

Н. В. ВЕРЕЩАГІНА

Проблема святості мощей у культурно-релігійній парадигмі сучасності

У статті розглядаються три тісно пов'язані між собою аспекти теми:

- корельованість поняття «мощі» з проблемою тління/нетління;*
- співвідношення факту тління / нетління мощей з критеріями святості;*
- співвіднесеність святості «цілокупних» останків з частками мощей.*

Узагальнюючи викладений матеріал, зазначимо:

- для християнської, в т. ч. візантійської і давньоруської, літургійної практики характерно шанування як тлінних (кісткових), так і нетлінних (які зберегли м'язову і шкірну тканину) останків святих. Афонська традиція становить виняток тільки по відношенню до власне афонських подвижників;*
- загалом, у Візантії та давній Русі «незруйнованість» тіла розглядалася як ознака гріховності, а нетління, як правило, виступало знаком святості;*
- за вченням східнохристиянської Церкви, кожна окрема частина священних останків прирівнюється до цілокупних мощей, оскільки несе в собі всю благодатну силу святого, що і пояснює практику «розділення» мощей.*

The article outlines three aspects of the topic closely connected with each other:

- correlation of the notion “relics” with the problem of corruption/incorruption;*
- correlation of the fact of corruption/incorruption of relics with the criterion of holiness;*
- correlation of holiness of the whole relics with the parts of relics.*

Summarizing the investigated material it should be noted that

- it is characteristic for the Christian liturgy including Byzantine and ancient Rus' to worship corruptible (bone) as well as incorruptible (having preserved muscle and skin tissues) relics of saints. Athos tradition of the negative perception of incorruptible relics is an exception to their own Athos ascetics;*
- in general, in Byzantine and ancient Rus' the non-destruction of body was treated as a feature of sin; incorruption, as a rule, was a sign of holiness;*
- according to the doctrine of the eastern Christian church each separate part of the sacred relics is equated the whole relics, as it carries in itself all the gracious power of the saint which explains the practice of separation of relics.*

У ранньохристиянській Церкві шанувалися як тлінні (кісткові, скелетні), так і нетлінні (які зберегли м'язову і шкірну тканину) останки святих. Ті й інші, як сакральний об'єкт шанування, згадуються у церковних документах, латинських паломницьких рукописах і давньоруських «ходіннях».

Паломники, які відвідали Константинополь та інші східнохристиянської центри, серед шанованих святинь згадують як «цілі» голови, так і черепи, як цілі тіла, так і «голі кістки» святих угодників.

Відомо, що мощі апостолів Андрія, Луки та Тимофія, перенесені у візантійську столицю імператором Констанцієм у 356-357 рр., представляли собою кістки і поміщалися в невеликому ковчежці, який патріарх, воссідаючи на колісниці під час урочистих церемоній, тримав у себе на колінах. Автор латинського рукопису другої половини XI ст., описуючи реліквії церков і монастирів Константинополя, вказує на шанування як голів і мощей, так і черепів і кісток святих¹. Ігумен Данило (поч. XII ст.), розповідаючи про палестинську лавру св. Сави, зазначає: ««Ту же лежат мнози святии отци, телесо яко живи»². Паломник кін. XIII – поч. XIV ст. повідомляє про кам'яну скриньку, що стоїть на «стовпці» у святій Софії, в якій «40 мучеників і 11 немовлят вбитих»³. Зрозуміло, що в скриньці знаходилися кісткові останки.

При цьому візантійські церковні автори строго розрізняли власне нетлінні тіла і, так звані, «незруйновані», які належали людям, відлученим від Церкви: «Перші – благопристойні, благовонні і висушли, <...> другі – потворні, смердючі і роздуті, як барабан»⁴. Так, в похвалі константинопольському патріарху Арсенію (пом. 1273), написаній в кінці XIV ст., говориться про його непошкоджене тлінням тіло, що приносить зцілення. Нетлінні мощі патріарха свідчать про його святість. А ось «незруйнований» роздутий труп його ворога – Михайла VIII Палеолога є результатом відлучення, якому Арсеній піддав імператора⁵.

