

RU

Константинопольская «топография милосердия» в «Книге паломник» Антония Новгородского и ее рецепция на Руси (XIII-XV вв.)

Ожирельев Н. В.

Аннотация. Статья посвящена анализу миссионерско-паломнического канала трансфера византийских практик милосердия и врачевания в культурное пространство Древней Руси (XIII-XV вв.) на материале «Книги паломник» новгородца Добрыни Ядрейковича (архиеп. Антония Новгородского), составленной около 1200 г. Цель исследования – показать, каким образом в «Книге паломник» выстраивается образ Константинополя как «топографии милосердия» и какую роль в этой системе играют вода и миро как материальные носители благодати, а также регламентированные формы доступа к ним, и как эти модели были восприняты на Руси. Задачи исследования: проанализировать эпизоды, связанные с раздачей воды и миром в Великой церкви (Святой Софии); описать контактные практики исцеления и сопряженные с ними формы церковной благотворительности; сопоставить наблюдения Антония с архитектурно-литургическими данными и нормативными предписаниями, отделяя устойчивую практику от жанровой риторики; проследить рецепцию византийского опыта в русских паломнических текстах XIV-XV вв. и в древнерусской письменности. Рассмотрены ключевые «каналы» сакральной терапии: раздача воды в Святой Софии, упоминания мирования как нормированного производства лечебно-благодатного вещества, «контактные» практики исцеления через поверхности и предметы храма, мироточивые, водоисточные гробницы, питье воды из сакральных сосудов, возложение мощей, а также элементы институциональной благотворительности. В заключительной части прослеживается культурный трансфер этих моделей на Русь (XIII-XV вв.) по русским паломническим свидетельствам и древнерусской агиографии и летописанию. Научная новизна работы состоит в интерпретации Антониева свидетельства не как набора «чудесных эпизодов», а как фиксации устойчивой, инфраструктурно и литургически обеспеченной системы распределения милости («медицины благодати»), а также в рассмотрении паломничества как механизма культурного переноса этих моделей на Русь. В результате показано, что описанные практики образуют целостный комплекс, сочетающий техническую инфраструктуру, ритуальную норму и социальную открытость доступа. Антоний выступает активным транслятором византийского опыта, а последующие русские паломники XIV-XV вв. подтверждают преемственность и воспроизводимость этой «карты исцелений», что позволяет уточнить роль паломничества в формировании древнерусских представлений о церковном попечении и сакральном врачевании.

EN

Constantinople's "topography of mercy" in Anthony of Novgorod's "The Pilgrim's Book" and its reception in Rus (13th-15th centuries)

N. V. Ozhirelyev

Abstract. The article analyzes the missionary-pilgrim transfer channel of Byzantine practices of mercy and healing into the cultural space of Ancient Rus (13th-15th centuries), based on "The Pilgrim's Book" by Dobrynya Yadreykovich (Archbishop Anthony of Novgorod), compiled circa 1200. The research aims to demonstrate how the image of Constantinople as a "topography of mercy" is constructed in "The Pilgrim's Book", focusing on the role of water and chrism as material carriers of grace, the regulated forms of access to them, and the subsequent reception of these models in Rus. The objectives of the study are to analyze episodes involving water distribution and chrism-making at the Great Church (Hagia Sophia); to describe contact healing practices and associated forms of ecclesiastical charity; to compare Anthony's observations with architectural-liturgical data and normative regulations, distinguishing stable practice from genre rhetoric; and to trace the reception of the Byzantine experience in Russian pilgrimage texts.

of the 14th-15th centuries and in Old Russian literature. The study examines key “channels” of sacred therapy: the distribution of water in Hagia Sophia, mentions of chrism-making as a standardized production of a healing-sacred substance, “contact” healing through temple surfaces and objects, myrrh-streaming and water-giving tombs, the drinking of water from sacred vessels, the laying on of relics, and elements of institutional charity. The concluding section traces the cultural transfer of these models to Rus (13th-15th centuries) through Russian pilgrimage accounts, Old Russian hagiography, and chronicles. The scientific novelty lies in interpreting Anthony’s testimony not as a collection of “miraculous episodes”, but as the recording of a stable, infrastructurally and liturgically supported system of grace distribution (“medicine of grace”), and in examining pilgrimage as a mechanism for the cultural transfer of these models to Rus. The results show that the described practices form a cohesive complex combining technical infrastructure, ritual norms, and social accessibility. Anthony acts as an active transmitter of the Byzantine experience, while subsequent Russian pilgrims of the 14th-15th centuries confirm the continuity and reproducibility of this “map of healings”, clarifying the role of pilgrimage in shaping Old Russian conceptions of ecclesiastical care and sacred healing.

Введение

Актуальность исследования определяется необходимостью более точного понимания того, какими путями и в каких формах византийские практики милосердия и врачевания входили в культурное пространство Древней Руси XIII-XV вв. Паломнические тексты в данном контексте выступают не только жанром «описания святынь», но и документами восприятия и переноса культурных моделей, фиксирующими способы доступа к благодати и «маршруты помощи» в сакральном пространстве. Среди ранних свидетельств ключевое место занимает «Книга паломник» Антония Новгородского, где Константинополь описывается как «топография милосердия»: сеть локусов утешения и исцеления, действующая через реликвии и литургические вещества (прежде всего воду и миро), а также через регламентированные «контактные» практики (Антоний Новгородский, 1899; Антоний, 1872).

Особую значимость для реконструкции миссионерско-паломнического канала трансфера имеет тот факт, что Антоний фиксирует не единичные чудесные эпизоды, а устойчивые, повторяемые и социально открытые формы распределения милости: например, в Святой Софии – инженерно обеспеченная подводка воды и ее раздача «всем человеком» для помазания, а также регулярность мироварения как ритуально-нормированного производства «лечебно-благодатного» вещества. Тем самым исцеление выводится из сферы случайного «чуда» в сферу нормы литургически организованной заботы, что позволяет рассматривать паломничество как механизм не только духовного контакта, но и переноса практик церковного попечения на Русь.

Методологически работа опирается на междисциплинарный подход: текстологический и семантический анализ формул описания святынь, топографическое прочтение сакрального пространства, историко-антропологическую интерпретацию телесных («контактных») практик благочестия, ориентированную на повседневную религиозность и «культуру безмолвствующего большинства» (Гуревич, 1990), а также сравнительный анализ паломнических свидетельств и литургико-уставных данных.

Материал исследования: а) «Книга паломник» (в дореволюционных изданиях и современном критическом издании) (Антоний Новгородский, 1899; Антоний, 1872; Jouravel, 2019); б) сопоставляемые источники о Святой Софии и ритуальной жизни Константинополя (Pauli Silentarii..., 1837; Procopius, 1940; Mango, Parker, 1960; Anonymus, 2018); в) византийские нормативные тексты (типиконы), позволяющие оценить степень институционализации описанных практик (Byzantine Monastic..., 2000); г) русские паломнические свидетельства XIV-XV вв. (Александр, дьяк, 1849; 1925), в т. ч. Стефана Новгородца, Игнатия Смольнянина (Книга хожений..., 1984), и древнерусские житийные и летописные тексты, фиксирующие параллельные способы сакрального врачевания (Житие преподобного Кирилла..., 2000; Житие преподобного Никиты..., 2012; ПСРЛ, 1901).

