Terra Academica

Київська Академія 21 (2024): 55–94.
doi 10.18523/1995-025X.2024.21.55-94
http://ka.ukma.edu.ua

Валерій Зема

Богородичний культ і служба Покрову[1]

У статті розглядається формування Богородичного культу через вшанування ікон, реліквій і спеціальних празників, а також за посередництва текстів особливих служб, що їх уміщували в мінеях. Становлення уявлень про Різдво, життя й Успіння Богородиці тривало впродовж століть, відображаючись у різних версіях оповідей, які побутували у Візантії і східнохристиянській традиції загалом та в Київської митрополії зокрема. Простежено формування відповідних іконографічних сюжетів у Візантії та їх репліки у Київській митрополії. Два центри Богородичного культу Константинополя, у Влахернах і Халкопратії, містили реліквії, ризи та пояс Матері Божої. Побутували різні версії оповіді про їх походження та перенесення в Константинополь зі Святої землі. Серед іншого, у 860 р. постала оповідь про порятунок Константинополя від навали русів завдяки ризам Богородиці, які зберігалися у храмі Влахерн. Ця оповідь фіксується не лише у візантійських джерелах, а й у київських історичних наративах. Ще одну оповідь – про Успіння Богородиці – відображено в мінеях Київської митрополії та в іконографії. Аналізуватиметься перегук між текстами й образами, які в Київській митрополії присвячувалися Богородичному культові, зокрема іконі Покрову. За відсутності візантійського першовзірця, який встановлював би стандарт такої іконографії, образ Покрову був доволі плинним. Спершу він спирався на видіння Андрія Юродивого, якому вві сні явилася Богородиця з мафорієм як символом протекції. Ця візія відобразилася у мінейних службах XIV ст., закріпившись у формі празника 1 жовтня, а також у виданому 1619 р. друкарнею Києво-Печерського монастиря «Анфологіоні», де образ Покрову не лише пояснено, а й наголошено на протекції Матері Божої князю та його війську. Від XV ст.

[1] This study has been conducted within the framework of the research group «Polycentricity and Plurality of Premodern Christianity» at the Goethe University of Frankfurt am Main, with the support of the German Research Foundation (DFG).

розповсюдився новий образ на іконах Покрову – із зображенням Романа Солодкоспівця на амвоні з сувоєм у руках, що відтворювало явлення йому уві сні Богородиці, яка дала святому кондак, а він, прокинувшись, почав співати. Від XVII ст., під впливом західної іконографії, в обіг увійшла ще одна версія образу Покрову – Mater Misericordiae, де під захистом убрання Богородиці зображали місцевих людей.

Ключові слова: культ, Мінея, Покров, візіонерство, Успіння, Богородиця, іконографія, церковна служба.

Християнські культи, поширювані в Київській митрополії, відображали візантійські першовзірці, хоч подеколи й у трансформованому вигляді. У Константинополі існувала низка центрів марійної побожности, авторитетний статус яких підтримувала наявність ікон та реліквій, зокрема елементів убрання Богородиці. У Києві помітними осередками марійної побожності були митрополичий храм Святої Софії з храмовим празником Різдва Богородиці та Успенський собор Києво-Печерського монастиря, а також церква «чуда Богородиці у Влахернах», споруджена у 1091 р.[2] Символічним було й розташування цієї церкви, зведеної при одній із міських брам – на шляху між Софійським та Успенським соборами. Така сакральна топографія набуває особливого сенсу, якщо взяти до уваги, що під час великих празників між ними влаштовували урочисті ходи. Вшанування Богородичних празників зафіксоване у Требнику Великої церкви в Софії у X ст., а також у Богородичних храмах дільниць Константинополя – Влахернів і Халкопратії. Утім, Типікон містить згадки про ширше коло відзначень, аніж в усталених празниках Успіння, Різдва Богородиці, Зачаття, Благовіщення, Введення до храму. Складання системи празників було тривалим, ба навіть містило елемент конкуренції між різними центрами марійної побожности Константинополя: наприклад, особливого авторитету храмам у Влахернах і Халкопратії додавали реліквії, які приваблювали прочан. Утім, становленню окремих культів, пов'язаних із ушануванням Богородиці, сприяли не лише реліквії, а й наративні тексти. Зокрема, підставою для появи низки празників слугувало «Протоєвангеліє Якова», в якому описувалося життя Анни та Йоакима й народження

[2] Mieczysław Gębarowicz, *Mater Misericordiae–Pokrow–Pokrowa w sztuce i legendzie Środkowo-Wschodniej Europy* (Warszawa: Zakład narodowy imienia Ossolińskich, 1986), 119.