Чи враховувалася тлінність/нетлінність мощей в якості підстави для причислення до лику святих? Такими критеріями в стародавній Церкві були, насамперед, святість життя і дар чудотворіння. Саме дар чудотворіння фактично слугував найважливішою ознакою святості у всі часи⁶, бо з його допомогою «демони відгоняються, хвороби тікають, немічні лікуються, сліпі прозрівають, прокажені очищаються, спокуси і скорботи припиняються»⁷. Нетління не розглядається як обов'язкова умова причислення до лику святих, воно могло лише підтверджувати цей факт. Тим не менш, нетлінням, пахощам і мироточенню приділяється особлива увага в агіографічній і гномографічній літературі.

У пізніх грецьких творах нетління фігурує як один з можливих критеріїв святості. Єрусалимський патріарх Нектарій (пом 1674), посилаючись на практику фальсифікації чудес, що отримала широке поширення, називає як «вельми необхідну» умову прояв Богом надприродних знамень – «нетління тіла або ж благовонний запах від кісток»⁸. Таким чином, нетлінність поряд з пахощами і мироточенням продовжує залишатися бажаним, але необов'язковим свідченням святості померлого.

Для розуміння ставлення до тління/нетління як свідчення сакрального статусу покійного в візантійській Церкві особливе значення має афонська монастирська практика. Відповідно до неї нетління мощей афонського інока розглядалося як ознака його гріховності. Похоронний обряд афонських ченців добре відомий за описами очевидців ХІХ – поч. ХХ ст. Святогорця ховали без труни, огортаючи тіло мантиєю. При цьому особливо дбали про збереження голови, обкладаючи її камінням і накриваючи зверху плитою. Через три роки могилу розкопували. Якщо тіло ще не згнило, то його знову закопували і гаряче молилися за брата. Якщо ж тіло зотліло, а кістки були чистими, просвічувалися і мали особливий «медвяно-жовтий колір», – це розглядалося як свідчення високої духовності покійного.

Кістки виймали, омивали водою з вином і складали в окремому приміщенні – кістниці. Уздовж стін правильними рядами розміщували дрібні кістки. Череп надписували, цілували і клали на полицю поруч з іншими черепами⁹. Кістниці-гробниці, що служили похоронними спорудами, виконували і своєрідну дидактичну функцію, про що свідчив «плакат», який висів на стіні Андріївського скиту: «Пам'ятай всякий брат, що ми були як ви, а ви будете як ми»¹⁰.

В одному з архівних документів Свято-Пантелеїмонівського монастиря¹¹ розповідається про ієромонаха, який прибув на Афон з Троїце-Сергієвої лаври в 1894 р. Після двадцяти років подвижницького життя він помер і був похований на братському кладовищі. Через три роки, за афонським звичаєм, могила була розкопана, останки виявилися нетлінними і були знову поховані. Однак через наступних три роки повторилося те ж саме. І тільки після дозвільної молитви, прочитаної архієреєм, тіло почало розкладатися.

Померлі афонські чорноризці шанувалися як святі, насамперед, за фактом пахощів від їхніх кісток. У Афонському патерику розповідається, що в Ватопедському монастирі в 1841 р. були знайдені кістки невідомого подвижника, від яких виходили райські пахощі. Ватопедці нарікли подвижника Євдокимом і встановили святкування на честь отримання його мощей¹².

Негативне ставлення до незотлілих останків братії святогорці пояснювали тим, «що Бог там проявляє свої чудеса, де це потрібно, тобто в миру для підтримки благочестя, на Афоні ж у цьому немає потреби. Тут Промисел Божий залишає незмінними закони природи і не проявляє нетлінних мощей»¹³.

Але це стосувалося виключно афонських подвижників. У цілому ж до питання тління/нетління на Афоні підходили в контексті грецької церковної традиції, чому є достатньо свідчень: «Не треба думати, що афонці заперечують мощі і поклоніння мощам. Але вони розрізняють

нетління, так би мовити, благодатне, що супроводжується чудесами, іноді мироточенням і т. п., від неповного, уповільненого прийняття тіла землею. При цьому на самому Афоні дуже багато мощей не афонських, святи-телів ж афонських, дійсно немає»¹⁴. «Свята Гора не тільки не відкидає, але і з особливим благоговінням шанує нетління тіл абсолютно-праведницьких, чому разючим доказом служить безліч нетлінних мощей, що є не в монастирях тільки, але навіть і в самих скитах її» – писав святогорець ієромонах Сергій (Веснін)¹⁵.

