяти субботних служб — в этом случае священник должен передать средства для совершения службы своему собрату, заступающему на череду. То, что заупокойные литургии в течение сорокоуста совершаются исключительно по субботам, доказывается текстом правила и простой арифметикой. Пять недель, в которые совершаются субботние службы, равняются

⁹⁹ Памятники древнерусского канонического права... Ст. 50—51.

¹⁰⁰ Там же. Ст. 51.

¹⁰¹ Красносельцев Н. Ф. Материалы... С. 43.

¹⁰² Памятники древнерусского канонического права... Ст. 50, 59.

¹⁰³ Там же. Ст. 24.

¹⁰⁴ Там же. Ст. 24.

35 дням, к которым дополнительно прибавляется количество дней не больше 5 (так как не учитываются суббота и воскресенье, в которые служба совершается независимо от последующего заказа сорокадневного поминовения), прошедшее со дня смерти и погребения, как раз дают в сумме 40 дней заупокойного поминовения. Такой порядок совершения сорокоуста опять-таки связан с отсутствием повсеместной практики вседневной службы и с особым статусом субботы как дня поминовения усопших.

В описанном случае забота о приготовлении просфор, ладана, свечей и вина для литургии полностью лежит на служащем священнике. Он должен разложить всю сумму полученных веверий на количество предполагаемых служб исходя из стоимости этих литургических принадлежностей. При этом архиепископ рекомендует служащему священнику иметь свое вино в корчаге и свой ладан заранее, с тем чтобы потом возмещать собственные расходы из полученной суммы. Очевидно, это явилось предпосылкой включения просвирни в храмовую структуру. Так же как вино и ладан, расходы на просфоры становились обязанностью прихода и впоследствии покрывались деньгами, принесенными прихожанами.

Таким образом, если первоначально на Руси печение просфор определенными лицами существовало независимо от соборно-приходской организации и просфоры покупались прихожанами на торгу, а не выпекались ими дома в порядке личного благочестия, то с середины XII в. вступает в силу новый порядок, согласно которому просфорницы переходят в непосредственную юрисдикцию церкви, а сама выпечка и реализация просфор происходит в приходе, куда и поступают деньги от прихожан.

Достаточно много внимания просфорам, приносимым на проскомидию, уделил Стоглавый собор. Отдельно просфорницам и просфорам посвящен 12-й царский вопрос 5-й главы. В нем описывается следующая проскомидийная практика. Боголюбцы-прихожане дают просфорницам деньги на печение просфор. После этого просфорницы отдают просфоры священнику, а тот после литургии передает их непосредственно прихожанам. Таким образом, дело печения просфор и их приношения в храм к середине XVI в. полностью находится в руках клира и причетников. На долю прихожан приходится лишь экономическое обеспечение проскомидии, которое опять же совершается в порядке личного благочестия. Такое сосредоточение акта проскомидии в руках причта ведет к недостаткам, отмеченным в царском вопросе. Просвирницы, спросив об имени живого или усопшего, за которого делается приношение, сами «наговаривают» над просфорой «якоже арбуи в чуди». Таким образом, помянутые просфоры священник раздает прихожанам, не вынимая из них частиц. Царский вопрос осуждает такую практику, когда священник вынимает только один Агнец, а также Богородичную просфору, Предтечу и всех святых, просфору о епископате, о царе и о здравии и за упокой, «а иных мало выймет». В 8-й главе Стоглава даются указания касательно образа принесения просфор на проскомидии: «Впредь просфирницам не подобает над просфорами ничто же приговаривати, но токмо просфоры откладывати и свечи в сосуд или на блюдо чисто коемуждо с верою приходящему с благословением

и с молитвою Иисусовою... и потом да отсылает их ко священнику во святую церковь и тако от них священники в жертвеннике приемлют и действуют и поминают».¹⁰⁵ Самим же просфорницам запрещается «ниже в олтарь входити ни к жертвеннику».

Таким образом, анализ исторических и литургических текстов, касающихся проскомидии, позволяет нам сделать заключение, что начальная богослужебная практика Спаса на Нередице XII—XIV вв. должна была характеризоваться постепенным переходом процесса выпечки просфор в руки причта при сохранении, однако, индивидуальной осмысленности проскомидийного приношения со стороны каждого прихожанина. Это предполагало осознанное участие древнерусского христианина в литургии.