Теоретическая основа укладывается в представление о паломничестве и паломническом тексте как о механизме культурного трансфера внутри православного мира, а также концептуализация византийской сакрально-медицинской модели как «медицины благодати» и «экономики» распределяемых через церковь материальных посредников милости. В историографическом плане работа продолжает линию переосмысления древнерусских «хожений» как источников по социальной истории благотворительности и практикам заботы о страждущих, а Антония рассматривает как активного транслятора византийского опыта на русскую почву.

В представленном тексте очерчен круг источников и исследований, позволяющих расширить интерпретацию Антониева свидетельства. Указывается на значимость дореволюционных публикаций «Книги паломник», издания Х. М. Лопарева и П. И. Савваитова, которые позволяют точно локализовать описания Святой Софии и связанных с ней практик раздачи воды и мироварения (Антоний Новгородский, 1899; Антоний, 1872).

Для реконструкции «внешнего водного контура» Софии привлекаются сведения классического архитектурно-исторического труда У. Р. Летэби и Х. Свейнсона (Lethaby, Swainson, 1894), где собраны свидетельства о фиале, канфаре (κοντήρ) в атрии и его роли в церемониальных маршрутах. Нормативную перспективу дополняет корпус монастырских типиконов, включающий студийское правило с предписанием выхода к фонтану в атрии для Великого освящения воды на Навечерие Богоявления (Byzantine Monastic..., 2000, p. 123).

Исследовательская литература, упомянутая в тексте, уделяет внимание функции фиал и атриевых фонтанов как пространственных интерфейсов между литургией и повседневными практиками воды. В этом ключе

выделяются работы Ф. А. Бройло (Broilo, 2009, p. 10; 2011, p. 90) о византийских фонтанах для омовений и водосвятий, а также исследования Н. Станковича (Stanković, 2017, p. 55; 2021, p. 30) о фиалах Афона как модели «двухконтурности» сакрального водопользования. Эти сопоставления позволяют прочесть Антониеву «воду алтаря» как внутренний элемент широкой византийской водной экономики благодати.

Собственно историография «Книги паломник» (как текста о Константинополе и как древнерусского хождения) развивалась по нескольким взаимосвязанным линиям, каждая из которых, решая свою задачу, одновременно выявляла новые ограничения источника. Уже ранние филологические и историко-комментаторские работы конца XIX – начала XX века стремились либо уточнить обстоятельства путешествия и состава сведений, либо «пристегнуть» перечисления Антония к конкретным памятникам и реалиям византийской столицы. Характерный пример – корпус примечаний Д. В. Айналова (1906, с. 240; 1908, с. 95) к тексту, где акцент делается на идентификации описываемого и на проверке топографических деталей. Европейская наука первой половины XX века (в частности, работа М. Эрхарда (Ehrhard, 1932)) актуализировала «Книгу паломник» как особый тип раннего русского свидетельства о Константинополе и одновременно как текст, требующий осторожности в обращении из-за сложности традиции и жанровой специфики. В советской медиевистике значительный вклад внесли исследования по жанру и стилю древнерусских хождений Н. И. Прокофьева (1970), а также текстологические работы, нацеленные на описание рукописной передачи и проблемных мест (Белоброва, 1974; 1977). На византиноведческом поле важным стали труды Дж. Мажексы (Majeska, 1984; 2002) о русских путешественниках в Константинополь XIV–XV вв., позволившие увидеть Антония как раннее звено в длинной серии русских «константинопольских» описаний и сравнивать его с более поздними маршрутами и жанровыми сокращениями. Дополнительную перспективу дают интерпретации, где «Книга паломник» описывается как первый развернутый русский «текст о столице» и как свидетельство формирования сакрального образа Константинополя в русской традиции (Garzaniti, 2013). В отечественной историографии показательно, что «константинопольский» опыт Антония регулярно возвращается в исследования новгородской церковно-политической символики и культа Софии, то есть рассматривается не как изолированная поездка, а как ресурс для местной идентичности и памяти (Гиппиус, 2009).

Новейший этап исследований заметно изменил баланс между «использованием Антония как исторического свидетельства» и «критикой того, как устроен текст». Центральным событием здесь стали работы Анны Журавель (Jouravel, 2019; 2021), критическое переиздание, перевод, комментариев и серия статей, где последовательно пересматривается представление о «редакциях» и объясняются многие несоответствия как результат повреждений протографа, механики переписывания и позднейших компиляций, а не как прямое авторское редактирование. Важный методологический эффект этой линии – повышение чувствительности к тому, что «топографическая неточность» у Антония может быть не свойством наблюдения, а следствием текстовой истории. Параллельно С. А. Иванов (2020) предложил влиятельную интерпретацию «византийского гида» как скрытого структурного фактора. Текст мыслится как результат взаимодействия стандартного экскурсионного нарратива, предложенного проводником, и «нестандартных» вопросов Антония, которые меняют траекторию рассказа и порождают тематические сгущения (включая фокус на отдельных реликвиях, ритуалах и режимах доступа). Совокупно эти исследования усиливают понимание «Книги паломник» как гибридного жанра – одновременно путеводителя, каталога святынь, заметок о практиках и «протокола» посещения, зависящего от посредника и от институционального сценария показа.

В современной историографии внимание к материальным посредникам благодати и «сакральной экономике» города усилилось в рамках исследований материальной религии и сенсорной истории культа, включая изучение роли освященных масел и иных веществ в практиках исцеления, а также работы о телесности и чувственном измерении почитания святынь (Tomczyszyn, 2023; Taronas, 2023). Литургическая сторона производства мира, мирона в новейшей литературе рассматривается как институциональная практика и как маркер церковного единства и юрисдикции (Groen, 2022). Наконец, инфраструктурные аспекты константинопольской «топографии» получают уточнение за счет новых исследований по водоснабжению и гидросистемам первого холма Константинополя, где располагалась Святая София, а также за счет переосмысления городской памяти и «византийского взгляда» на константинопольское пространство (Crow, Özkan-Aygün, Bordoni et al., 2025; Magdalino, 2024). В историографии византийских институтов попечения обсуждается степень их «медикилизации» и место монастырских больниц/приютов в духовной и социальной жизни (Nam, 2024).

На фоне анализируемых работ наиболее отчетливо проявляются направления, связывающие Антония с более поздним пластом русских свидетельств о Константинополе, где маршруты к «целительным» локусам фиксируются в кратком, но информативном жанровом формате (в частности, у дьяка Александра в XIV в.), а также намечают линию возможного переноса византийских моделей на новгородскую почву – в связи с культом св. Варвары и закладкой Антонием каменной церкви св. Варвары в 1218 г. (Александр, дьяк, 1849).