Діви Марії. Виникнення цього апокрифу відносять на 180-ті – 190-ті рр.[3], тобто набагато раніше за появу «Житія Марії», а переклад «Протоєвангелія» церковнослов'янською побутував у Київській митрополії принаймні від XV ст.[4] На репліки звідси можна натрапити в проповідях, уміщених до збірників, позначених іменами Отців Церкви – Йоана Золотоуста і Василія Великого[5].

У цій статті мова піде про розвиток Богородичного культу в Київській митрополії через поширення образу Покрову, що зазнавав неодноразових змін. В основі культу лежала певна тканина, пов'язана із Богородицею. Уявлення про цю тканину як оберіг і символ захисту вірних складалися впродовж тривалого часу і відобразилися в мінейних службах та особливій іконографії на теренах Київської митрополії. На думку Генрі Маґваєра, дослідника іконографії Богородиці, в оповідях про Її убрання, що поширювалися, ба навіть набули самостійного розвитку в Київській митрополії, вбрання допомагало встановити чуттєвий контакт, а водночас свідчило про людську природу Христа[6]. За оповідями про вбрання Богородиці стояла довга традиція, про що мова піде далі – так само як і за поєднанням двох візіонерських сюжетів в іконографії Покрову: видіння Андрія Юродивого і Романа Солодкоспівця. Про поширення культу Покрову свідчить ікона XIII ст., віднайдена у Малнові, що належав до Перемишльської єпархії[7]. З теренів тієї ж єпархії походить звістка про церкву Покрову, що існувала вже у 1408 р. у «городищу» Кописно[8].

---

[3] Jan N. Bremmer, «Author, Date and Provenance of Protevangelium of James,» in *The Protevangelium of James* (Leuven–Paris–Bristol: Peeters, 2020), 63.

[4] Див. Інститут рукопису Національної бібліотеки України ім. В. І. Вернадського (далі – ІР НБУВ), ф. 301, од. зб. 515 П. Грецька версія «Протоєвангелії» з англійським перекладом: *The Protevangelium of James*, introduced, ed. and transl. by J.K. Elliot, with a commentary by Patricia M. Rumsey (Turnhout: Brepols, 2022).

[5] ІР НБУВ, ф. 307, од. зб. 494 (І том), арк. 19 зв.: Торжественик (друга половина XV ст.), «Слово на Різдво Богородиці Йоана Золотоуста».

[6] Henry Maguire, «Body, Clothing, Metaphor: The Virgin in Early Byzantine Art,» in *The Cult of Mother of God in Byzantium: Texts and Images*, ed. by Leslie Brubaker and Mary B. Cunningham (London and New York: Routledge, 2016), 47.

[7] Ірина Ходак, «Ікона "Покрова Богородиці" з колекції Національного художнього музею України: Проблема походження,» *Студії мистецтвознавчі* 4 (2011), 43–68. Публікація вказана проф. Володимиром Александровичем.

[8] *Акты ЮЗР* (Санкт-Петербург, 1863), I: 6.

Становлення Богородичного культу

Після утвердження Константинополя як центру патріархату культ Богородиці спершу не набув помітного відображення у посвяті храмів. Так, у 425 р. жоден із 12 тутешніх християнських храмів не був посвячений Діві Марії, тоді як у Римі тоді ж, за папи Сикста III (432–440), вже було зведено базиліку Санта Марія Маджоре[9]. Зміни в шануванні Богородиці в Константинополі почалися після Ефеського вселенського собору, зокрема після того, як Кирило Александрійський у своїй гомілії на засіданні 22 червня 431 р. проголосив Матір Божу «скипетром ортодоксії та Дівицею»[10]. Важливим щаблем у творенні культу стало перенесення імператором Левом I Макелою мафорія (ризи) Діви Марії у 469 р. з Єрусалима до Константинополя, що збігалося в часі з переходом Святої Землі під владу мусульман[11]. Початково Марійний культ розвивався як зосереджений на реліквіях, іконах та процесіях[12]. Наприклад, історія порятунку Константинополя від аварської навали 626 р. відома перш за все завдяки гомілії Теодора Синкела, де згадано про потоплення човнів нападників перед церквою Богородиці у Влахернах, де зберігалися Її убрання, та з Її волі[13]. Кілька разів ікону

---

[9] Cyril Mango, «Constantinople as Theokoupolis,» in *Mother of God: Representations of the Virgin in Byzantine Art*, ed. by Maria Vassilaki (Milan: Skira, 2000), 17.

[10] Stephen J. Shoemaker, *Mary in Early Christian Faith and Devotion* (New Haven and London: Yale University Press, 2016), 225.

[11] Holger A. Klein, «Sacred Relics and Imperial Ceremonies at the Great Palace of Constantinople,» *Byzas: Visualisierungen von Herrschaft* 5 (2006): 79–99.

[12] Bissera V. Pentcheva, «The Supernatural Protector of Constantinople: The Virgin and Her Icons in the tradition of the Avar Siege,» *Byzantine and Modern Greek Studies* 26 (2002): 2–41.