Наши выводы нелишне сопоставить с иконографической программой нередицких фресок, подробно разобранных Н. В. Пивоваровой, в которой, в частности, акцентировалась связь идей Боговоплощения, Жертвы и Спасения в центральной храмовой апсиде и темы Страстей и Воскресения в подкупольном пространстве, что было объяснено личной семейной трагедией заказчика росписи. Однако эта интересная мысль не отрицает возможности отражения в росписи и иных тем, ориентированных на любого проходящего в храм, а система росписи северной части храма и протесиса может быть связана непосредственно с темой проскомидии и личного участия в ней христианина.¹⁰⁶ Отмеченная в литературе архаичность нередицких росписей, в частности в связи с помещением житийного цикла богоотец Иоакима и Анны в жертвеннике,¹⁰⁷ является той архаикой в жизни Церкви, которая всегда актуальна в силу принадлежности к литургической вечности. Центральная часть жертвенника занята изображениями Этимасии и Божией Матери «Знамение»,¹⁰⁸ которые напрямую соотносятся с образом проскомидии как иконой голгофской жертвы и Агничной просфорой, из которой иссекается сам Агнец точно так же, как Христос рождается Богородицей.¹⁰⁹ Над вра-

¹⁰⁵ Стоглав. Изд. Д. Кожанчикова. СПб., 1868. С. 65—66.

¹⁰⁶ Пивоварова Н. В. 1) Ктиторская тема в иконографической программе церкви Спаса на Нередице // ВИД. Л., 1991. Т. 23. С. 155; 2) «Запрестольный деисус» в росписи церкви Спаса на Нередице // 125 лет Новгородскому музею: Материалы научной конференции. Новгород, 1991. С. 68—75; 3) К истолкованию программы росписи диаконника... С. 38—39; 4) К уточнению идейного замысла наружной росписи церкви Спаса на Нередице в Новгороде // Искусство Византии и Древней Руси: К 100-летию со дня рождения А. Н. Грабара. Тезисы докладов конференции. Москва, 24—26 сентября 1996. СПб., 1996. С. 25—26; 5) «Страшный суд» в памятниках древнерусской монументальной живописи второй половины XII в. // Дмитриевский собор во Владимире. К 800-летию создания. М., 1997. С. 128—146; 6) К истокам идейного замысла росписи церкви Спаса на Нередице в Новгороде (1199 г.) // Древнерусское искусство (в печати); 7) К интерпретации алтарных образов Богоматери в росписи церкви Спаса на Нередице в Новгороде (1199) // Гос. Русский музей. Тезисы конференции, посвященной итогам научно-исследовательской работы за 1995 год. СПб., 1996. С. 1—2; 8) Фрески церкви Спаса на Нередице в Новгороде. О реконструкции программы росписи... С. 85—90.

¹⁰⁷ Фрески Спаса-Нередицы. С. 12, 13.

¹⁰⁸ Там же. Чертеж IV: 3, 2.

¹⁰⁹ Венямин (Краснопевков), архиеп. Новая скрижаль. М., 1992. Т. 1. С. 150—152; Св. Герман Константинопольский. Сказание о Церкви... С. 55—57. См. также: Покровский Н. В. Стенные росписи в древних храмах греческих и русских // Труды VII Археологического съезда в Ярославле. 1887 г. М., 1890. Т. 1. С. 214; Ebersolt J. Fresques byzantines de Nérédiits d'après les aquarelles de L. Brajlovsky // Monument Piot. Paris, 1906.

тами северной стены храма два сюжета: Введение во храм и Сретение Господне, в двух верхних регистрах северной стены у жертвенника — изображение Иоакима у стада своих и отвержение даров Иоакима, над восточной аркой — беседа Иоакима и Анны, а над проемом, ведущим из трансепта в западный неф, — Рождество Божией Матери.¹¹⁰ Развертывание сюжетов с запада на восток сопровождается вхождением христианина в храм (Введение и Сретение) и соотносится с главной целью присутствия молящегося в церкви — принесением жертвы от своих трудов (Иоаким у стада), которая может быть или отвергнута Богом (отвержение жертвы Иоакима), или принята (Рождество Богородицы). Предложенная нами схема согласования фресковой программы северного нефа с духовным настроением христианина, пришедшего на литургию, хорошо соотносится с хрестоматийными параллелями Евангельской истории и проскомидийного последования. Напомним, что приносимая в храм просфора означает Деву Марию, когда родители привели Ее в храм Господень (Введение во храм),¹¹¹ и соответственно житийный цикл св. Иоакима и Анны раскрывает нам историю рождения Девы, отождествляемую с приготовлением просфоры. Роспись призвана вернуть христианину непреходящий смысл проскомидии, напомнить о душевной чистоте как условию принятия или отвержения дара Богом, в некотором смысле актуализировать уходящую практику самостоятельного приношения просфор. Иконографическая программа храма находит отражение не только в литургическом богословии Церкви, но и в литургической практике древней Руси.