Практическая значимость исследования состоит в том, что предложенная реконструкция «топографии милосердия» Константинополя по Антонию и сопоставление ее с русскими свидетельствами XIV–XV вв. позволяют: 1) уточнять содержание и механизмы церковного попечения в средневековой Руси; 2) использовать результаты при источниковедческом анализе паломнической литературы, истории повседневности и социальной истории благотворительности; 3) применять выводы в учебных курсах по истории Византии и Древней Руси, истории медицины и истории религиозной культуры.

Обсуждение и результаты

**Водные и контактные практики исцеления и церковная благотворительность
в «Книге паломник» Антония Новгородского**

Наряду с «Хожением» игумена Даниила, одного из первых русских паломников, оставивших развернутое описание Константинополя, был новгородец Добрыня Ядрейкович – будущий архиепископ Антоний Новгородский (Хожение игумена Даниила, 1980). Его путешествие относится к рубежу XII–XIII вв. (ок. 1200 г.), а составленная затем «Книга паломник» фиксирует не только перечень святынь «Царьграда», но и практики, в которых милость и исцеление понимаются как действие, «привязанное» к конкретным местам, веществам и режимам доступа. В этом смысле Константинополь у Антония разворачивается как «топография милосердия». Сакральное пространство столицы мыслится сетью узлов, где благодать раздается и передается через воду, миро и контакт с реликвиями и предметами храма – и при этом адресуется «всем человеком», то есть мыслится социально открытой.

Показателен эпизод с константинопольской церковью священномученика Мокия, где, по словам греческих проводников, находилась гробница святого Сампсона Странноприимца – покровителя странноприимниц и больниц. Антоний подчеркивает не отвлеченную «славу» святого, а вещественное действие его святыни: «...в той же церкви под олтарем лежит святой Мокий и святой Самсон; от гроба его вода идет» (Антоний, 1899, с. 28–29). В формуле «вода идет» важно представление о постоянном истечении целебного вещества. Реликвия выступает как устойчивый источник врачующей субстанции, доступной не разово, а в режиме повторяемой практики. Поэтому в паломническом взгляде Антония «вещность» византийской святыни – мироотечение, водоистечение – становится ключом к пониманию столичного благочестия. Исцеление встроено в культ как публично распознаваемый и регулярно действующий «канал милости».

Наиболее концептуально эта логика проявляется в описании Святой Софии, где Антоний фиксирует не единичное чудо, а регулярную инфраструктуру распределения благословенного вещества. Его краткая ремарка о «воде... во олтари», которую «дают... на помазание», представляет собой редкий для паломнических текстов пример фиксации устойчивого, «ритмического» режима доступа. Антоний пишет: «*Ту же [во святей Софии] есть во олтари вода... И дают воду, иже во олтари, на помазание всем человеку*» (Антоний, 1872, стб. 74; ср. стб. 81–82). В другом месте тот же блок сведений развернут последовательностью связанных наблюдений: «...*Ту же есть во олтари вода и приведена по трубамъ изъ колодезей; и внь дверей олтаря малаго стоитъ крестъ мърный...*» (Антоний, 1872, стб. 71–72). В результате благодать оказывается не только предметом веры, но и ресурсом, организованным как инфраструктура. Воду подводят, она «имеется» в алтаре постоянно и распределяется публично, без сословного фильтра, в форме помазания – узнаваемого жеста передачи благодати через вещество.

Указание на трубы принципиально переводит рассказ из регистра «редкого чудесного случая» в регистр постоянной логистики. Антоний фиксирует не исключение, а устроенность, работу механизма Великой церкви. Тот же регистр регулярности проявляется у него и в ремарках о служебной утвари, которую «*износят на службу*» по недельному и праздничному циклу (Антоний, 1872, стб. 69–70). Вещественные каналы благодати функционируют ритмически и институционально. Поэтому формулу «на помазание» корректно понимать шире простого «окропления». В византийской культуре позднего XII в. помазание – устойчивый телесный жест благословения, способный сопровождать приложения к святыням и исцелительные практики, где вещество (вода, миро) выступает медиатором благодати (Tomczyszyn, 2023; Talbot, 2002; Taronas, 2023; Narro, 2019). У Антония этот жест прямо социально маркирован: воду «*дают... всем человеку*». Так, внутренняя зона святилища (алтарь) предстает как точка общественной раздачи – универсальной евлогии, пространственно привязанной к сердцу храма, но адресованной всему городу и всем прихождающим.

Рядом с «алтарной водой» Антоний помещает второй ключевой канал – производство священного мира. Он сообщает о месте, «*идьже миро священное варят...*», и добавляет практический итог: «...*и тьмъ же миромъ дьти крестятъ*» (Антоний, 1872, стб. 79–82; стб. 81–82). Вода и миро образуют в его описании пару «веществ милости»: одно подведено и раздается «на помазание», другое готовится и используется в таинственном действии, связанном с телом и жизненным циклом. Это позволяет читать Софию не как «музей реликвий», а как действующую систему, где благодать циркулирует по двум линиям – водной и масляной – и где эта циркуляция одновременно технически обеспечена, литургически нормирована и социально открыта.

Внутренняя «алтарная» линия водопользования у Антония соотносится с более широким византийским водным контуром, который структурирует паломнический и церемониальный маршрут уже на пороге храма (Procopius, 1940). Атрий Святой Софии в источниках предстает как «водный узел» – фиала, канфар, λουτήρ, центральный фонтан, через который входящий проходит в зону благодати. В описаниях преддверий и двора Софии отмечено, что водное устройство служило не только омовению, но и ритуальным действиям вне наоса (Lethaby, Swainson 1894, p. 182, 189–192). Поэма-экфрасис Павла Силенциария (VI в.) дает яркую картину этого водного центра двора, описывая струю, взметающуюся силой бронзовой трубы: «*ἐνθα ῥόος κελადὼν ἀναπάλλεται ἡ ἐρί πέμπειν / ὁλκὼν ἀνθρώσκοντα βίη χαλκῆρεος αὐλοῦ*»; перевод на русский: «...*где журчащий поток воды, взметнувшись, посылает в воздух струю, вырывающуюся силой бронзовой трубы*» (Pauli Silentiarii, 1837, vv. 595–600; Fobelli, 2005). Даже если экфрасис поэтичен, он фиксирует важное событие – водное устройство

мыслится как доминанта двора Великой церкви, оформляющая пространство входа и задающая «пороговую» вовлеченность в сакральное.

