

- 1 Юрченко П. Г. Дерев'яна архітектура // Історія українського мистецтва. – Т. 3. – К., 1968. – С. 39.
- 2 Теодорович Н.И. Историко-статистическое описание церквей и приходов Волынской епархии. – Т. II. – Почаїв, 1890. – С. 1084–1085.
- 3 Юрченко П. Г. Дерев'яна архітектура... – С. 40.
- 4 Логвин Г. Н. Настінні розписи в дерев'яних храмах // Історія українського мистецтва. – Т. 3. – К., 1968. – С. 154.
- 5 Павло Халебський. Україна – земля козаків. – Київ, 2008. – С. 76.
- 6 О могиле Аскольдовой в Киеве – Київ, 1892. – С. 3.
- 7 Юрченко П. Г. Дерев'яна архітектура... – С. 39, прим. 40.
- 8 Blazejowskyj D. Historical sematism of the archeparchy of Lviv (1832–1944). – Vol. I. Administration and Parishes. – Київ–Львів, 2004. – С. 463.
- 9 Слободян В. Церкви України. Перемиська єпархія. – Львів, 1998. – С. 286.
- 10 В контексті розгляду загальної історії українського монументального малярства, до цієї пам'ятки звертався відомий дослідник вітчизняного мистецтва, Павло Жолтовський (див.: Жолтовський П. М. Монументальний живопис на Україні XVII–XVIII ст. – Київ, 1988 – Р. 91–92, 97).
- 11 Жолтовський П. М. Монументальний живопис... – С. 116.
- 12 Blazejowskyj D. Historical sematism ... – Р. 578.
- 13 Жолтовський П. М. Монументальний живопис... – С. 118.
- 14 Жолтовський П. М. Монументальний живопис... – С. 117, 155.
- 15 Белецкий П. А. Украинская портретная живопись XVII–XVIII вв. – Ленинград, 1985. – С. 175.
- 16 Один з них, портрет Ганни Кульчицької, дружини о. Василя Кульчицького, тепер зберігається в Національному художньому музеї України в Києві.
- 17 Жолтовський П. М. Монументальний живопис... – С. 117, 112, 113.
- 18 Blazejowskyj D. Historical sematism ... – Р. 578.

Наталія Сінкевич,
кандидат історичних наук,
старший науковий співробітник
Національного Києво-Печерського
історико-культурного заповідника

ОСОБЛИВОСТІ Й ОСНОВНІ РИСИ КУЛЬТУ ІКОНИ МИКОЛАЯ МОКРОГО У КИЄВІ (XVII–XIX СТ.)

Досліджено основні особливості шанування ікони Миколая Мокрого – святині, що протягом кількох століть зберігалася у Софії Київській. Розглядаються такі питання, як активізація та призупинення розвитку культу, аналізуються пов'язані з іконою літературні твори та паралітургійні практики.

Попри постійний інтерес, який викликають культ святих і християнські реліквії у західній історіографії¹, та появу цілої низки праць з цієї тематики у середовищі сучасної російської науки², дослідження чудотворних ікон і реліквій на теренах Київської митрополії перебуває у зародковому стані. Чудотворні ікони цікавлять дослідників з кількох поглядів – іконографічного, історико-соціологічного, локальної історії окремих храмів чи монастирів, побутування пов'язаних із ними літературних творів тощо³. Іконографічний підхід до вивчення чудотворних святинь продовжує домінувати в сучасній українській історіографії: науковці зосереджуються передусім на характеристиках іконопису, натомість питанням культу святині відводиться вторинна роль. На цьому тлі виразно виділяється ікона Миколая Мокрого, якій на сьогодні присвячено кілька ґрунтовних праць, що зупиняються на проблемі шанування святині⁴. Метою нашої статті є розширення фактологічних відомостей про особливості культу ікони, спроба їхнього аналізу в ширшому контексті життя Софії Київської та загального розвитку культу святителя Миколая в Україні.

Особлива увага до культу св. Миколая фіксується на Русі з XI ст.⁵ Феномен його шанування неодноразово обговорювався в історіографії. Причинами помітної популярності св. Миколая на руських теренах називалися: зв'язок культу святого з язичницькими віруваннями ранніх слов'ян⁶, розвинуте шанування святителя у візантійській Церкві та віра у нього як опікуна землеробства, що мала місце ще до хрещення Володимира⁷. Культ святителя був поширеним упродовж усього періоду розвитку руського християнства: св. Миколай вважався патроном мореплавства, торгівлі, йому присвячувалися численні храми, а значна кількість його ікон визнані чудотворними. Однією з них була ікона Миколая Мокрого, що вшановувалась у Святій Софії, починаючи з XI ст.