[13] Averil Cameron, «The Virgin's Robe: An Episode in the History of Early Seventh-century Constantinople,» *Byzantion* 49 (1979): 42–56; *Traduction et commentaire de l'homélie écrite probablement par Théodore le Syncelle sur le siège de Constantinople en 626*, ed. Ferenc Makk (Szeged 1975), 31. Під час битви з аварами реліквіями слугували як образ Богородиці, так і її вбрання. Після XII ст. в історичних оповідях навала аварів почала збігатися з виправою русів 860 р., а в гомілії імператора Теодора II Дуки Лукариса Богородиця карає русів опаском, див.: Martin Hurbanič, *The Avar Siege of Constantinople in 626: History and Legend* (Palgrave Macmillan, 2019), 287–288, 303, 330. Про руські (скіфські) моноксили часів Фоки див.: *Thedori Scuriotae Chronica*, ed. by Raimondo Tocci

Влахернської Богородиці згадувано в Житії Стефана Молодшого 809 р., коли після відмови від іконоклазму вже повернулися до поклоніння образам. Тоді вшанування ікони Богородиці припадало на п'ятницю[14] – день оприявнення так званого «звичного чуда», коли під час процесії серпанок над образом сам підносився вгору[15]. Як уважається, йшлося не просто про піднесення серпанку перед іконою, але й переміну її зображення, про що сповіщав Михайло Пселл[16].

Запровадження празників, пов'язаних із ушануванням Богородиці, супроводжувалося становленням центрів марійної побожности. Зокрема, за імператора Юстиніана у VI ст. було проголошено обов'язковими для відзначення по всій імперії Благовіщення (25 березня) і Стрітення (2 лютого), заснованих на Євангелії Луки[17]. Із «Протоєвангелієм» Якова пов'язано празники Зачаття, Різдва Богородиці і Введення Марії до храму (21 листопада): цей празник спочатку відзначали у храмі Богородиці в Халкопратії[18], де Діва Марія перебувала до заручин із Йосипом. Утвердження празника Успіння (15 серпня), пов'язаного з апокрифічним Житієм Марії, припадає на правління імператора Маврикія (582–602), і його су-

(Berolini–Bostoniae: De Gruyter, 2015), 122.

[14] *La vie d'Étienne le Jeunne par Étienne le Diacre,* introduction, edition et traduction par Marie-France Auzépy (London–New York: Routledge, 1997), 183, 187; Marie-France Auzépy, *L'Hagiographie et l'Iconoclasme Byzantine* (London–New York: Routledge, 1999), 22–23.

[15] Venance Grumel, «Le 'miracle habituel' de Notre-Dame des Blachernes à Constantinople,» *Échos d'Orient* 30 (1931): 129–146.

[16] Eustratios N. Papaioanno, «The 'Usual Miracle' and the Unusual Image,» *Jahrbuch Österreich Bzyantinistik* 51 (2001): 177–188; Maria Parani, «Experiencing Miraculous Icon in Byzantium: The Examples of the Icon of the "Usual Miracle" and the Hodegetria in Constantinople,» in *Visibilité et présence de l'image dans l'espace ecclésial*, ed. Sulamith Brodbeck et Anne-Orange Poilpré (Paris: Éditions de la Sorbonne, 2019), 175–176.

[17] Dirk Krausmüller, «Making the Most of Mary: The Cult of the Virgin in the Chalkoprateia from Late Antiquity to the Tenth Century,» in *The Cult of the Mother of God in Byzantium: Texts and Images*, ed. by Leslie Brubaker and Mary B. Cunningham (London–New York: Routledge, 2016), 220.

[18] Juan Mateos, *Le Typicon de la Grande Église: Ms. Sainte-Croix n 40, Xe siècle.* T. I: *Le cycle des douze mois* (Roma: Pontificium Institutum Orientalium Studiorum, 1962), 110–111.

проводжувало запровадження наприкінці VI ст. молитовної процесії до Влахерн на «Пам'ять» Богородиці, яку Дірк Краусмюллер ототожнює з Успінням[19]. Перші проповіді на празники Успіння та Різдва Богородиці уклав Андрій Крітський на зламі VII–VIII ст.[20], а на зламі VIII–IX ст. Теодор Студит[21]. Типікон Великої Церкви X ст. фіксує патріаршу процесію 8 вересня на Різдво Богородиці від собору Софії до Халкопратії, а наступного дня – відзначення празника Йоакима та Анни у Халкопратії[22].