Нормативная сторона «внешнего» водного контура видна и в уставной традиции. В корпусе монастырских типиконов (BMFD) Студийское правило предписывает на Навечерие Богоявления после отпуста литургии выход к фонтану в атрии, совершение Великого освящения воды, окропление братии и возвращение в храм: «*[the priest] exits to the fountain [in the atrium of the church] ... the prayer of blessing [of the water] ... after the waters have been sanctified*»; перевод на русский – «*[священник] выходит к фонтану [в атриум церкви] ... читает молитву благословения [воды] ... после того как воды будут освящены*» (Byzantine Monastic..., 2000, vol. 1, p. 114-115). Здесь важен не только чин, но и маршрут «из храма – к источнику – обратно», превращающий атрийную фиалу в пространственный интерфейс литургии и повседневного водопользования. Исследовательские обзоры византийских фиал подчеркивают двойную функцию таких устройств – предвходное омовение и площадку регулярных водосвятных последований (в т. ч. на Елифаню) – и привязывают их к атриумам константинопольских храмов, включая Софию (Broilo 2009, pp. 5-8). В терминах Антониева свидетельства получается двухконтурная «водная экономика»: снаружи – публичный «порог милости» (фиала, λουτήρ атрия), внутри – «алтарная вода», инженерно подведенная по трубам и распределяемая «всем человеком» (Антоний, 1872, стб. 71-72; стб. 74). Эта связка «инфраструктура ↔ чин ↔ движение» помогает точнее интерпретировать Антониеву ремарку. Он документирует не частный жест благочестия, а встроенную в святилище систему раздачи благословенного вещества.

Та же логика читается и в других наблюдениях Антония о телесных техниках приближения к святыням, когда исцелительное действие связывается с материальными поверхностями храма. Так, у медно облицованного «столпа святого Григория» он отмечает жесты контактного благочестия: «*народ, целующе, трется персьмами и плечама... на исцеление болезнем*» (Антоний Новгородский, 1872, стб. 67-68). Здесь «терапия» строится на трении и прикосновении к сакральной поверхности. Сила святыни мыслится передаваемой через осязательный контакт, причем практика выглядит массовой и привычной, то есть включенной в норму поведения при святынях.

За пределами Софии Антоний выстраивает сеть локусов специфического целительного действия – своего рода «городскую медицину благодати». Помимо гробницы Сампсона («*от гроба его вода идет*») в его повествовании присутствуют и другие модели передачи благодати через вещество и контакт. У святого Феодора Сикеота исцеление связывается с питьем воды «из потира» (важно включение литургического сосуда в терапевтическую логику). У святого Полиекта отмечается «нозологическая специализация» («*исцеление злуицам и иным болезнем*»), то есть закрепление за святыней репутации адресной помощи. У святой Феодосии паломник фиксирует практику прямого возложения мощей на людей как лекарственную процедуру: «*...святая Феодосия... и на чело-веки поставляют и больным исцеления от нея бывають*» (Антоний Новгородский, 1899, стб. 135-136). Это свидетельство о телесно организованном ритуале. Исцеление понимается как результат упорядоченного соприкосновения тела больного с телом святого – как повторяемая процедура, встроенная в культ.

Городской горизонт помощи у Антония включает и практики социальной поддержки, соседствующие с культами исцеления. В Лахернах он отмечает массовое кормление: «*выпускают людей... и кормят всех*» (Антоний Новгородский, 1899, стб. 28-29). В его описании «милосердие» – не только индивидуальная добродетель, но и публичная раздача (пищи, воды, благословения), осуществляемая при великих святынях и, по-видимому, в определенные дни и по распорядку. Это сближает «врачевание» и «благотворительность» в едином режиме заботы о теле и страдании.

Особый интерес представляют у Антония «контактные реликвии» – предметы, которые сами по себе не являются мощами, но длительно сопричастны святыне и потому мыслятся носителями силы. Характерный пример – ключи Святой Софии, связанные с памятью святой Феофаниды. Антоний пишет: «*...лежит святая Феофанида, иже ключа держала святой Софии; тии же ключи целуют [на исцеление люди]...*» (Антоний Новгородский, 1899, стб. 54). Здесь исцеление связывается с «instrumenta ecclesiae» – инструментами храма, обслуживающими его пороги и доступ. Практика целования ключей выглядит институционализированной. Предметы доступны для прикосновения, а прикосновение интерпретируется как канал передачи благодати. В совокупности подобные эпизоды показывают, что константинопольская культура врачевания мыслится как система, где инженерно обеспеченные жидкости (вода, миро), сакральные мерилы, поверхности и предметы доступа, а также регламентированные формы взаимодействия (помазание, питье, целование, трение, возложение мощей) соединяются в устойчивый, социально открытый порядок.

Описывая раздачу воды «на помазание всем человеком» и мироварение как часть жизни Великой церкви, Антоний фиксирует не исключение, а норму, где чудесное и регламентное сосуществуют. Милость проявляется как повторяемая практика и как инфраструктура доступа. Именно это соединение «чуда и нормы» могло стать импульсом для русской рецепции византийского опыта: благодать понимается как вещественный ресурс, легитимно распределяемый через храм и святыню и потому потенциально доступный широким слоям.

Продолжение этого импульса различимо и в биографии самого Антония. Вернувшись на Русь и став архиепископом, он выступает инициатором укрепления культов, связанных с защитой тела и здоровья. Летописная запись под 1218 г. сообщает: «*...того же лета заложи архиепископъ Антоний церковь камяну святых Варвары манастыр*» (Новгородская первая летопись, 1950, с. 58). Посвящение святой великомученице Варваре значимо, поскольку в византийской традиции она почиталась как защитница от внезапной смерти и болезней. Поэтому историографически этот шаг интерпретируется как сознательное укрепление «варваринного» культа в Новгороде (White, 2016). Прямого летописного сообщения о «приводе» Антонием реликвий нет, однако позднейшие описи и справочно-историографические фиксации сообщают о наличии в храме частиц

мощей и части гроба святой: «...в этом храме [св. Варвары] хранились частицы мощей вмц. Варвары и часть её гроба» (Описи Новгородского..., 1993, с. 39, 48). В таком ракурсе Антоний предстает не только свидетелем византийской «топографии милосердия», но и возможным транслятором ее логики в новгородскую среду. Храм и реликвия становятся точками устойчивого доступа к охранительно-целительной благодати.

Преимственность византийской модели в русской традиции поддерживалась и новыми паломничествами. В XIV в. особенно ценные сведения оставили новгородцы дьяк Александр (1330-е гг.) (Александр, дьяк, 1925) и Стефан Новгородец (ок. 1348 г.) (Книга хождений, 1984). «Хожение в Царьград» дьяка Александра (1925) жанрово лаконично и строится как перечень святынь, однако его формулы семантически нагружены. Короткое «есть» фактически маркирует «пункты доступа» к действующей помощи. Вблизи Влахерн он отмечает монастырь бессребреников-врачей: «...монастырь святых Козьмы и Дамиана: ту от мощей их есть» (Александр, дьяк, 1925, с. 376). Формула «от мощей их есть» указывает на регулярность эффекта: исцеления ожидаются как повторяемый результат контакта с реликвией. При Влахернской церкви Александр (1925, с. 376-377) перечисляет реликвии Богородицы («риза», «пояс»), имевшие охранительно-целительный статус в столичной традиции. В пределах Софии он кратко называет чудотворные иконы и раки святых, тем самым продолжая ту же «экономику благодати» и моделируя практический путеводитель по «работающим» святыням (ср. Majeska, 1984, pp. 156-165). Позднейшие русские паломники XV в., включая Афанасия, игумена Дубенского (Книга хождений, 1984, с. 174-184), продолжают эту линию, подтверждая устойчивость паломнической «карты исцелений» и ее связь с византийским представлением о святыне как месте регулярного действия милости.