Ікона Миколая Мокрого написана відповідно до традиційного русько-візантійського канону XIII–XIV ст.: поясне зображення благословляючого святителя без митри і панатії в ризах і омофорі⁸. Свою назву і початок шанування ікона отримала завдяки чуду спасіння потонулої дитини. Свідками чуда були батьки дитини, які плили Дніпром із Києва до Вишгорода, щоб поклонитися реліквіям свв. Бориса і Гліба. Дитина, що через неухважність батьків впала у воду, була знайдена на наступний день у мокрих пелюшках у храмі Св. Софії, біля ікони Св. Миколая, яка також була мокрою⁹.

Перші відомі списки цього чуда з'явилися у XV ст., натомість появу сказання дослідники датують значно ранішим часом: до 1191 р. (перенесення мощей Бориса і Гліба із Вишгорода на Смядиню) або й, з огляду на згадку в одному з списків про митрополита Йоана II – до 1089 р. (рік смерті митрополита)¹⁰. Оповідь про “київське чудо” була створена в час апогею культу св. Миколая на Русі, в період написання давньоруського сказання про перенесення мощей святителя із Мир Лікійських у Барі (1087 р.) та виникнення легенди про чудотворне явлення ікони святителя новгородському князю Мстиславові Володимировичу (1113 р.)¹¹.

На думку А. П. Богуславського, “київське чудо” було трансформацією “морської” теми, традиційно популярної у візантійських агіографічних творах про святого: автор київського сказання, який ніколи не бачив моря, однак добре знав небезпеки річкових подорожей, локалізував чудо на найбіль-

шій руській ріці Дніпро. Крім того, з візантійських взірців запозичена тема чуда, здійсненого під час паломництва до святині¹². У цього сказання є і західна паралель: один із манускриптів XI ст. з англійського абатства Батл містить схожу легенду: дитина потонула під час подорожі благочестивої сім'ї, що їхала до Мир на поклоніння мощам св. Миколая, проте була віднайдена врятованою в Мирах. Ця легенда набула значної популярності і була включена у знаменитий збірник агіографічних творів "Legenda Aurea", укладений у XIII ст. домініканцем Яковом де Воразіне¹³.

Ікона Миколая Мокрого, без сумніву, стала однією із найбільш шанованих святинь Київської Русі. З неї були зроблені численні списки (Миколай Добрий, Миколай Жидичинський, Миколай Дворищенський, Миколай Зарайський), що також прославлялися як чудотворні. Починаючи з XIV ст., зображення київського чуда з'являється на клеймах житійних ікон святителя. Іконографія сюжету надзвичайно різноманітна: на клеймах XIV–XV ст. переважно бачимо храм Св. Софії, саму ікону на стіні та спасенне немовля (або отрока). XVI ст. приносить нову іконографію сюжету – зображення сцени перенесення святителем Миколаєм дитини до Софії Київської¹⁴.

Постійну увагу до ікони доводить і поширення списків чуда про спасення потонулої дитини (їхня кількість перевищує копії всіх інших сказань про св. Миколая руського походження¹⁵) та оповідь про чудо спасення немовляти в житті святителя¹⁶.