Тому невірним видається твердження сучасного російського дослідника Федора Успенського, яке отримало останнім часом поширення в науковій літературі, про те, що в грецькій релігійній традиції «вельми сильна була тенденція розглядати нетлінність як ознаку гріховності»¹⁶. Говорити про це можна тільки в рамках власне афонської практики.

Генетично пов'язані з візантійською культурно-релігійною традицією молоді християнські держави ареалу *Slavia Orthodoxa* успадкували і практику вшанування святих реліквій. Про наявність розвиненого культу мощей у південних слов'ян свідчать пам'ятки старослов'янської писемності, що датуються X-XI ст.¹⁷. Термін «моці» зафіксований у кількох текстах цього періоду, серед яких два пов'язані з реліквіями священномученика Климента Римського: Корсунська легенда про перенесення останків папи Климента (Слово на пренесение мощем преславнаго Климента) і житіє Кирила-Константина¹⁸.

У слов'янський лексикон термін «моці», що позначає обожену плоть і семантично сходиться до іменника «мощь» – «сила» і до дієслів «мочь», «мога», «можеши», що означає «можу», «маю силу», «могутність», ввів творець слов'янської мови Константин Філософ. Він брав безпосередню участь 30-31 січня 861 р. у херсонеській церемонії «adventus», тобто в процедурі знайдення, перенесення і покладення мощей четвертого папи римського Климента, який мученицьки загинув у херсонеському засланні в

І ст. н. е. Ця подія мала особливе значення для слов'янського світу, тому що згодом саме священномученик Климент став шануватися як небесний покровитель слов'янських народів, оскільки просвітництво слов'ян, за словами папи римського Адріана II, було розпочато «Божою Благодаттю і молитвою святого Климента»¹⁹.

На думку більшості сучасних дослідників, саме Кирилом-Константином була написана грецькою мовою, а потім ним же переведена на слов'янську, так звана *Brevis Historia* (коротка історія), присвячена знайденню мощей священномученика. Текст перекладу під назвою «Слово на пренесение мощем преславнаго Климента, историчьскую имуще беседу» зберігся в кількох давньоруських списках і в контексті даної теми є особливо значущим: це перший слов'янський літературний твір, де використано слово «мощі». Воно зустрічається тут одинадцять разів і є єдиним терміном, що позначає «останки»²⁰. З цього й інших текстів, присвячених «*adventus*» мощей святого Климента, випливає, що його останки не були нетлінними і цілокупними, а являли собою окремі кістки: спочатку було знайдено одне з ребер, потім «блаженна голова, немов сонце світле з глибини пекла засяяла», і, нарешті, «засяяли зірками й інші вцілілі частини тіла: руки святого, блаженні стегна та інше»²¹. «Раптово засяяла, подібно якійсь променистій зірці одна з кісток»²².

Християнізатор Русі князь Володимир Святославич на завершення корсунського походу переніс мощі священномученика до Києва. Урочиста церемонія перенесення святині з Херсонеса знаменувала народження давньокиївської Церкви, а сам Климент Римський став небесним патроном новонаверненої столиці. Пізніше його мощі були покладені Володимиром у зведений ним собор Пресвятої Богородиці (Десятинну церкву). Київськими книжниками були складені власні твори, що прославляли святителя, в яких говориться, зокрема, про шанування його «христоносних кісток»²³. Автор давньоруського

тексту Служби свята знайдення мощей, звертаючись до священномученика, каже: «Кістки твої пророчеські явилися хлібом [духовним]»²⁴.

Князем Володимиром було ініційовано і перше *adventus* мощей власної київської святої – його баби, княгині Ольги (пом. 969), останки якої були урочисто винесені з могили, перенесені і покладені до Десятинної церкви. За повідомленням джерел, моці княгині виявилися нетлінними.

Таким чином, древньою київською Церквою була засвоєна візантійська літургійна модель шанування як тлінних (моці Климента Римського), так і нетлінних (моці княгині Ольги) святих останків.