В итоге описания Антония Новгородского (1899) позволяют увидеть Константинополь рубежа XII-XIII вв. как пространство, где исцеление и утешение встроены в городскую сакральную географию и поддержаны материальными посредниками. Гробница Сампсона, от которой «вода идет», выступает примером устойчивого «источника врачевания» в реликвиарной топографии. Святая София с ее «водой... во олтари», «приведенной по трубам», и раздачей «на помазание всем человеком» демонстрирует институционализацию милости как инфраструктуры, где благодать мыслится общим ресурсом, подведенным, нормированным и распределяемым. Атрийная фиала, λουτήρ, известная по поэтическим, описательным и уставным свидетельствам, выявляет «пороговый» публичный контур той же водной экономики, в которой движение «к источнику и обратно» становится частью литургического порядка (Pauli Silentarii, 1837, vv. 595-600; Lethaby, Swainson, 1894, p. 189-192; Byzantine Monastic..., 2000, vol. 1, p. 114-115). Рядом действуют иные «каналы» – миро, варимое у Софии и применяемое в крестильной практике, контактные техники («трутся... на исцеление болезнем»), возложение мощей «на человеки», почитание «инструментов» святыни как контактных реликвий (целование ключей Софии «на исцеление»), а также практики социальной поддержки (кормление «всех» в Влахернах). Все это позволяет говорить о византийской «медицине благодати» как о системе, где чудесное действие святыни сопряжено с нормой, распорядком и организованным доступом. В русской перспективе значение Антониева свидетельства двояко: с одной стороны, оно фиксирует социальную открытость столичной милости («дают... всем человеком»), с другой – задает возможную матрицу трансляции, когда архиепископ Антоний в новгородской среде укрепляет культы, связанные с телесной защитой и исцелением, а позднейшие сведения о реликвиях в храме св. Варвары позволяют видеть в этом продолжение византийского опыта, перенесенного и переосмысленного на Руси (Новгородская первая летопись, 1950, с. 58; Описи Новгородского Софийского собора..., 1993, с. 39, 48).

Рецепция византийских моделей благодатного врачевания в древнерусских житиях и летописях

Византийская церковная традиция стала для Древней Руси важным источником представлений о болезни и исцелении. Вместе с богослужебными книгами, уставами и агиографией на Русь приходила «практическая теология» помощи. Недуг осмыслился как явление с духовным измерением и потому преодолевался не только покаянием и молитвой, но и через материальные проводники благодати – освященную воду и елей, мощи, кресты, иконы, благословение священника, прикосновение к святыне. Эти практики не воспринимались как «магия», их действенность связывалась с Божьей силой, проявляющейся по вере и через церковный чин.

Одним из центральных религиозных средств врачевания было обращение к мощам. Согласно церковному учению, мощи угодников Божиих исполнены благодати и способны чудо творить, являясь объектом особого поклонения. Старорусские источники еще до поездки Антония в Константинополь изобилуют примерами исцелений при соприкосновении с мощами или у гробниц святых. Так, автор «Жития князя Всеволода-Гавриила» (князь Псковский, XII в.) описывает чудеса на его могиле как действие постоянное и «источниковое»: «...многочудесная, истачающая нам многа и неизреченная исцеления благодатию Христовою, якоже некий непрестающий источник: черплет же – и паки истекает, и изливаем – паче изобилует» (Охотникова, 2007а, с. 101). Далее житие подкрепляет этот образ перечнем исцелений и общей формулой практики обращения: «...многие недужные... исцеление получиша вскоре, верою от них (святых) просивше» (Охотникова, 2007а, с. 101-102). В другом месте тот же памятник суммирует адресность и «массовость» помощи у раки: «...начашася знамения и чудеса бывати многа от честных раки его с верою приходящим, слепым, и хромым, и сухоруким, и расслабленным, и бесным, и трясавицею одержимым, и огненною болезнию или чревом кто боляи, вси равно исцеление приимаху благодатию Христовою и молитвами его святыми, отходяху в дома своя, радующеся» (Охотникова, 2007а, с. 80). Эти примеры показывают, как византийская модель сакрального врачевания укореняется в русской практике XII-XIII вв. после хождения игумена Даниила в Константинополь (Хождение игумена Даниила, 1980).

Позднее подобным образом описано народное почитание преподобного Никиты Столпника: после его смерти, когда собрались «*неможные различными недуги одержимые*», многие «*от прикосновения к его телу здравие получиша*» (Житие преп. Никиты Столпника, 2011, с. 518). Митрополичьи мощи на Руси также воспринимались источником целительной благодати. В 1351 г. во время моровой язвы в Москве летопись отметила чудо у гробницы митр. Петра: «*...жена некая два лета лежала без ног... и бысть прощена и здрава*» (Рогожский летописец, 2000, стб. 60). В 1462 г. «*у Михайлова Чюда в монастыри, у гроба святого Алексия митрополита чудотворца простило черныца Наума, емуже беаше нога от рождения прикорчена, и хожаше на деревянницы, и бысть здрав*» (Ермолинская летопись, 2004, с. 157). В 1519 г. зафиксированы новые случаи исцеления у гроба свт. Алексея: «*...у гроба святого Алексея чудотворца... Бог помиловал и исцелил человека расслабленного... Той же зимы... молитвами Пречистой Девы... исцелена жена... руку имья скорчену и ногою не владела, абие здрав бысть*» (ПСРЛ, 1901, с. 265-266). В «Житии Саввы Крыпецкого» – псковского подвижника, основавшего во второй половине XV века монастырь к северо-западу от Пскова, – рассказывается о чудесном исцелении псковского купца Климентия Титова, который «*случися болети поветрием*» (то есть заболел во время эпидемии 1551 года) (Охотникова, 2007b, с. 395-396). В Москве в соборной церкви святой Богородицы были положены мощи митрополитов Иона, Фотия, Киприяна, и многие, прикладываясь к ним, исцелялись: «*...Множество же люди Ионину телу прикладывающе... Тогда же Иона и Селивача исцели Рязанца, внутри болячку имуща*» (Софийская вторая летопись, 2001, стб. 211-212). Сама регулярность таких записей показывает устойчивость ожидания: мощи – не единичное «чудо», а постоянный канал милости.