Мистецтвознавча експертиза, що проводилася в Києві 1920-х рр., датувала збережену ікону Миколая Мокрого XIV ст.¹⁷ А отже – на певному етапі давньоруський образ було втрачено і замість нього почали вшановувати його копію. На сьогодні важко точно встановити, коли це сталося. Ми не маємо жодних даних щодо культу ікони в XII–XVI, як і достовірних відомостей про перебування святині у соборі в цей час. В описах митрополичого майна, складених за унійного митрополита Іпатія Потія 1600 р., зафіксовано кілька старих ікон, що перейшли у володіння уніатів, але вони не конкретизовані й не описані¹⁸. Уніати дбайливо ставилися до софійських ікон та реліквій¹⁹, тому твердження П. Могили 1640 р. про те, що Свята Софія "святых икон, сосудов же и священных одежд ни единого имущая"²⁰, є цілковитою гіперболізацією, викликаною загальним тоном і метою чолобитної до російського царя. Однак жоден із київських друків кінця XVI – I половини XVII ст. не згадує про ікону Миколая Мокрого у Св. Софії, хоч увага до Миколая Мирлікійського в тогочасній літературі виразно прослідковується. Одним із виявів цього є хоча б акцентація культу св. Миколая та його ікони в "Парергоні" чудес Куп'ятицької ікони, опублікованому разом із "Тератургимою" Афанасія Кальнофойського у Києві 1638 р. Сказання, що було присвячене основній святині Куп'ятицького монастиря – хресту-енколпіону із зображенням Богоматері, паралельно вказує на інший культ – ікони святителя Миколая. Згідно з текстом сказання, ікона св. Миколая зцілює біснуватого, проганяє з Куп'ятичів проказу²¹. Культ святого у творі тісно пов'язаний з іконою Богородиці: саме в день перенесення мощей Миколая Мирлікійського (9 травня) відбуваються чудеса біля Куп'ятицької ікони; святитель зображений на гравюрі куп'ятицького хреста-енколпіона²². Цікаво, що це зображення за своїми рисами (поясне зображення без митри з

Евангелієм у руці) схоже на іконографію образу Миколая Мокрого. У подальшому ікони Куп'ятицької Богоматері і Миколая Мокрого вшановуватимуться разом: їх парне зображення міститься на золотому ручному хресті, виготовленому в Києві 1640 р.²³, у II половині XVII ст. їх поставили в паралельних приділах на хорах Св. Софії. Все це наштовкує на припущення про перенесення в 1656 р. чудотворної ікони Миколая Мокрого з Куп'ятичів і її ототожнення з київською святинею Миколая Мокрого. Це припущення цілком узгоджується із загальною логікою подій: Лазар Баранович, який у 1656 р. вивіз хрестенколпін із зображенням Богоматері з Куп'ятичів супроти волі патронів монастиря, користуючись московським нашествям на Литву²⁴, не міг залишити ікону святителя Миколая, яка, судячи з інформації "Парергону", на той час уже була прославленою чудотворною святинею.

У будь-якому разі можемо констатувати, що в 1630–1640-х рр. у Києві існував культ св. Миколая й однієї з його ікон (старої ікони Миколая Мокрого чи тієї святині, яка вшановувалась у Куп'ятичах). Однак протягом XVII – I половини XVIII ст. культ ікони Миколая Мокрого не був домінантою в духовному житті Софії Київської – на перший план виходить марійне шанування, що відобразилось у привезенні до Софії чудотворних ікон Богородиці, а також у прославленні кількох чудотворних ікон Богоматері (в т. ч. Куп'ятицької) у творах Іоанікія Галятовського та Димитрія Ростовського²⁵. Доречно нагадати й спостереження Д. Чижевського про те, що культ Миколая Мирлікійського на українських землях ніколи не був таким сильним, як у Росії, й навіть у XIX ст. виразно поступався перед шануванням таких святих, як, наприклад, св. Георгій²⁶.

Активізація культу ікони простежується в 1760-х рр., за митрополита Арсенія Могилянського (1757–1770 рр.). Про особливе почитання ікони митрополитом свідчить, насамперед факт замовлення ним у 1761 р. нової срібної ризи та в 1767 р. – кіота у вигляді балдахіна. У цьому ж 1767 р. була написана спеціальна ікона з розповіддю про перше київське чудо Миколая Мокрого, яка була поміщена у велику Софійську браму²⁷.

9 березня 1768 р. ікона Миколая Мокрого спеціально винесена на хори для полегшення відправлення при ній богослужінь та уникнення тисняви під час поклоніння вірних²⁸. Розташування ікони на хорах, однак, було явищем короткотерміновим і тривало, очевидно, тільки до смерті Арсенія Могилянського. Вже в 1789 р. святиня розміщувалась на лівому боці хорів при стовпі. Всі ці дії, покликані привернути увагу до святині, були зніційовані самим митрополитом Арсенієм Могилянським. Його роль як промотора культу особливо виразно засвідчують "нові чудеса" ікони, записані в Софії Київській 1765 р. Зупинимось на них детальніше, оскільки чудес, записаних у Софійському соборі, зовсім небагато. Їх поява в 1760-х рр. є явищем до певної міри унікальним, адже XVIII ст. традиційно вважається часом спаду кількості зафіксованих чудотворінь і зменшенням зацікавлення чудотворними образами взагалі. Як зазначають дослідники, з 1748 (явлення ікони Калужької Богоматері в с. Тинково) по 1823 (чудотворіння Печерської Богоматері в Ярославі) рр. на території Російської імперії не було задокументовано жодного чудотворіння²⁹.