Це стосувалося і монастирської практики. І хоча дослідники відзначають вплив афонського поховального обряду на киево-печерський, святогірське негативне ставлення до незотлілих останків братії тут не було сприйнято. Так, корпус святих мошей печерських угодників представлений обома групами останків – нетлінними і скелетними. За даними анатомо-антропологічної експертизи, проведеної спеціальною комісією в 1939 р. (інших матеріалів не маю – Н. В.) з 60 святих останків киево-печерських подвижників 33 виявилися «муміями», тобто, нетлінними, решта – частково або значно скелетизованими²⁵. У Києво-Печерському патерику говориться про нетлінні моці прп. Феодосія Печерського: «Побачили, що лежать його моці підно його святості, і всі частини тіла цілі, тління не торкнулося їх, волосся присохло до голови його, а лик преподобного світлий»²⁶. У тому ж пам'ятнику зустрічаємо розповідь про зцілення інок обителі мощами св. Мойсея Утрина, що представляли собою кісткові останки: «І взявши одну кістку від мощей його, Іоанн подав її братові і сказав:» Доклади її до тіла свого»²⁷.

Однак пізніше, вже в XIV ст., під час канонізації в Москві митрополита Петра (пом. 1326), чудотворіння при гробі якого отримали широку популярність, його останки не були пред'явлені публічно, тобто, «не були ізнесені з

гробу», мабуть, з причини їх поганого збереження. Очевидно, вже в цей період у масовій релігійній свідомості святість покійного асоціювалася виключно з нетлінням його мощей. Мабуть, у зв'язку з цим прецедентом у канцелярії київського митрополита грека Феогноста (1328-1353), наступника митрополита Петра, з'явився документ, написаний грецькою мовою. У записі читаємо: «Тіла відлучених не розкладаються, так відлучаються від Бога і єрем і стихії не сміють прийняти його [відлученого]. Тіла ж святих [розкладаються], так як світ спочатку був зіпсований і в такому вигляді буде відновлений. І вони приймають як би якусь запоруку слави, що їх очікує»²⁸. Тобто, в документі виправдовується факт відсутності «нетлінності» тіл святих. Їх зотлілі останки, в якості сакрального об'єкта шанування, протиставляються «незруйнованим» тілам осіб, які перебувають під прокляттям, тобто відлучених. Проявилася в цьому афонська традиція, чи спрацювали інші чинники, сказати складно.

Відомий церковний діяч Феофан Прокопович (1681-1736) присвятив проблемі святості мощей, у контексті тління/нетління, об'ємну працю, в якій наводить випадок з життя київського митрополита Петра Могили (1632-1647). Під час перебування Могили у м. Вільно якийсь священик (очевидно не православного віросповідання) передав йому передсмертне прохання диякона, підданого анафемі константинопольським патріархом. Вмираючи, диякон просив, щоб прибулий в місто православний священик не відмовив йому у звільненні від анафемі. Митрополит «відслужив урочисту церемонію. <...> Труп, який був неушкодженим і роздутим, негайно розклався». На закінчення Ф. Прокопович пише: «Слід зауважити, що, можливо, не всі тіла засуджених (відлучених – Н. В.) не розкладаються, а, принаймні, деякі, оскільки, не всі тіла святих обдаровуються нетлінням, а коли йдеться про всіх, то Богу видніше. Нехай цього буде достатньо для викаданого аргументу»²⁹.

Разом з тим в російській богословській літературі XIX–XX ст. відсутнє нормативно розроблене вчення про зв'язок терміна «мощі» зі станом (тлінність/нетлінність) останків святого. У довідковій літературі, яка видається московським патріархатом, і в працях учених богословів представлені різні точки зору з цього питання. Наприклад, історик Церкви академік Є. Голубинський, професор Московської духовної академії І. Попов та ін. вважали, що термін «мощі» відноситься до будь-яких останків святого, незалежно від ступеня їх збереження. Так, в репринтному виданні «Повного церковно-слов'янської словника» говориться: «Мощі – останки тіл святих, або взагалі кістки, тверді частини тіла»³⁰. Є. Голубинський: «Мовою давньої церковної літератури нетлінні мощі – це не нетлінні тіла, а збережені і незотлілі кістки. <…> Мощі святих іноді суть більш-менш цілі тіла, іноді ж одні кістки»³¹. І. Попов: «Мощами завжди іменувалися і благоговійно шанувалися всякі останки святих, що збереглися хоча б у вигляді кісток і навіть просто праху і попелу»³². Дійсно, відомо, що Церква шанує в якості святих мощей попіл і прах спалених християнських мучеників.