Множинність версій культу Богородиці, втілених в іконографічних зображеннях, відтворює особливості марійних чуд у Влахернах. Хоч це святилище було зруйновано ще в Середньовіччя, більшість його реліквій збереглася у вигляді реплік, поширених по всьому християнському світові[23]. Серед них, зокрема, печатки, монети й хрести[24] у монастирі св. Катерини на Синаї, а також збережений там само образ Богородиці Влахернської з Ісусом. Одне з п'яти зображень на панелі XI ст. Синайського монастиря представляє Матір Божу як Гаґіосоритису – із піднесеними в молінні руками (такий образ набув значного поширення і знаний як Богородиця Заступниця[25]). Окрім Влахерн, був вагомим для відзначання марій-

---

[19] Krausmüller, «Making the Most of Mary,» 222.

[20] Ibid., 227-228.

[21] Ibid., 242.

[22] Mateos, *Le Typicon de la Grande Église*, 18–23. На празник Торжества Православ'я відбувалася хода від церкви Богородиці у Влахернах до Софії: *Chronographiae quae Theophanis Continuati Nomine Fertur, Libri I—IV,* ed. by Michael Featherstone et Juan Signes Codoñer (Berlin–Boston: De Gruyter, 2015), 228–229.

[23] Свідченням про зображення Оранти у Влахернах є літургійний хрест XI ст., на якому також вміщено образи Козьми і Дем'яна (у Влахернах містився монастир цих святих, Козмідіон): Музей Бенакі у Афінах, інв. ном. 11442, Влахернська Богородиця Оранта-Моління.

[24] Annemarie Weyl Carr, «Icons and Objects of Pilgrimage in Middle Byzantine Constantinople,» *Dumbarton Oaks papers* 56 (2002): 75–92.

[25] *The Glory of Byzantium Art and Culture of the Middle Byzantine Era, A. D. 843—1261*, eds. H. C. Evans, W. D. Wixom (New York: Metropolitan Museum, 1997), 165, 332. Пластинка із зображенням Заступниці, друга половина XI ст., Константинополь (нині у Луврі): Henry Maguire, «The Cult of the Mother of God in Private,» in *Mother of God,* 305. Володимир Александрович ідентифікував такий образ у Києві: це фреска середини XII ст. на стінах Кирилівської церкви.

них празників храм у Халкопратії поблизу Софії – як центр, де вшановували Благовіщення і Різдво Богородиці[26]. Там же зберігалася особлива реліквія – пояс Матері Божої, проповідь якій присвятив патріарх Герман I (715–730), де наголошено на здатності реліквії боронити Константинополь від варварів[27]. Молитовні процесії між обома центрами марійної побожности відбувалися щотижня, починаючи з 680-х р.[28] Ранні проповіді на Успіння Богородиці Йоана Дамаскина, патріарха Германа і Йоана Салонікійського згадують про убрання Марії[29].

У наративних пам'ятках, відображених в іконографії, можна виділити дві традиції висвітлення історії Успіння та вбрання Богородиці. Одна з них оповідала про напади юдеїв на Діву Марію під час Її Успіння та поховання, а другу – в прикінцевому розділі Житія Богородиці – присвячено оповіді про віднайдення одягу Матері Божої та про перенесення його з Юдеї до Константинополя. Легенда про спроби юдеїв перешкодити похованню Марії побутувала й у Київській митрополії в перекладі церковнослов'янською,

---

Образ Заступниці, над якою висить мафорій чи риза, трансформувався в найраніше зображення Покрову, знане завдяки пластині Суздальських врат, датованій XII ст.: Володимир Александрович, *Покров Богородиці: Українська середньовічна іконографія* (Львів: Інститут українознавства ім. Івана Крип'якевича НАН України, 2010), 58, 74–75. Публікація панелі з Синаю: Володимир Александрович, *Холмська ікона Богородиці з Емануїлом* (Львів: Інститут українознавства ім. Івана Крип'якевича, 2018), 90–91. На Суздальських вратах також наявні пластини із зображенням Покладання поясу і Покладання риз.

[26] Krausmüller, «Making the Most of Mary», 223.

[27] Stephen J. Shoemaker, «The Cult of Fashion: The Earliest "Life of the Virgin" and Constantinople's Marian's Relics,» *Dumbarton Oaks Papers* 62 (2008): 61.

[28] Ibid., 62.

[29] Mary B. Cunningham, *The Virgin Mary in Byzantium, c. 400–1000 CE: Hymns, Homilies, and Hagiography* (Cambridge: University Press, 2022), 123; *On the Dormition of Mary: Early Patristic Homilies*, transl., intr. by Brian E. Daley S.J. (Crestwood, NY: St Vladimir's Seminary Press, 1997), 169–181. Проповідь Германа побутувала у Київській митрополії, зокрема, в Торежественику із Милецького монастиря середини XVI ст.: ІР НБУВ, ф. 303, од. зб. 116, арк. 272–275. Не враховано у виданні, де наведені інші списки гомілій патріарха Германа: Christian Hannick, *Maximos Holobolos in der Kirchenslavischen homiletischen Litreratur* (Wien: ÖAW, 1981), 247–249.