Два "нових" чудеса ікони Миколая Мокрого занотовані в рукописній збірці кінця XVIII ст., що зберігалася у складі бібліотеки Києво-Софійського монас-

тиря (тепер – в Інституті рукопису НБУ ім. В. Вернадського). Обидва вони були записані в 1765 р. – 1 вересня та 1 грудня).

Свідком першого з цих чуд був Євсейві Квенгахазев, придворний княгині Олександри Яківни Сибірської (1728–1793) – дружини грузинського царевича Леона Бакаровича (1728–1763). Чудо відбулося з ним у травні 1765 р. – він отримав зцілення від сильного болю у правому боці. Історія зцілення була така: уві сні йому явилось двоє мужів, які розрізали його бік (звідки виповзла змія) і наказали молитися до ікони св. Миколая Мокрого про зцілення. Євсейві, який нічого не знав про київську ікону, випадково побачив її копію, принесену княгині Олександрі софійським ієромонахом Савою і після цього приїхав до Києва і розповів про чудо, яке пережив³⁰.

Друге чудо (записане 1 грудня 1765 р.) сталося з уродженцем містечка Понорниці Чернігівського полку, різьбярем Михайлом Степановичем Шаховським. Той, пообіцявши вступити у Києво-Софійський монастир, з часом відкинув свій намір і працював різьбярем на Кудрявському архієрейському подвір'ї. В 1673 р., коли він сильно захворів, у сні йому явилася ікона св. Миколая, з якої спустився сивий старець у архієрейському вбранні і наказав покаятися. Після цього Шаховський одужав і продовжував роботу в Києві. 1765 року він відмовився працювати без завдатку над кіотом для ікони св. Миколая, після чого сильно захворів “на лівий бік”. Будучи при смерті, Михайло пообіцяв постригтися до монастиря і зробити кіот безкоштовно. Після цього йому знову з'явився уві сні старець, який розрізав його нутро, вийняв звідти “капшук”, розрізав його лівий бік, вийняв звідти “вузол”, після чого Михайло прокинувся і побачив на небі дивовижне сяйво та блискавку, яка розділилася на шість частин біля його грудей³¹. Шаховський виконав обіцянку: він зробив безкоштовно кіот і 22 квітня 1766 р. постригся до Києво-Софійського монастиря під іменем Мельхіседек³².

Проаналізуємо зміст обох чудес. Він засвідчує як фактичне поширення культу, так і особливості сприйняття чуда і надприродного духовенством Києво-Софійського собору, представники якого здійснили запис обох подій. Отримана нами інформація зводиться до того, що в 1765 р. духовенство Святої Софії активно популяризувало культ ікони, що виявилось: а) у самому факті запису чудес; б) у виготовленні та розповсюдженні копій ікони, одна з яких була привезена до Москви софійським монахом Савою; в) у виготовленні кіота для ікони. Ця діяльність знаходила належну підтримку у вірних, які були свідками чудес. Очевидно, що нотувалися не всі чудеса. Знаємо про принаймні ще одне чудо 1765 р., джерелом інформації про яке є акростих на кіоті, спорудженому на знак подяки за зцілення случьким купцем Петром Сухозанетом. Мабуть, це той самий кіот, над яким працював свідок попереднього чуда – Михайло Шаховський. Згідно з акростихом, Петро зцілювався від паралічу³³. Це чудо, однак, залишилося незаписаним. Що стало причиною для запису двох попередніх і чи є вони шаблонними агіографічними творами? По-перше, потрібно підкреслити значний соціальний статус свідків, які були “гідними довіри”: дворянин княгині Сибірської і майбутній монах Києво-Софійського монастиря. По-друге, важко не помітити подібності поміж двома розповідями про чудо: обидва вони стаються уві сні, обидва пов'язані з лікуванням хвороби “нутра” (правого і лівого

боку), обидва містять наказ звернутися до ікони або ж виправити негідну поведінку щодо святині чи Києво-Софійського собору.