Але, на думку інших, не менш авторитетних учених, під «мощами» повинні матися на увазі тільки нетлінні останки. Так, професор Петербурзької духовної академії М. Барсов писав: «Мощі – тіла святих християнської церкви, що залишилися після їх смерті нетлінними»³³. Академік І. Срезневський стверджував: «Мощі – тіло померлого, прославлене нетлінням і чудесами»³⁴. У зв'язку з цими різночитаннями Г. Федотов (1886–1951) роз'яснював: «Тільки в синодальну епоху (але, як впливає з вищенаведеного документа з канцелярії митрополита Феоноста, значно раніше – Н. В.) вкоренилося неправильне уявлення про те, що всі мощі угодників є нетлінними тілами. <…> Давня Русь тверезіше і розумніше дивилася на цю справу, ніж нові «освічені» сторіччя, коли і просвітництво і церковна традиція страждали від взаємного

роз'єднання»³⁵. О. Мень зазначав: «Мощі святих мають різну ступінь збереження (так, наприклад, останки подвижників Києво-Печерської лаври нетлінні (насправді не всі – Н. В.), а в гробниці Серафима Саровського знайшли в 1903 році лише кісткові останки). Однак, в народі широко була поширена впевненість, ніби всі мощі – нетлінні. Всупереч заклику богословів (Е. Голубинського, митроп. Антонія Вадковського та ін.) з цим не тільки не боролися, але йшли на поступки марновірству. Результатом було неминуча відплата»³⁶.

На жаль, треба зазначити, що і сьогодні в цьому питанні немає ясності. Так, у доповіді митрополита Ювеналія на Помісному Соборі 1988 р., присвяченому 1000-річчю хрещення Русі, говориться, що мощами святих є повністю збереженні нетлінні останки³⁷. Таке ж визначення терміна «мощі» можна зустріти в різній довідковій літературі, представлений в ресурсах мережі Інтернет.

Шанування святинь зумовило потребу у величезній кількості реліквій для церковних і світських потреб. У ранньохристиянський період формується культова традиція «розділення» мощей, якій прагнув протистояти римський престол. Коли в 519 р. константинопольський царедворець Юстиніан попросив для збудованої ним базиліки мощі апостолів Петра і Павла, папські легати «за римським звичаєм» послали замість мощей частини оков св. Петра і решітки св. Лаврентія. Папа Григорій Великий (590–604) в різкій формі відхилив «нездійсненне» прохання імператриці Константини, яка бажала отримати голову апостола Павла: «У Римі і взагалі на Заході вважають неприпустимим святотатством непокоїти тіла святих». Папа знаходить дивним грецький звичай і вказує на те, що в Римі бажачі отримати реліквію задовольняються тим, що кладуть на гробницю хустку, яка потім творить такі ж дива, як і труна, на якій вона лежала³⁸. У цьому плані показова ситуація, що описана в житті Константина-Кирила. Коли раку з його тілом збиралися покласти в гробницю,

що була встановлена в римській церкві св. Климента, єпископи зажадали розкрити раку, щоб переконатися, «чи цілий він і чи не взята якась частина його». Однак старання відкрити раку виявилися марними³⁹.