Церковная власть эту логику в целом поддерживала. На Стоглавом соборе 1551 г. царь Иван IV спрашивал о новых чудотворцах, полагая, что «*наказания Божии через моление святым претворяются в милосердие*» (Стоглав, 1551, с. 32). В 1625 г. патриарх Филарет в переписке о присланной святыне предлагал проверять ее подлинность не отвлеченно, а «плодами» – церковным действием и опытом помощи: «*...надобно петь молебны, носить святыню ту к болящим возлагать на них и молить Бога чтоб он сам открыл о ней истину*» (Акты, собранные..., 1836, с. 246-247). Тем самым подтверждался практический критерий распознавания святыни: молитва и ожидаемое вспомоществование, а не «голая вещь» сама по себе.

Наряду с мощами одним из главных материальных каналов благодати выступала святая вода. В Новом Завете вода названа орудием духовного перерождения и очищения (Новый Завет, 2022, с. 138; Ин. 3:5). Предание приписывало освященной воде (особенно богоявленской) особую силу: ею окропляли дома и поля, поили больных, она служила «*на освящение и исцеление души и тела всем с верою черпающим и причащающимся*» (Великое освящение воды..., с. 3-4).

Русские жития фиксируют множество случаев исцеления через питье или омовение святой водой. В житии прп. Кирилла Белозерского (†1427) описано исцеление во время эпидемии. Преподобный, находясь в монастыре, выслал больному боярину освященную воду: «*И егда принесоша воду освящену, и боляй человекъ въроу и со смиреніемъ пия, абие остави его недугъ, и бысть здоровъ, моли́твами святаго отца нашего Кирилла*» (Житие Кирилла Белозерского, 1999, с. 16-18). Там же приводится рассказ о «купели»: Кирилл освятил прорубь в мороз, и омовение, по житийному повествованию, принесло исцеление «молитвами святого» (Житие Кирилла Белозерского, 1999, с. 17-20). Эти сюжеты соотносятся с более ранней паломнической фиксацией святых купелей в «Хождении» игумена Даниила, где описаны Вифезда и Силоам: «*О Овчей купьли... есть купьль, нарицаемая Овчаа купьль, в неиже Христосъ исцъли расслабленаго...*» (Книга хожений..., 1984, с. 214); «*О купели Силоамстий... есть коупель Силоамъля, идъже Христосъ спльцоу очи отверзе*» (Книга хожений..., 1984, с. 225). Так закреплялась мысль о воде как о «месте» и «веществе» благодати, способном действовать телесно.

Особенно показательно коллективное употребление святой воды в условиях эпидемий. В житии Кирилла Белозерского говорится, что князь Петр, получив сосуд с освященной водой и просфорой, «*окропил город и людей*», и затем «*помале же, благодатию Христоваго, недуг преста в людех*» (Житие Кирилла Белозерского, 1999, с. 283-284). Здесь виден комплексный режим «церковной терапии»: молитва святого, святая вода, святой хлеб (просфора), сакральный жест окропления действуют совместно.

Святое масло (елей, миро) – еще один ключевой элемент православной врачебной традиции. Таинство елеосвящения укоренено в прямом указании Писания: «*Болит ли кто в вас, да призовет пресвитеров церковных, и да помазуются над ним, помазавши его елеем во имя Господне. И молитва веры спасет болящего, и исцелит его Господь...*» (Библия, 2011, с. 1286; Иак. 5:14-15). На Руси освященный елей функционировал как материальный носитель благодати в пастырской практике. В благочестивом обиходе известно и помазание маслом от лампады у чтимых икон (как обряд, не тождественный таинству), а также домашнее употребление елея после соборования (Романов, 2015). При лечении внутренних недугов миро могли либо давать больному для приема внутрь, либо наносить на пораженное место. Обычно миро подавал или совершал помазание священнослужитель. Однако в случаях, когда недуг затрагивал интимные части тела («*прилунится болячка на срамных удех*», что, вероятно, связано с венерическими или гинекологическими заболеваниями), предписывалось, чтобы человек наносил средство самостоятельно (Об исцелении..., 1862, с. 216). Допускалась также помощь супруга или супруги. После использования «священного» лекарства рекомендовалось на сутки воздерживаться от супружеской близости и избегать пьянства.

Спасительной и целительной силой был наделен и крест. «Стоглав» отмечает: «*...Крест освящает нас, от болезней же и недуг всяких изцелевает. А не верою, и не истинне, но на лже целую Крест и той лже обещник есть, и не изцельно вреждает себе, по писанию*» (Стоглав..., 1862, с. 97).

Таким образом, византийская «практическая теология» помощи сформировала на Руси набор врачевательных приемов сакральной терапии, где исцеление понималось как результат действия Божией благодати через церковный чин. В качестве основных средств использовались материальные «проводники» благодати: прикосновение к мощам и ракам святых, кресту и святыням; употребление святой воды (питье, омовение, окропление людей и пространства, особенно во время моровых поветрий); помазание елеем и миром (в таинстве елеосвящения и в благочестивом обиходе), включая практики наружного нанесения и, по свидетельствам, приема внутрь. Русские летописи и жития фиксируют эти действия как регулярные и «массовые» способы обращения за помощью, а церковная власть в целом поддерживает их, связывая подлинность святыни и эффективность врачевания с верой и опытно подтверждаемыми «плодами» (молитвой и исцелениями), а не с представлением о «магическом» действии вещи.

Заключение

Проведенный анализ показывает, что в «Книге паломник» Антония Новгородского Константинополь предстает как «топография милосердия», в которой исцеление и помощь организованы через материальные посредники благодати и регламентированные практики доступа к ним.

Во-первых, эпизоды о раздаче воды в Святой Софии и о мироварении демонстрируют регулярность и институциональную обеспеченность «медицины благодати». Евлогии связаны с литургическим центром города и доступны социально широко.

Во-вторых, описанные Антонием контактные практики (прикосновение к святыням, употребление освященных веществ, взаимодействие с «контактными реликвиями») образуют сенсорный механизм переживания благодати и включены в городскую сеть целительных локусов.

В-третьих, сопоставление паломнического рассказа с уставными и топографическими данными (типиконы, описания Святой Софии, исследования водной инфраструктуры) подтверждает, что значительная часть наблюдений отражает устойчивые практики, а не только жанровую риторiku чудес.

В-четвертых, русские паломнические тексты XIV-XV вв., а также жития и летописи фиксируют прием и адаптацию византийской модели. На Руси сохраняется представление о действенности воды, елея, мира и мощей как материальных каналов благодати, однако эти практики встраиваются в локальные культы и формы церковного попечения.

Перспективы дальнейшего исследования связаны с сопоставлением Антониевой «карты исцелений» с византийскими сборниками чудес и с региональными русскими корпусами житий, а также с анализом экономических и административных механизмов распределения евлогий. Перспективным представляется переход от описания отдельных святынь к анализу паломничества как системы; реконструкция маршрутов и практик (вода, контактные реликвии, богослужение), сопоставление русских хождений с византийскими нормами и локальными традициями, а также выявление того, как паломнический опыт преобразуется в русской книжности и формирует устойчивые модели благочестия, помощи и «благодатного врачевания».