Хвороба “нутра” не зафіксована як найпоширеніша серед тих, від котрих традиційно зцілював святий Миколай. Серед чудес-зцілень, закаталогізованих М. С. Крутовою на підставі рукописів Російської державної бібліотеки, виразно переважають зцілення від сліпоти і бездітності. Тільки в одному зі збірників кінця XVI ст. читаємо про “Чудо св. Николы о болящем утробой”³⁴. Що ж до народних вірувань стосовно хвороб, від яких позбавляв Миколай Мокрий, то їх найпростіше реконструювати за допомогою привісок-вот, що дарувалися вірними на знак подяки за здійснене чудо. В описі собору 1789 р. серед привісок домінували органи людського тіла, найчастіше – обличчя (123 привіски), очі (48), груди (16), серця (10). Це дає нам змогу припустити, що воти склалися за зцілення від болю голови, очей і серця³⁵. А отже, зцілення хвороби “нутра” не вважалося специфічною рисою чудодійної сили ікони. Її фігурування в обох “нових” чудесах може бути пояснене не інакше як волею і баченням чуда редактора, який здійснив відбір і запис чудес.

Як розумівся цим редактором сам феномен чуда? В обох історіях контакт надприродних сил із очевидцями чудес відбувався не безпосередньо, а за допомогою сновидінь, в яких з’являвся сам св. Миколай або його посередники. Обіцянка зцілення, дана уві сні, з умовою дотримання певної поведінкової моделі (звернутися з подячною молитвою до ікони), дуже добре узгоджувалася з уявленнями про “механізм” зцілення, що побутували в Російській імперії XIX ст. Зцілення солдатської дружини Тетяни Кузнецової, що відбулося в скиту Берлюково поблизу Суздяла, демонструє подібну модель поведінки: Тетяна отримує у сні обіцянку зцілення за умови молитви до однієї з монастирських ікон³⁶. Уві сні являється Богоматір і Маврі Алексеєвій – свідку чуда Кіпрської ікони, що прославилась у с. Строминка поблизу Москви³⁷. Топос появи Богоматері та святих у сні, а не в реальному житті, вказує на цілковиту відмову від середньовічного трактування надприродного. Середньовічне бачення чуда базувалося на августиніанівському сприйнятті природного як потенційно чудотворного; у середньовічних міракулах Бог постійно втручається у хід природних процесів, а надприродне тлумачення подій виразно переважає над природним³⁸. Для софійського духовенства середини XVIII ст. таке сприйняття вже абсолютно чуже: природа підкоряється своїм законам, а надприродному відводиться місце тільки у сновидіннях, які виривають людину зі звичної реальності. Більше того, редактор прагне пояснити феномен чуда за допомогою проведення паралелей із природними процесами. Адаже в обох випадках впадає у вічі “натуралізм” історій зцілення – вони змальовані як своєрідні хірургічні операції з видалення з організму сторонніх тіл (змій, капшука або вузла), які є символом і причиною хвороби. Все це додає цікавих рис до історії ментальних процесів у середовищі православного духовенства середини XVIII ст.: редактор відібрав тільки ті чудеса, які узгоджувалися з його власним уявленням про надприродне і могли бути записані для читання сучасниками й нащадками. Хто був цим редактором і чи пов’язана його діяльність з особою митрополита Арсенія Могилянського – сказати на сьогодні важко. Можемо, однак, сміливо констатувати активізацію культу ікони Миколая Мокрого наприкінці XVIII ст. Свідченням цього є насампе-

ред багате оздоблення цієї ікони. За описом Києво-Софійського собору 1789 р., на ній була срібна з позолотою риза і, що характерно, срібна позолочена корона³⁹, яка відображала вплив західної традиції коронації ікон. В 1810 р. московське купецтво надіслало нову срібну позолочену ризу для ікони⁴⁰.

У XIX ст. культове життя у Софійському соборі позбавилося. У цей час було запроваджено практику відправлення біля ікони акафісту кожного четверга⁴¹. Ікона Миколая Мокрого була найбільш шанованою святинею Києво-Софійського собору кінця XIX – початку XX ст., про неї окремо згадували пувітники, закликаючи батьків молитися перед цією іконою за своїх дітей⁴².