На відміну від римської, грецька Церква спиралася на роздроблене видними богословами вчення про те, що окремі частини священних останків несуть у собі всю благодатну силу святого, а це дозволяє прирівнювати їх до цілокупних мощей. І хоча законодавство імператора Феодосія Великого (379-395) прямо забороняло «розтягувати» на частини тіло святого⁴⁰, вже в Бесіді про мучеників архієпископа константинопольського Іоанна Златоуста (398-404) знаходимо богословське обґрунтування такої практики: «На противагу чуттєвим скарбам <…> розділення не означає зменшення. <…> Коли [тіла] будуть розділені між багатьма, тоді ще більш показують своє багатство. Таке єство предметів духовних. Вони від роздроблення збільшуються, а від поділу множаться»⁴¹. Єпископ кирський Феодорит (423-457) пояснює: «Після розділення тіла благодать перебуває нероздільна. І оці тонкі і найменші останки мають ту ж силу, як і весь мученик, не поділений на частини, бо, благодать, що мешкає в ньому розділяє дари оці і обдаровує тих, що приходять по мірі віри»⁴². Через п'ять століть після Феодорита константинопольський єпарх і письменник Феодор Дафнопат в Слові на перенесення руки Іоанна Предтечі скаже: «Якщо вона і відокремлена від решти тіла, то все ж збагачена не меншою і не нижчою благодаттю, <…> оскільки ми віруємо, що благодать святих не розділяється разом з роздробленням тіла, <…> але в кожній частині та члені святих і непорочних тіл дія Духа приходять і є присутньою цілою, не убавленою і не зменшеною»⁴³.

Значною частиною мощей святого володіли одноіменні монастирі і храми. Так, у Синайському монастирі св. Катерини в мармуровій раці, встановленій на мармуровому п'єдесталі, зберігалися дорогоцінні святині – го-

лова великомучениці і кисть її правої руки, яка «вціліла в природному вигляді»⁴⁴.

Разом з тим, як зазначено вище, паломники свідчили про наявність серед шанованих святинь східної Церкви «цілих» тіл святих. Давньоруський автор описує мощі св. Іоанна Златоуста, що знаходилися в Софії Константинопольській: «лежить як живий, весь цілий, нічого не убуло ні від риз, ні від волосся»⁴⁵. Про «цілокупність нетлінних» мощей св. Спиридона Триміфунтського (пом. 348) та ін. писав Амвросій Оптинський⁴⁶. Однак відомо, наприклад, що частина ліктя Іоанна Златоуста перебувала в афонській грецькій лаврі⁴⁷, а часточки мощей св. Спиридона Триміфунтського – в персональних релікваріях, що належать Троїце-Сергієвій лаврі: в золотому ковчезі XVI ст. і в срібному ковчезі-мощевіку XV ст.⁴⁸.

Якщо об'єктивно підходити до розуміння «цілокупності» як повністю збережених нетлінних святих останків, від яких не була «вилучена» і найменша частинка, то навряд чи цей термін можна застосовувати до їх абсолютної більшості. Так, на думку Є. Голубинського, у Візантії практично не залишилося цілокупних мощей⁴⁹. Те ж характерно і для київської Церкви. Серед прославлених християнських святинь – киево-печерські безіменні мироточиві глави, кожна з яких є частиною священних останків.

Мироточення мощей – вкрай рідкісне явище. Цим даром прославилися небагато святих, серед яких найшановніші – архієпископ Мир Лікійських Миколай і великомученик Дмитро Солунський. Тому протягом століть київські чудотворні глави шанувалися як найважливіша святиня православного світу. Феофан Прокопович писав: «Святі голови в чашах або черепа, які, щоправда, не наділені нетлінністю, <...> але обдаровані іншим не менш чудодійним привілеєм, бо постійно вони виділяють краплями якість масло, яке є засобом проти різних хвороб. <...> Те, що вони належать святим, доводить це чудо, бо вони не покриті ні шкірою, ні тілом, а зовсім сухі кістки виділяють з себе дивну мазь»⁵⁰.

Очевидно і про мощі киево-печерських святих навряд чи можна говорити як про «цілокупні». Так, експертною комісією 1939 р. при огляді останків були виявлені випадки посмертного видлучення часток мощей (пальців рук і ніг, іноді цілих кистей та ін.)⁵¹. Це підтверджує і факт наявності у ХІХ – початку ХХ ст. у релікварії Успенського собору лаври часток мощей «всіх печерських святих»⁵², в релікварії київського Софійського собору – п'ятдесяти двох⁵³, в релікварії Десятинної церкви – двадцяти⁵⁴.