що зафіксовано принаймні у двох рукописах: четьї-мінеї 1489 р.[30] та багатотомній мінеї Йоана з Посади Риботицької 1555 р.[31] Тут оповідається про відвідини Богородицею Ґробу Господнього з кадилом для моління та про благання забрати Її на той світ. Юдейські святителі звеліли сторожі не пускати Марію до Ґробу, проте Їй явився архангел Гавриїл, сповістивши, що молитву почуто і що Її заберуть на небеса, де вона житиме праведним життям. Після цього Мати Божа разом із трьома дівами-служницями повернулася до Віфлеєма, куди за напученням Святого Духа прибув на хмарі з Ефесу апостол Йоан, який закликав апостолів зібратися з усіх кінців світу до Віфлеєма для вшанування Матері Божої, позаяк наближається день Її сходження на небеса. Особливу роль в оповіді відведено апостолові Петру, який потішав Марію тим, що день Її сходження наближається. У сам момент Успіння пролунав грім, на небі з'явилися водночас і сонце, і місяць, незрячі прозріли, глухі стали чути, прокажені очистилися, а біснуваті одужали. До Єрусалима почали сходитися хворі, які прагнули одужати. Юдеї, побачивши це, налякалися, що від цієї жінки надійде кінець родові юдейському, а відтак попросили імператора Тиберія вигнати апостолів із Віфлеєма й вирішили підпалити дім, у якому перебувала Богородиця з апостолами. Однак коли вони вже наблизилися, зійшов вогонь, що спалив багатьох юдеїв. Чимало з них сприйняли це за знамення та навернулися на християнство.

Інший випадок переслідування Богородиці – це коли юдей Офонія намагався перевернути ноші з тілом покійної Марії, і тоді янгол Господній незримим мечем відтяв нападникові руки. Офонія благав Матір Божу помилувати його, тож руки приросли. Уривок, у якому оповідається про милість Богородиці, йде слідом за твердженням, що сама Марія встановила празник Успіння й запевнила: хто звертатиметься з молитвою до неї, отримає заступництво на землі й небесах[32].

---

[30] Публікація тексту в додатку 1 до статті: Александр Кирпичников, «Успение Богородицы в легенде и в искусстве,» *Труды VI Археологического съезда в Одессе (1884 г.)* (Одесса, 1888), II: 236–243.

[31] Biblioteka Narodowa w Warszawie (далі – BN), Rps 12129 III, s. 350–363. Успінню також присвячено Слово Климента Охридського, а в Слові на празник принесення обруса (16 серпня; арк. 366v–373), окрім згадки про Авгара і плат із образом Спасителя, є згадки, присвячені Успінню.

[32] Стисла версія Успіння Богородиці і спроби юдеїв завадити процесії

Візантійський мотив ворожнечі юдеїв до Богородиці, відображений у згаданих мінеях, мав ширший контекст. Стівен Шумейкер зауважує, що марійна побожність, як і тема євхаристії та профанації оплатків, були суттєвими для антиюдейських настроїв на Заході у часи Середньовіччя: антиюдейські закиди носили виразно запозичений характер й ґрунтувалися на орієнтальних та візантійських текстах[33]. Легенда про перенесення Богородиці збігалася зі старозавітним мотивом перенесення Ковчега, що його здійснили левіти, й це набуло іконографічного втілення у візантійському мистецтві[34]. Вважають, що оповідь про ненависть юдеїв до Марії сягала ранньої равіністичної літератури, що знайшло віддзеркалення в «Протоєвангелії» Якова[35]. Що ж до оповіді про Успіння, то в ній відображено історичну ситуацію, коли влада імперії прихильно ставилася до християнства і вороже до юдаїзму, тому «Богородиця поставала як небесна патронеса, чия опіка охоплює імперію, столицю і їх правителів»[36]. Про те, що пам'ять про Єфонію (в українських текстах Офоній) і події, пов'язані з наверненням юдеїв, спиралися на давню традицію, свідчать нотатки прочан із країв Европи VII–VIII ст.: вони бачили пам'ятний знак («колону Єфонія»), присвячений одужанню і наверненню юдея[37]. Є також припущення, що оповідь про Успіння спиралася на давню равіністичну й мідрашську літературу, зокрема

міститься в пролозі. Окрім осліплення юдеїв та спроб Єфонії вчинити перешкоди, в повчанні згадано і про передачу ризи Богородиці двом убогим удовам, див.: Відділ рукописів Російської державної бібліотеки (далі – ВР РДБ), ф. 98, од. зб. 98, арк. 197 зв.–198 зв. Пролог середини XVI ст., липень-серпень. Цей список, за словами Марини Чистякової (провідна наукова співробітниця Інституту литовської мови), становить особливий різновид розширеної редакції Простого прологу, і належить до однієї текстологічної гілки із прологом з фондів Інституту української літератури ім. Тараса Шевченка НАН України, ф. Івана Франка, рук. 4772.