Проведенный анализ чина проскомидии новгородских служебников позволяет сделать один интересный вывод относительно храмовой принадлежности одного из них. Это Служебник Софийского собора № 522, который датируется XIV в.¹¹² и в предварительном списке славяно-русских рукописей XI—XIV вв. упомянут под № 1238.¹¹³ В том месте, где в некоторых других служебниках после различных чинов святости в порядке чина упоминается память святого, в честь которого освящен храм (например: Соф. № 518, л. 17 об.; Q. п. I.67, л. 3 об.; Соф. 523, л. 13), в данном случае записано: «Приими, Гди, приношение ... за всех святителей и святых отец иже в Никее ТИИ и стья Софии Премудрости Божия, ея же молитвами спаси души наша (курсив наш. — А. М.)» (л. 11 об.). Указание на молитвенное предстательство Софии Премудрости свидетельствует о новгородском происхождении рукописи. В данном контексте упоминание памяти 318 святых отцов I Вселенского собора в

Т. 13, Р. 44—45; Lafontaine-Dosogne J. Iconographie de l'enfance de Vierge dans l'Empire byzantin et en Occident. Bruxelles, 1992. Vol. 1. P. 204—205; Пивоварова Н. В. К интерпретации алтарных образов Богоматери...

¹¹⁰ Фрески Спаса-Нередицы. Чертеж IV, 1: 32, 31, 6, 4; VII, 1: 3; III, 2: 39.

¹¹¹ Вениамин (Краснопевков), архиеп. Новая скрижаль. С. 150.

¹¹² Гранстрем Е. Э. Описание русских и славянских пергаменных рукописей Гос. Публичной библиотеки им. М. Е. Салтыкова-Щедрина. Рукописи русские, болгарские, молдавские, сербские / Под ред. Д. С. Лихачева. Л., 1953. С. 55.

¹¹³ Предварительный список славянорусских рукописей XI—XIV вв., хранящихся в СССР (для «Сводного каталога рукописей, хранящихся в СССР, до конца XIV в. включительно»). С. 256.

Никее (память в 7-ю неделю по Пасхе) служит определением принадлежности этого Службеника храму с соответствующим посвящением.

За всю историю Новгорода существовал лишь один храм с подобным посвящением. Под 1181 г.¹¹⁴ в НПЛ сообщается: «Том же лете загореся пожар на Славне от Къснятина, и съгореста церкви две: святого Михаила, а другая святых отец, и дворове мнози по берегу, оли и до ручья».¹¹⁵ В следующем, 1182 г., непосредственно после сообщения о прибытии в Новгород Ярослава Владимировича, говорится, что «тогда же и святых отец церковь поставиша».¹¹⁶

Летопись связывает с именем Ярослава Владимировича три храмовые постройки: церковь Святых отцов (1181), церковь Св. Николая на Городище (1191) и храм Спаса на Нередице. Место храма Святых отцов локализуется довольно точно благодаря указанию летописной статьи 6689 г. Под 1307 г. сообщается, что «Якимовая Столбовича постави церковь каменну на княжи дворе святых отец 318 иже в Никее».¹¹⁷ В 1429 г. «падеся церковь святых отец на княжи дворе», а в 1430 г. «поставиша церковь каменну святых отец на княжи дворе в тоя место».¹¹⁸ В конце XV—XVI в., согласно Семисоборной росписи Великого Новгорода, церковь именовалась «Святые отцы на Дворище» и входила в округ Успенского собора.¹¹⁹ Храм располагался на Отцовской улке, которая описана в Новгородской писцовой книге XVI в.,¹²⁰ но определение ее на современном топографическом плане Новгорода довольно условно.¹²¹ Улка может быть локализована от берега Волхова до Пробойной — Михайловской — улицы, между Витковой улицей с юга и железной улкой с севера. Храм не был ружным, поскольку его нет в сметном приходо-расходном списке 1620/1621 гг., и имел штат из двух священников, двух дьячков и пономаря, проживавших поблизости.¹²² Согласно описи 1617 г., при нем числилось «26 книг письменных хартейных».¹²³ С 1676 г. по указу царя Алексея Михайловича и митрополита Корнилия «велено со кресты ходить в неделю 7 по Пасхе ко святым Отцам беспременно на всякий год».¹²⁴ Храм просуществовал до перепланировки города второй половины 20-х годов XVIII в., поскольку на плане 1745 г. его уже нет.¹²⁵

¹¹⁴ *Бережков Н. Г.* Хронология русского летописания. М., 1963. С. 234, 237, 246.