Отже, можемо ствердити, що, незважаючи на помітне зацікавлення культом св. Миколая Мирлікійського, яке фіксується у київській літературі і половини XVII ст., ікона Миколая Мокрого тривалий час не була домінантною в культовому житті Софії Київської. Посилена увага до неї спостерігається тільки з 1760-х рр. і це, ймовірно, пов'язане з особою митрополита Арсенія Могиляньського. Саме в цей період у стінах митрополичої кафедри були записані два “нових” чуда святителя, які є цікавими агіографічними пам'ятками нового часу. “Нові” чудеса назагал шаблонні, вони демонструють те уявлення про чудо, яке було притаманне православному духовенству середини XVIII ст. Однак сама їх поява і запис виразно виділяються на тлі загалом скептичного ставлення до чудес у Православній церкві XVIII ст. XIX ст. приносить активізацію культу ікони, яка стає головною святинею Києво-Софійського собору.

- 1 Браун П. Культ святых: его становление и роль в латинском христианстве: пер. с англ. / Петер Браун; под. ред. С. В. Месяц. – М.: РОССПЭН, 2004; Witkowska A. Sancti Miracula Peregrinationes: wybór tekstów z lat 1974-2008 / Aleksandra Witkowska. – Lublin: Werset, 2009; Wojciechowski L. Dominikańskie sanktuarium Krzyża św. w Lublinie. do połowy XVII wieku // Dominikanie w Lublinie: studia z dziejów i kultury / pod red. Henryka Gapskiego; Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II, Instytut Geografii Historycznej Kościoła w Polsce KUL. – Lublin, 2006. – S. 11–146; Tarasov O. Icon and devoted: sacred spaces in Imperial Russia / Oleg Tarasov; transl. and ed. by R. Milner-Gulland. – London: Reaktion Books, 2002. 2 Чудотворная икона в Византии и Древней Руси / Ред.-сост. А. М. Лидов. – М.: Мартис, 1996; Восточнохристианские реликвии / Ред.-сост. А. М. Лидов. – М.: Прогресс-Традиция, 2003.
- 3 Міляева Л. Чудотворні ікони Богородиці в Києві XVII століття та образ лубецької Богоматері пензля Івана Щирського // Записки НТШ. – 1994. – Т. 227: Праці секції мистецтвознавства / Ред. О. Купчинський, В. Овсійчук, А. Рудницький. – С. 124–140; Пуцко В. Г. Купятицкий крест-энколпион // Художественный металл России: Материалы конф. памяти Г. Н. Бочарова / [Рос. гос. гуманитар. ун-т и др.; Ред.-сост. С. В. Гнутова и др.]. – М.: Рос. гос. гуманитар. ун-т, 2001. – С. 144–153; Кізлова А. Сакрум Софії Київської (шановані святині храму) у XVIII – середині XIX століття // Софійські читання: матеріали III Міжнар. наук.-практ. конф. “Пам'ятки На-