[33] Stephen J. Shoemaker, «Let Us Go and Burn Her Body: The Image of Jews in the Early Dormition Traditions,» *Church History* 68/4 (1999): 776.

[34] Elisabeth Revel-Neher, *Le Témoignage de l'absence: Les objets du Sanctuaire à Byzance et dans l'art Juif du XIe au XVe siecles* (Paris: De Boccard, 1998), 36.

[35] Shoemaker, «Let Us Go and Burn Her Body,» 794.

[36] Ibid., 817.

[37] *The Christian Topography of Early Islamic Jerusalem: The Evidence of Willibald of Eichstätt (700–787 CE)*, ed. by Rodney Aist (Turnhout: Brepols, 2009), 24, 85, 86, 105, 164.

смерть Праведника[38]. Напад Єфонії зображали в іконописі Успіння, наприклад, у церкві архангела Михаїла (рис. 1), де юдея вбрано у шати, характерні для сефарда. Від середини XVII ст. одежа Єфонії в українському іконописі зазнала змін: його стали зображувати в одязі єврея-ашкеназі, притаманному тогочасній Європі[39].

Рис 1. Зображення юдея Афонія, майстер Олексій, 1547 рік, фрагмент ікони Успіння Богородиці з церкви Архангела Михаїла, с. Смільник

[38] Simon Claude Mimouni, *Les traditions ancienne sur la Dormition et l'Assumption de Marie: Etudes littéraires, historiques et doctrinales* (Leiden–Boston: Brill, 2011), 60–61.

[39] Див.: Роман Зілінко, *Іконостас церкви св. Івана Богослова в Суховолі (зі збірки Національного музею у Львові імені Андрія Шептицького та приватної колекції о. Ростислава Гладяка). Науковий каталог* (Львів: Видавничий дім «Укрпол», 2009), 38–41 (тут же про розвиток іконографії Успіння). Однією з найраніших версій Успіння є фреска у церкві св. Йоана у Кападокії (Gullu dere), північний неф, датується 913–920 рр., див.: Catherine Jolivet-Lévy, «La Cappadoce après Jerphanion: Les monuments byzantines des Xe–XIIIe siècles,» *Mélanges de l'École française de Rome: Moyen âge* 110 (1998): Pl. I. Різьблене зображення Успіння на візантійській панелі зі слонової кістки кінця X ст. є також у зібранні Музею Метрополітен в Нью Йорку, інв. ном. 17.190.132. Найраніше зображення Успіння у Києві – фреска Кирилівської церкви середини XII ст.: Ірина Марголіна, Василій Ульяновський, *Київська обитель Святого Кирила* (Київ: Либідь, 2005), 103–104.

Одним із найдавніших джерел про вбрання й Успіння Богородиці є Житіє Марії. Його в грузинській версії вивчав, переклав і видав англійською Стівен Шумейкер. Дослідник обґрунтовував думку, що цей текст являє собою твір Максима Сповідника – візантійського богослова VII ст. (Мартан Жюжі свого часу звернув увагу на схожий текст про Успіння і переміщення реліквій Богородиці в Константинополь, відомий під іменем Йоана Геометра[40]). Прикінцева частина Житія, укладеного Максимом Сповідником, заповнюючи прогалини в «Протоєвангелії» Якова[41], містить згадку про перенесення вбрання і поясу Матері Божої до Константинополя, наведену після оповіді про саме Успіння. Згідно із Житієм, після Успіння Богородиці, при труні якої співали псалми, до Єрусалима прибув апостол, який за напученням Святого Духа звелів відкрити домовину, й тоді відбулося освячення землі, труни та вбрання Матері Божої (Шумейкер подає грецький відповідник назви одягу σπάργανα)[42]. Далі наведено оповідь про те, як нетлінне вбрання Богородиці опинилися в Константинополі завдяки братам Гальбію та Кандиду, що навернулися з аріанства до ортодоксальної віри, а відтак відвідували святі місця в Єрусалимі. Там вони зустріли єврейку, яка передала їм вбрання Богородиці, привезли його додому у Влахерни й спорудили храм, посвячений апостолам Петрові й Марку. Згодом брати розповіли свою таємницю імператорові Леву, який спорудив у Влахернах ще один храм для збереження риз Богородиці. До цієї історії додано також стислу оповідь про пояс: для його збереження було зведено храм у Халкопратії[43].