Узагальнюючи викладений матеріал, зазначимо:

– для християнської, в т. ч. візантійської і давньоруської, літургійної практики характерно шанування як тлінних (кісткових), так і нетлінних (які зберегли м'язову і шкірну тканину) останків святих. Афонська традиція становить виняток тільки по відношенню до власне афонських подвижників;

– загалом, у Візантії та давній Русі «незруйнованість» тіла розглядалася як ознака гріховності, а нетління, як правило, виступало знаком святості;

– за вченням східнохристиянської Церкви, кожна окрема частина священних останків прирівнюється до цілокупних мощей, оскільки несе в собі всю благодатну силу святого, що і пояснює практику «розділення» мощей.

¹ Описание святынь Константинополя в латинской рукописи XII века // Чудотворная икона в Византии и Древней Руси / Ред.-сост. А. М. Лидов. М., 1996. С. 440–454.

² Хождение игумена Даниила // Библиотека литературы Древней Руси. СПб., 1997. Т. 4: XII век. С. 61.

³ Анонимное хождение в Царьград // Книга хожений. Записки русских путешественников XI–XV вв. М., 1984. С. 256–257.

Численні приклади вшанування як тлінних, так і нетлінних останків святих у візантійській Церкві див.: Голубинский Е. История канонизации святых в русской церкви. М., 1903. С. 34–36.

⁴ Голубинский Е. История канонизации... С. 36

⁵ Живов В. Святость: Краткий словарь агиографических терминов. М., 1994. С. 55.

⁶ Темниковский Е. Н. Канонизация // Христианство. Энциклопедический словарь в 3 т. М., 1993. Т. 1. С. 677; Попов И. О почитании святых мощей // Журнал Московской патриархии. 1997. № 1. С. 78.

⁷ Иоанн Дамаскин. Точное изложение православной веры. СПб., 1894. С. 234.

⁸ Голубинский Е. История канонизации... С. 28; Темниковский Е. Н. Канонизация... С. 677.

⁹ Зайцев Б. Афон // Литературная учеба. 1990. Июль-август. С. 41, 65, 68; Сергей (Симеон Веснин), иеросхимомонах. Письма святогорца к друзьям своим о святой горе Афонской. СПб., 1850. Ч. 1. С. 105-107.

¹⁰ Зайцев Б. Афон... С. 41.

¹¹ Архив Русского Свято-Пантелеимонова монастыря на Афоне. Опись 15. Дело 47. Док. А0040065. 3 л. Сообщение о нерастлении тела иеросхидиакона Лазаря (Деминского), составленное в Русике в 1910-х гг.

¹² Голубинский Е. История канонизации... С. 28-29.

¹³ Зайцев Б. Афон... С. 68.

¹⁴ Зайцев Б. Афон... С. 68.

¹⁵ Сергей (Симеон Веснин)... С. 107.

¹⁶ Успенский Ф. Б. Нетленность мощей: опыт сопоставительного анализа греческой, русской и скандинавской традиций // Восточнохристианские реликвии / Ред.-сост. А. М. Лидов. М., 2003. С. 152.

¹⁷ Бакалова Е. Реликвии у истоков культа святых // Восточнохристианские реликвии / Ред.-сост. А. М. Лидов. М., 2003. С. 23-24.

¹⁸ Шевченко И. И. О западных истоках старославянских понятий мощи и причащение // Византийский временник. 2007. Т. 66. С. 223-224.

¹⁹ Див.: Верецагина Н. В. Климент Римский – небесный покровитель Киевской Руси. Одесса, 2011. С. 34-57.

²⁰ Шевченко И. И. О западных истоках... С. 223.

²¹ Слово на пренесение мощем преславнаго Климента, историческую имущу беседу [Сказание об обретении мощей]: Лавров П. А. Материалы по истории возникновения древнейшей славянской письменности // Труды славянской комиссии. Л., 1930. Т. 1. С. 150-155.

²² Житие и перенесение мощей св. Климента. (Vita cum Translatione s. Clementis. Итальянская легенда в русском переводе из рукописей Румянцевского музея) // Кирилло-Мефодиевский сборник <...> / Изд. М. Погодиным. М., 1865. С. 313-314.

²³ Мучение святого священномученика епископа Климента: Карпов А. Ю. «Слово на обновление Десятинной церкви» по списку М. А. Оболенского // Архив русской истории. М., 1992. № 1. С. 109.