Материалы исследования | Research materials

1. Акты, собранные в библиотеках и архивах Российской империи Археографическою экспедициею Императорской Академии наук: в 4 т. / доп. и изд. Высочайше учрежденною комиссиею; ред. К. С. Сербинович. СПб.: Тип. II отд-ния Собственной Е. И. В. канцелярии, 1836. Т. 3: 1613-1645 гг.
2. Александр, дьяк. О Цари граде (Хождение дьяка Александра в Царьград) // Полное собрание русских летописей / ред. Ф. И. Покровский, А. А. Шахматов. Л.: Изд-во Российской академии наук, 1925. Т. 4. Ч. 1: Новгородская четвертая летопись. Вып. 2.
3. Александр, дьяк. Хождение (Путешествие) в Царьград (1391-1396 гг.) // Сахаров И. П. Сказания русского народа, собранные И. Сахаровым. СПб.: Тип. Сахарова, 1849. Т. 2. Кн. 8: Путешествия русских людей.
4. Антоний, архиеп. Новгородский. Книга Паломник: сказание мест святых во Цареграде Антония, архиепископа Новгородского, в 1200 году / под ред. Х. (Хр.) М. Лопарева. СПб.: Изд-во Имп. Православного Палестинского общества, 1899. (Православный палестинский сборник. Т. 17. Вып. 3).
5. Антоний (архиеп. Великоновгородский и Псковский). Путешествие Новгородского архиепископа Антония в Царьград в конце 12-го столетия / предисл. и примеч. П. И. Савваитова. СПб.: Археографическая комиссия, 1872.
6. Библия. Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета: в рус. синодальном переводе. М.: Российское библейское общество, 2011.
7. Великое освящение воды: чинопоследование. <https://tihvin-hram.ru/uploads/files/PDF/%D0%92%D0%B5%D0%BB%D0%B8%D0%BA%D0%BE%D0%B5%20%D0%BE%D1%81%D0%B2%D1%8F%D1%89%D0%B5%D0%BD%D0%B8%D0%B5%20%D0%B2%D0%BE%D0%B4%D1%8B.pdf>
8. Ермолинская летопись // Полное собрание русских летописей. М.: Наука, 2004. Т. 23.
9. Житие преподобного Кирилла Белозерского // Библиотека литературы Древней Руси / под ред. Д. С. Лихачева и др. СПб.: Наука, 1999. Т. 7: Вторая половина XV века.

10. Житие преподобного Никиты, столпника Переяславского // Жития русских святых: в 2 т. Новосибирск: Сибирская Благовонница, 2011. Т. 1: Март-август. https://books.holyres.org/sts/sborniki/Lives_of_Russian_saints-1.pdf
11. Книга хождений: записки русских путешественников XI-XV вв. / сост., подгот. текста, пер., вступ. ст. и коммент. Н. И. Прокофьевой. М.: Советская Россия, 1984.
12. Новгородская первая летопись старшего и младшего изводов / под ред. и с предисл. А. Н. Насонова; отв. ред. М. Н. Тихомиров. М. – Л.: Изд-во Академии наук СССР, 1950.
13. Новый Завет Господа нашего Иисуса Христа: русский синодальный перевод. 2022. https://ebible.org/pdf/russyn/russyn_ntp.pdf
14. Об исцелении болезней миром // Памятники старинной русской литературы, издаваемые графом Григорием Кушелевым-Безбородко / под ред. Н. И. Костомарова. СПб.: Тип. Кулиша, 1862. Вып. 4: Повести религиозного содержания, древние поучения и послания.
15. Описи Новгородского Софийского собора XVIII – начала XIX в. / сост. Э. А. Гордиенко, Г. М. Маркина; отв. ред. В. Л. Янин. Великий Новгород, 1993. Вып. 2.
16. Охотникова В. И. Псковская агиография XIV-XVII вв.: исследования и тексты: в 2 т. СПб.: Дмитрий Буланин, 2007а. Т. 1: Жития князей Всеволода-Гавриила и Тимофея-Довмонта.
17. Охотникова В. И. Псковская агиография XIV-XVII вв.: исследование и тексты: в 2 т. СПб.: Дмитрий Буланин, 2007б. Т. 2: Жития преподобных Евфросина Псковского, Саввы Крыпецкого, Никандра Псковского.
18. ПСРЛ – Полное собрание русских летописей / под ред. С. Ф. Платонова; при участии С. А. Адрианова. СПб.: Тип. И. Н. Скороходова, 1901. Т. 12: Летописный сборник, именуемый Патриаршею или Никоновскою летописью (Продолжение).
19. Рогожский летописец. Тверской сборник // Полное собрание русских летописей. М.: Языки русской культуры, 2000. Т. 15.
20. Софийская вторая летопись // Полное собрание русских летописей. М.: Языки русской культуры, 2001. Т. 6. Вып. 2.
21. Стоглав: собор 1551 года. <https://azbyka.ru/otechnik/books/download/26049-%D0%A1%D1%82%D0%BE%D0%B3%D0%BB%D0%B0%D0%B2.pdf>
22. Хождение игумена Даниила / подгот. текста, пер. и коммент. Г. М. Прохорова // Памятники литературы Древней Руси: XII век / вступ. ст. Д. С. Лихачева, Л. А. Дмитриева. М.: Художественная литература, 1980.
23. Anonymus. Narratio de aedificatione templi S. Sophiae // Scriptores originum Constantinopolitanarum / ed. by Th. Preger. Lipsiae: B. G. Teubner, 1901. Reprint: Berlin – Boston: De Gruyter, 2018. Vol. I.
24. Byzantine Monastic Foundation Documents: A Complete Translation of the Surviving Founders' Typika and Testaments: in 5 vols. / ed. by J. Thomas, A. Constantinides Hero; with the assistance of G. Constable. Washington: Dumbarton Oaks Research Library and Collection, 2000. 5 Vols. (Dumbarton Oaks Studies; 35).
25. Pauli Silentarii Descriptio S. Sophiae et Ambonis / ex recognitione I. Bekkeri. Bonnae: Impensis Ed. Weberi, 1837. https://archive.org/stream/descriptiosoph00silegoog/descriptiosoph00silegoog_djvu.txt
26. Procopius. Buildings (On Buildings); General Index / with an English trans. by H. B. Dewing; with the collaboration of G. Downey. Cambridge: Harvard University Press, 1940.