Судження Стівена Шумейкера про атрибуцію Житія Богородиці Максимові Сповіднику і загалом про автентичність тексту як датованого VII ст., заперечив Хрістіс Сімелідіс. Він спростував оригінальність грузинської версії і довів, що в основі Житія лежав згаданий вище грецький текст Йоана Геометра, відомий у кількох

---

[40] Martin Jugie, *La mort et l'Assomption de la Sainte Vierge: Etude historico-doctrinale* (Rome: Citta del Vaticano, Biblioteca Apostolica, 1944), 320.

[41] Shoemaker, «The Cult of Fashion: The Earliest Life of the Virgin,» 54.

[42] *Maxime le Confesseur: La Vie de la Vierge,* éd. Michel-Jean van Esbroeck (Louvain: Peeters, 1986), 101–108.

[43] *The Life of the Virgin, Maximus the Confessor,* transl. with an introduction and notes by Stephen J. Shoemaker (New York and London: Yale University Press, 2012), 142–148.

списках[44]. За спостереженням Сімелідіса, грузинський текст Житія уклав монах Евтимій Афоніт (955–1024), де містилася й леґенда про віднайдення та перенесення Гальбієм і Кандидом убрання та пояса Богородиці, натомість ім'я знаного богослова Максима Сповідника додав переписувач, аби в такий спосіб надати Житію більшої ваги[45]. Ця сама леґенда увійшла до Житій святих Симеона Метафраста, хоч тут наведено лише латинськомовну версію – без грецького ориґіналу[46]. Згодом Шумейкер видав у перекладі низку ранніх орієнтальних текстів, які висвітлюють Житіє та Успіння Богородиці, що збереглися в ефіопській, грузинській та сирійських мовних версіях, датуючи ці версії VI–VII ст., хоч їх приписували Василію Великому. У ефіопській версії, зокрема, оповідається, що Богородиця перед Успінням показала своє поховальне вбрання – дві туніки, які належало передати убогим людям; про це ж ішлося і в грецькій версії, теж перекладеній Шумейкером, але, згідно з нею, вбрання мало перейти вдовицям[47].

Стисла оповідь про отримання і перенесення риз Богородиці в Константинополь увійшла до складу прологів, які поширювалися в Київській митрополії. Вона відома у двох версіях: одна – як частина серпневого читання на празник Положення поясу Богородиці в Халкопратії, а друга – на празник Положення риз Богородиці. Відповідно до першого повчання, Богородиця віддала дві свої ризи вбогим удовам. З Капернауму ризи перенесено за часів імператора Леона і покладено у Влахернах, а пояс перенесено за часів імператора Юстиніяна і покладено у Халкопратії[48].

Альтернативну версію оповіді про перенесення риз Богородиці наведено в історії Евтимія, приписуваній Йоанові Дамаскину, найраніший рукопис якої датують 890-ми рр. Згідно з Евтимієм,

---

[44] Christos Simelidis, «Two Lives of Virgin: John Geometres, Euthymios the Athonite, and Maximos the Confessor,» *Dumbarton Oaks Papers* 74 (2020): 125–159.

[45] Ibid., 158.

[46] Symeon Methaphrast, *Patrologiae Graecae 115* (Paris, 1899), 560–566. Цей уривок спирається на публікацію: Aloysius Lipomano, *Vitarum sanctorum partum*, *VI*. Rome, 1558. Про це див.: Mimouni, *Les traditions anciennes sur la Dormition et l'Assumption de Marie*, 102.

[47] *The Dormition and Assumption of the Virgin Mary*, transl. with introduction by Stephen J. Shoemaker (Turnhout: Brepols, 2023), 93, 244.

[48] ВР РДБ, ф. 98, од. зб. 98, арк. 238 зв.

імператриця Пульхерія домоглася, щоб поховальну одежу Богородиці прислали в Константинополь і поклали у Влахернському храмі для захисту міста. Такий мотив повторено і в Житії Богородиці[49]. Стислий переказ про вбрання Матері Божої, віднайдене завдяки благочестивій єврейці, а відтак перенесене з Єрусалима до Константинополя, де його помістили в золотому та срібному кіоті, увійшов до хронік Симеона Логофета[50] й Григорія Амартола другої половини X ст.[51] Церковнослов'янський переклад праці Амартола постав у Києві в другій половині XI ст. Свідчення про культ мафорія в Константинополі зібрала Аннемарі Карр: за її спостереженням, востаннє реліквію було використано для оборони від ворогів за імператора Алексія Комніна. Під час битви з куманами 1089 р. імператор в одній руці тримав меч, а в другій мафорій, а коли битву було програно, Алексій, тікаючи з поля бою, покинув мафорій, увіткнувши його у дерево[52].