- ціонального заповідника “Софія Київська” та сучасні тенденції музейної науки” (м. Київ, 27–28 листоп. 2003 р.). – К.: Фенікс, 2004. – С. 139–144; Савченко І. Чудеса від ікони Богоматері Іллінської у літературній обробці Димитрія Ростовського (Туптала) // Сіверянський літопис: всеукраїнський науковий журнал. – 2000. – № 2. – С. 45–53.
- 4 О чудотворной иконе святителя Христова Николы Мокрого // Киевские епархиальные ведомости. – К., 1869. – № 12. – С. 443–444; Верещагіна Н. Найдавніша чудотворна київська ікона // Родовід: наукові записки до історії культури України дослідження; архівні матеріали; публіцистика / Л. Лихач (гол. ред.). – К., 1995. – № 3 (12). – С. 80–85.
- 5 Мицько І. З. До проблеми становлення популярних християнських культів в Україні // *Mediaevalia Ucraina: ментальність та історія ідей* / Академія наук України, Археографічна комісія, Інститут української археографії. – К.: Академія, 1998. – Т. 5. – С. 26–43.
- 6 Див.: Успенский Б. А. Филологические разыскания в области славянских древностей: (Реликты язычества в восточнослав. культе Николая Мирликийского) / Б. А. Успенский. – М.: Изд-во МГУ, 1982; Lenhoff G. Christian and Pagan strata in the East slavic cult of st. Nicholas // *The Slavic and East European Journal / American Association of Teachers of Slavic and East European Languages.* – Tucson, Ariz., 1984. – Vol. 28. – № 2. – P. 147–163.
- 7 Ящун В. До генези культу святого Миколая в Україні // *Intrepido Pastori: наук. зб. на честь блаженнішого патріярха Йосифа в 40-ліття вступлення на Галицький престіл* / Universitas Catholica Ucrainorum s. Clementis Parae. – Рим, 1984. – С. 145–152.
- 8 Верещагіна Н. В. Найдавніша чудотворна київська ікона... – С. 80–81.
- 9 Крутова М. С. Святитель Николай Чудотворец в древнерусской письменности / М. С. Крутова. – М.: Мартис, 1997. – С. 75–78.
- 10 Багрий А. В. Киевский список чуда св. Николая об утопшем детище // *Известия отделения русского языка, словесности и литературы Императорской академии наук.* – Петроград, 1914. – Т. 19. – Кн. 2. – С. 264–275.
- 11 Див.: Ciofrari G. La legenda di Kiev: La traslazione delle reliquie di S. Nicola nel racconto di un annalista russo contemporaneo / [a cura di] Gerardo Cioffari. – Bari: Centro Studi e Ricerche “S. Nicola”, 1980. – P. 36–37.
- 12 Boguslavski A. P. The vitae of St. Nicholas and his hagiographical icons in Russia / Thesis (Ph. D.). – University of Kansas, 1982; Alexander Prus Boguslawski. – Michigan, 1982. – Part 1. – P. 116–117.
- 13 Boguslavski A. P. The vitae... – P. 117–118.
- 14 Boguslavski A.P. The vitae... – P. 475–481.
- 15 Багрий А. В. Киевский список... – С. 268.
- 16 Ciofrari G. La legenda... – P. 38.
- 17 Верещагіна Н. В. Найдавніша чудотворна Київська ікона... – С. 80–83.
- 18 Пам’ятки. – К.: Друкарня 03680 МСП, 2001. – Т. 3: Архів української церкви. – Вип. 1: Документи до історії унії на Волині та Київщині кінця XVI – першої половини XVII ст. / Держкомархів України. УДНДІАСД; Вищ. ін-т реліг. наук ім. св. Фоми Аквінського; Упорядн. М.В. Довбищенко. – С. 331.

- 19 Теза про руйнацію і пограбування собору в унійний період була спростована нами: Сінкевич Н. Унійний період історії Софії Київської: запустіння чи відновлення митрополичої кафедри в першій третині 17 ст. // Українознавчий альманах (в друці).
- 20 Акты, относящиеся к истории Южной и западной России, собранные и изданные Археологическою комиссиею / Костомаров Николай Иванович. – СПб., 1861 (обл. 1862). – Т. 3: 1638–1657. – С. 28.
- 21 Denisowicz H. Parergon cudów świętych obrazu przeczystej Bogarodzice w monasteru kupiatyckim / Hilarion Denisowicz. – Kijów, 1638. – S. 23.
- 22 Ibid. – Ilustracja.
- 23 Оглоблин Н. Древности и достопримечательности в Киево-Софийском соборе // Труды Киевской Духовной Академии. – К., 1874. – Т. 3. – С. 407.
- 24 Waclaw z Sułgostowa (Nowakowski). O cudownych obrazach w Polsce Przenajświętszej Matki Bożej. Wiadomości historyczne, bibliograficzne i ikonograficzne / Waclaw z Sułgostowa. – Kraków, 1902. – S. 349.
- 25 Галятовський І. Ключ розуміння / Підг. до видання І. П. Чепіга. – К.: Наукова думка, 1985; Дмитрий [Ростовский]. Чуда пресвятой и преблагословенной Девы Марии деющихся от образа еи чудотворного в монастыру св. славного пророка Илии Черниговском / Дмитрий. – Новгород-Северск, 1677.
- 26 Tschizewskij D. Der Hl. Nikolaus / Dmitrij Tschizewskij. – Recklinghausen, Aurel Bongers [1957]. – S. 9.
- 27 Інститут рукопису Національної бібліотеки України ім. В. Вернадського. – ДА 733. – Арк. 7.
- 28 О чудотворной иконе... – С. 443–444.
- 29 Tarasov O. Ikon... – P. 103.
- 30 Інститут рукопису НБУ. 499/352 с. – Арк. 341–341 зв.
- 31 Там само. – Арк. 343–344 зв.
- 32 Прокоп'юк О. Б. Формування складу братії Києво-Софійського кафедрального монастиря (1721–1786 рр.) // Український історичний збірник / Інститут історії України НАН України. – К., 2004. – Вип. 6. – С. 115–136. – С. 132.
- 33 О чудотворной иконе... – С. 442–444.
- 34 Крутова. Святитель... – С. 142, 169–170.
- 35 Державний архів міста Києва. – Ф. 3. – Оп. 2. – Спр. 2. – Арк. 24–39.
- 36 Tarasov O. Ikon... – P. 90.
- 37 Shevzov V. Icons, miracles and the Ecclesial Identity of Laity in Late Imperial Russian Orthodoxy // Church history / American Society of Church History. – Chicago, etc., 2000. – Vol 69. – № 3. – P. 616.
- 38 Ward B. Miracles and the Medieval Mind: Theory, Record and Event, 1000–1215 / Benedicta Ward. – Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1987. – P. 31–32.
- 39 Державний архів міста Києва. – Ф. 3. – Оп. 2. – Спр. 2. – Арк. 29, 31.
- 40 О чудотворной иконе... – С. 339.
- 41 Там же. – С. 339.
- 42 Киев – азбука православия. Посвящается всем благочестивым паломникам и богомольцам Киева. – К., 1908. – С. 75.