²⁴ Служба празднику обретения в Херсонесе мощей Климента папы Римского, творение Кирилла (Константина) Солунского // Мурьянов М. Гимнография Киевской Руси. М., 2003. С. 318].

²⁵ Дива печер лаврських: колективна монографія / Відп. ред. В. М. Колпакова. К., 2011. С. 203.

²⁶ Киево-Печерский патерик / Изд. подг. Л. А. Ольшевская, Л. А. Дмитриев // Библиотека литературы Древней Руси. СПб., 1997. Т. 4: XII век. С. 327.

²⁷ Киево-Печерский патерик / Изд. подг. Л. А. Ольшевская... С. 417.

²⁸ Приселков М., Фасмер М. Отрывки В. Н. Бенешевича по истории русской церкви XIV века // Известия Отделения русского языка и словесности Академии наук. СПб., 1916. Т. 21. Кн. 1. С. 53, 68.

²⁹ Прокопович Ф. Філософські твори: В 3 т. / За перекл. В. Яніша, В. Кошуби та ін. К., 1980. Т. 2.

³⁰ Дьяченко Г. Полный церковно-славянский словарь. М., 1993 [репринт]. С. 318

³¹ Голубинский Е. История канонизации... С. 298.

³² Попов И. О почитании... С. 74.

³³ Барсов Н. И. Мощи // Христианство... С. 183.

³⁴ Срезневский И. И. Материалы для Словаря древнерусского языка. СПб., 1895. Т. 2. С. 180.

³⁵ Федотов Г. Святые Древней Руси. М., 1990. С. 38.

³⁶ Мень А., протоиерей. Таинство, слово и образ. Л., 1991. С. 164.

³⁷ Канонизация святых. Поместный Собор Русской Православной Церкви, посвященный юбилею 1000-летия Крещения Руси. Троице-Сергиева лавра, 1988. С. 26.

³⁸ Добиаш-Рождественская О. А. Западные паломничества в средние века. СПб., 1924. С. 26.

³⁹ Житие Константина // Б. Н. Флоря. Сказания о начале славянской письменности. СПб., 2009. С. 177-178.

⁴⁰ Добиаш-Рождественская О. А. Западные паломничества... С. 26.

⁴¹ Иоанн Златоуст. Творения: в 12 т. СПб., 1896. Т. 2. Кн. 2. С. 694.

⁴² Цит.: Остров П. О почитании святых мощей // Журнал Московской патриархии. 1997. № 1. С. 72.

⁴³ Памятное слово Феодора Дафнопата на перенесение из Антиохии досточтимой и честной руки святого славного пророка и крестителя Иоанна: В. В. Латышев. Две речи Феодора Дафнопата // Православный палестинский сборник. СПб., 1910. Вып. 59. С. 71.

⁴⁴ Порфирий (Успенский). Первое путешествие в Синайский монастырь в 1845 г. СПб., 1856. С. 173.

⁴⁵ Анонимное хождение... С. 256-2

⁴⁶ Собрание писем блаженныя памяти оптинского старца иеросхимонаха Амвросия к мирским особам. Сергиев Посад, 1908. Ч. 1. С. 81.

⁴⁷ Давыдов В. Путевые записки, веденные во время пребывания на Ионических островах, в Греции, Малой Азии и Турции в 1835 г. – СПб., 1840. – Ч. 2. С. 144.

⁴⁸ Пуцко В. Г. Кресты-мощевика и кочеги-мощевика XIV – XVI в. в Троице-Сергиевой Лавре // Древняя Русь. Вопросы медиевистики. 2006. № 2. С. 88-89.

⁴⁹ Голубинский Е. История канонизации... С. 36-37.

⁵⁰ Прокопович Ф. Філософські твори...

⁵¹ Дива печер... С. 204.

⁵² Шероцкий К. В. Киев. Путеводитель. К., 1917. С. 296.

⁵³ Болховітінов Є., митрополит. Вибрані праці з історії Києва. К., 1995. С. 70; Захарченко М. М. Киев теперь и прежде. К., 1888. С. 187-188.

⁵⁴ Описание Десятинной церкви в Киеве. К., 1872. Приложение.