Источники | References

1. Айналов Д. В. Примечания к тексту Книги «Паломник» Антония Новгородца // Журнал Министерства народного просвещения. 1906. Июнь.
2. Айналов Д. В. Примечания к тексту Книги «Паломник» Антония Новгородца // Журнал Министерства народного просвещения. 1908. Ноябрь.
3. Белоброва О. А. «Книга паломник» Антония Новгородского (к изучению текста) // Труды отдела древнерусской литературы. 1974. Т. 29.
4. Белоброва О. А. О «Книге Паломник» Антония Новгородского // Византийские очерки: труды советских ученых к XV Международному конгрессу византистов / отв. ред. З. В. Удальцова. М., 1977.
5. Гиппиус А. А. Архиепископ Антоний, новгородское летописание и культ святой Софии // Хорошие дни: сборник памяти А. С. Хорошева / отв. ред. А. Е. Мусин. Великий Новгород – СПб. – М.: ООО «ЛеопАрт», 2009.
6. Гуревич А. Я. Средневековый мир: культура безмолвствующего большинства. М.: Искусство, 1990.
7. Иванов С. А. Антоний Новгородец и его византийский гид // Византия и Византия: провинциализм столицы и столичность провинции: сборник статей / сост. А. А. Фильченко. СПб.: Алетейя, 2020.
8. Прокофьев Н. И. Древнерусские хождения XII-XV веков (проблема жанра и стиля). М.: Изд-во Московского университета, 1970.
9. Романов Д. Миро благоухания и елей милости // Ведомости Нижегородской митрополии. 2015. № 14 (74). <https://nne.ru/miro-blagoukhaniia-i-elei-milosti/>
10. Broilo F. A. “Cleanses the sins with the water of the pure-flowing font”: Fountains for ablutions in the Byzantine Constantinopolitan monasteries // Dumbarton Oaks Papers. 2009. Vol. 63.
11. Broilo F. A. Fons mirabilis: appunti per uno studio sulle fontane bizantine per le abluzioni // Porphyra (Rivista dell'Associazione Culturale Bisanzio). 2011. Anno 8. № 16 (Luglio), fasc. 1. https://www.academia.edu/4269810/Caroldo_s_Byzantine_Emperors_before_the_Fourth_Crusade

12. Crow J., Özkan-Aygün Ç., Bordoni S., Vandeput L. The long-term history of water infrastructure and cisterns on the First Hill of Byzantium // *Anatolian Studies*. 2025. Vol. 75. <https://doi.org/10.1017/S0066154625000018>
13. Ehrhard M. Le Livre du Pèlerin d'Antoine de Novgorod // *Romania*. 1932. T. 58. № 229. <https://doi.org/10.3406/roma.1932.4068>
14. Fobelli M. L. Un tempio per Giustiniano: Santa Sofia di Costantinopoli e la "Descrizione" di Paolo Silenziario. Roma: Viella, 2005.
15. Garzaniti M. Le livre du Pèlerin d'Antoine de Novgorod: Constantinople dans le premier témoignage d'un récit de voyage russe // *Slavica Occitania*. 2013. № 36. <https://doi.org/10.3406/slaoc.2013.2612>
16. Groen B. J. Consecration of Chrism: Symbol of Ecclesial Unity? // *The Quarterly Journal of St. Philaret's Institute*. 2022. Issue 42. https://doi.org/10.25803/26587599_2022_42_121
17. Jouravel A. Die Kniga palomnik des Antonij von Novgorod: Edition, Übersetzung, Kommentar. Wiesbaden: Reichert, 2019.
18. Jouravel A. On the Supposed Abridged Redaction of Anthony of Novgorod's "Kniga palomnik" // *Slovene*. 2021. № 1. https://slovene.ru/2021_1_Jouravel.pdf
19. Lethaby W. R., Swainson H. The Church of Sancta Sophia, Constantinople: A Study of Byzantine Building. L. – N. Y.: Macmillan & Co., 1894. <https://www.gutenberg.org/ebooks/66302>
20. Magdalino P. Roman Constantinople in Byzantine Perspective: The Memorial and Aesthetic Rediscovery of Constantine's Beautiful City, from Late Antiquity to the Renaissance. Leiden – Boston: Brill, 2024.
21. Majeska G. P. Russian Pilgrims in Constantinople // *Dumbarton Oaks Papers*. 2002. Vol. 56. <https://www.dopapers.org/for-readers/past-issues/volume-56>
22. Majeska G. P. Russian Travelers to Constantinople in the Fourteenth and Fifteenth Centuries. Washington: Dumbarton Oaks Research Library and Collection, 1984.
23. Mango C., Parker J. A Twelfth-Century Description of St. Sophia // *Dumbarton Oaks Papers*. 1960. Vol. 14.
24. Nam S. H. Christian Perfection in Basilian Monastic Hospitals from the Fourth to Sixth Centuries // *Religions*. 2024. Vol. 15. № 7. <https://doi.org/10.3390/rel15070793>
25. Narro Á. Holy Water and Other Healing Liquids in the Byzantine Collections of Miracles // *Aigua i vi a les literatures clàssiques i la seua tradició* / ed. by J. J. Pomer, H. Rovira. Reus (Tarragona): Editorial Rhemata, 2019.
26. Stanković N. At the Threshold of the Heavens: The Narthex and Adjacent Spaces in Middle Byzantine Churches of Mount Athos (10th-11th Centuries) – Architecture, Function, and Meaning: PhD diss. Princeton: Princeton University, 2017. https://www.academia.edu/33463319/At_the_Threshold_of_the_Heavens_The_Narthex_and_Adjacent_Spaces_in_Middle_Byzantine_Churches_of_Mount_Athos_10th_11th_Centuries_Architecture_Function_and_Meaning
27. Stanković N. Phialai on Mount Athos: The Middle Byzantine Origins of Their Use, Form and Location // *Hilandarski zbornik*. 2021. № 15. https://www.academia.edu/74782610/Phialai_on_Mount_Athos_The_Middle_Byzantine_Origins_of_Their_Use_Form_and_Location
28. Talbot A.-M. Pilgrimage to Healing Shrines: The Evidence of Miracle Accounts // *Dumbarton Oaks Papers*. 2002. Vol. 56.
29. Taronas K. Art, Relics, and the Senses in the Cult of Saint Demetrios of Thessaloniki // *Gesta*. 2023. Vol. 62. № 2. <https://doi.org/10.1086/725871>
30. Tomczyszyn K. "Anoint Your Chest and Eat Some of the Wax-Salve": The Non-Liturgical Use of Holy Oils in the Early Byzantine East // *Greek, Roman and Byzantine Studies*. 2023. Vol. 63. Issue 3.
31. White M. Relics and the Princely Clan in Rus // *Byzantium and the Viking World* / ed. F. Androschchuk, J. Shepard, M. White. Uppsala: Acta Universitatis Upsaliensis, 2016. https://www.academia.edu/22220166/Relics_and_the_Princely_Clan_in_Rus

Информация об авторах | Author information



Ожирельев Николай Валерьевич¹

¹ Тюменский государственный университет



Nikolai Valeryevich Ozhirelyev¹

¹ Tyumen State University

¹ 754979@gmail.com

Информация о статье | About this article

Дата поступления рукописи (received): 26.01.2026; опубликовано online (published online): 13.03.2026.

Ключевые слова (keywords): Антоний Новгородский; Книга паломник; сакральное врачевание; топография милосердия; культурный трансфер; Anthony of Novgorod; The Pilgrim's Book; sacred healing; topography of mercy; cultural transfer.