Summary**Nataliia Sinkevych**

This article is devoted to main features and qualities of worship to the icon St. Nicholas the Wet, which for several centuries was in St. Sophia's Cathedral. We consider issues such as revitalization and reduction of the development of the cult, analyzed related to icon literature and paraliturgical practices.

Галіна Флікоп,

магістар мастацтвазнаўства, аспірант
Інстытута мастацтвазнаўства, этнаграфіі і фальклору імя К. Крапівы
Нацыянальнай Акадэміі навук Беларусі

НЕТЫПОВЫЯ РЫСЫ АБРОЎСКАГА “УСПЕННЯ” (XVIII СТ.): ВЫЯЎЛЕННЕ ПАХОДЖАННЯ

Досліджується унікальна пам'ятка білоруського іконопису XVIII ст. – ікона “Успіння” з святкового ряду Обровського іконостасу (Івацевічський р-н, Брестська обл.). На творі присутні нехарактерні елементи, походження яких і знаходиться в центрі вивчення. Виявляються витоки незвичайної іконографії.

Ключові слова: Білоруський іконопис, ікона “Успіння”, українські гравюри, стародруки, книгодрукування, іконографія.

Сяродтвораў старажытнага беларускага выяўленчага мастацтва ёсць шмат незвычайных, унікальных помнікаў, якія ўтрымліваюць нехарактэрныя для працаў такога кшталту рысы. Пры гэтым высвятленне паходжання нетыповых элементаў на творах дае магчымасць атрыбутаваць апошнія, прасачыць ўзаемасувязі з мастацтвам іншых краін, выявіць замежныя ўплывы. З гэтага пункту гледжання цікавым для нашага разгляду з'яўляецца абраз “Успенне” сярэдзіны XVIII ст. Твор быў выяўлены 16-ай аб'яднанай экспедыцыяй Інстытута мастацтвазнаўства, этнаграфіі і фальклору Акадэміі навук БССР і Дзяржаўнага мастацкага музея БССР у 1970 г. і 20-ай экспедыцыяй Дзяржаўнага мастацкага музея БССР у 1970 г. у Міхайлаўскай царкве сяла Аброва Івацэвіцкага р-на Брэсцкай вобласці¹. Пасля рэстаўрацыі, праведзенай у 1975-78-я гады, твор неаднаразова рэпрадукаваўся ў разнастайных альбомах, прысвечаных старажытнаму мастацтву Беларусі. А між тым, незвычайная іканаграфія твора засталася без увагі даследчыкаў, як, увогуле, і іншыя помнікі гэтай групы абразоў. Нам не ўдалося выявіць ніводнай(!) навуковай працы, прысвечанай гэтаму самабытнаму абразу. Прычына, відаць, у тым, што пытаннямі