¹¹⁵ НПЛ. С. 37, 226.

¹¹⁶ Там же. С. 37, 227.

¹¹⁷ Там же. С. 92, 333.

¹¹⁸ Там же. С. 415.

¹¹⁹ *Никольский А.* Описание семи новгородских соборов по списку XVI в. в С.-Петербургской библиотеке Св. Синода // *Вестник археологии и истории.* СПб., 1898. Вып. 10; *Янин В. Л.* 1) «Семисоборная роспись» Новгорода // *Средневековая Русь.* М., 1976. С. 108—117; 2) *Новгородские посадники.* М., 1962. С. 308—310.

¹²⁰ *Майков В.* Книга писцовая по Новгороду Великому конца XVI в. СПб., 1911. С. 234—235.

¹²¹ *Орлов С. Н.* К топографии Новгорода X—XVI в. // *Новгород: К 1100-летию города.* М., 1964. С. 284. Рис. 2, 36—36.

¹²² *Майков В.* Книга писцовая... С. 235, 239.

¹²³ *Опись Новгорода 1617 года.* Ч. 1. С. 69.

¹²⁴ *Куприянов И. К.* Крестные ходы, местные праздники и церковные обряды древнего Новгорода. Новгород, 1859. С. 50.

¹²⁵ *Опись Новгорода 1617 г.* С. 368—370.

Храму Святых отцов на Дворище мы и атрибутируем софийский Служебник № 522 на основании упоминания 318 отцов в той части проскомидийного последования, где поминался святой храма, а также в связи с тем, что другого такого храма в городе не существовало. Написание данного Служебника стоит поставить в связь со строительной деятельностью вдовы Якима Столбовича в 1307 г. и датировать концом 1300-х — началом 1310-х годов.

Церковь Святых отцов не только была восстановлена князем, но стояла на князем дворе. Этот храм и по времени строительства, и социально-типологически близок Спасу на Нередице, и стоит обратиться к особенностям Соф. 522, среди которых следует отметить весьма развернутое последование входных молитв, где отмечены тропари «Радуйся, двере небесная», «Непроходимая дверь» (л. 1 об.), «Пречистому образу Твоему» и «Милосердия источник» (л. 2 об.) и псалмы 22 и 14 (л. 2 об.). Они существуют вплоть до XVI в. в ряде служебников и в постановлениях Стоглава.¹²⁶ Мы имеем дело с монашеской традицией. Отсутствие третьего покровца на проскомидии (л. 13 об.) и покровение даров сударем на престоле после Великого входа (л. 26 об.) свидетельствует о раннем происхождении Служебника.¹²⁷ Об этом же свидетельствует, на наш взгляд, и своеобразная вставка на л. 9.: «и посем прием поп проскуру, а дыяк и очистив ю положит на блюде». Упоминание диакона совершенно излишне, ранее не встречается, и, очевидно, возникает в связи с уходящей практикой совершения проскомидии диаконом¹²⁸ или в связи с попыткой согласовать его служение со священническим, чему и будет посвящен Устав патриарха Филофея. Связь Служебника с традицией княжеских церквей весьма вероятна, и подобный чин мог существовать в Нередицком храме.

Предлагаемое исследование носит предварительный и до некоторой степени гипотетический характер, что обусловлено новизной темы, а также состоянием и природой ее источников. Однако возможность перекрестной проверки фактов на основе литургических памятников и церковной традиции представляется весьма перспективной и способной обогатить наши представления о человеке древней Руси. В этом и заключаются методологические преимущества церковной археологии.

¹²⁶ Орлов М. И., прот. Литургия святого Василия Великого... С. 5, 7; Стоглав. С. 287—288.

¹²⁷ Стоглав. С. 289; Муретов С. Исторический обзор... С. 260.

¹²⁸ Памятники древнерусского канонического права. Ст. 96—97, определения Владимирского собора 1274 г.; см.: Комментарий издателей // Подскальски Г. Христианство и богословская литература... С. 521, примеч. 67.