Про порятунок Константинополя від нападу варварів-русів завдяки вивішеному на стінах міста вбранню Богородиці оповідає у своїй проповіді патріарх Фотій під 860 р. Після того, як ризу Богородиці, принесену з церкви у Влахернах, занурили в море під мурами, нападники повтікали[53]. Оповідь про порятунок Константинополя від нападу русів увійшла до літопису «Повість временних літ» – в оповіді про похід Аскольда і Діра. Згідно з цією версією, Фотій та імператор після всенощної молитви принесли ризу Богородиці з церкви у Влахернах до моря, а коли патріарх занурив її у воду, здійнявся шторм, який розкидав кораблі наїзників[54].

---

[49] Ibid., арк. 67.

[50] *Symeonis Magistri et Logothetae Chronicon*, ed. by Staffan Wahlgren (Berlin: De Gruyter, 2006), 130.

[51] Georgius Monachus Hamartolus, *Chronicon breve. Patrologiae Graecae 110*, ed. by J.-P. Migne (Paris, 1863), 757–758.

[52] Annemarie Weyl Carr, «Threads of Authority: The Virgin Mary's Veil in the Middle Ages.» in *Robes and Honor: The Medieval World of Investiture*, ed. by Stewart Gordon (Palgrave Macmillan, 2001), 67.

[53] *The Homilies* of *Photius, Patriarch of Constantinople,* English transl., introduction, and commentary by Cyril Mango (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1958), 102.

[54] «*Ипатьевская летопись*,» в *Полное собрание русских летописей* (далі – ПСРЛ) (Москва, 1998), II: 15. Значно скромніше історію нападу русів передано

Ув ілюмінованому Радивилівському літописі кінця XV ст. цю подію ілюструє зображення Фотія, який занурює у воду ризу, а поруч стоїть імператор (рис. 2). Крім того, ризу Матері Божої кілька разів згадано як чудодійну при наїздах інших чужинців: 822, 860 і у 924 рр. (тут при облозі міста болгарами), однак пояс у такій ролі не фіксується[55]. Уперше в грецьких джерелах термін «омофорій» (саме його вжито в українських мінеях на позначення вбрання чи тканини, яку залишила Богородиця), згадується з нагоди виправи русів на Константинополь у Хроніці Симеона Логофета[56], а оповідь про втечу русів після занурення омофорію – у хроніці Григорія Амартола, переказаній «Повістю временних літ»[57]. Епізод із порятунком від нападу русів дякуючи вбранню Матері Божої став підставою до запровадження спеціального празника «Положення риз Богородиці», на що вказує Басил Лур'є, підкреслюючи прямий зв'язок

у продовженні хроніки Теофана, де йдеться про навалу русів – «дикого скіфського народу», який розграбував землі ромеїв, і лише коли Фотій звернувся за допомогою до божественних сил, русь відчула її силу на собі і повернулася додому, а невдовзі вислала посланців, що висловили бажання навернутися в християнство. Позаяк укладення хроніки припадало на середину X ст., коли почастішали стосунки між руссю і Візантією, що відобразилося в низці угод, то яснішою стає зміна риторики в описі атаки: *Chronographiae quae Theophanis Continuati Nomine Fertur*, 279. Про навалу Аскольда і Діра згадує укладений у 1560-х – 1570-х рр. хронограф: у 865 р. київські князі рушили війною на греків, коли імператор Михаїл перебував у виправі на «агарян» і вже дійшов Чорної річки. Імператора сповістили про прихід русі на понад 200 кораблях. Повернувшись до Константинополя, він разом із патріархом Фотієм прийшов до церкви Богородиці у Влахернах, назва якої походить від імени скіфського князя Влахерна, вбитого на цьому місці. Імператор і патріарх принесли ризу Богородиці до моря і занурили її у воду. Буревій, який після цього здійнявся, знищив кораблі нападників: «*Хронограф Западнорусской редакции,» в* ПСРЛ (Петроград, 1914), , 22, ч. II: 150. На сторінках Густинського літопису переказано історію про збурення моря завдяки зануренню ризи Богородиці, а на полях пам'ятки вказано джерела оповідки: твори Чезаре Бароніо та Матвія Стрийковського. Див.: *The Hustynja Chronicle*, compiled and with introduction by Oleksiy Tolochko (Cambridge, Mass.: HURI, 2013), 65.

[55] Krausmüller, «Making the Most of Mary,» 243.

[56] Shoemaker, «The Cult of Fashion,» 73; *Symeonis et Logothetae Chronicon*, 246–247.

[57] Олексій Толочко, «Влахернська легенда у Києво-Печерському Патерику і кловський Стефанич монастир,» *Археологія* 2 (1991): 61.

між убранням Богородиці та Покровом у контексті проповіді Фотія про порятунок від русів[58].

Рис. 2. Фотій занурює ризу Богородиці, Радзивилівський літопис

У місяцесловах Київської митрополії записи про вшанування «Положення риз Богородиці» фіксуються від кінця XI ст. (пор. найранішу згадку в Архангельському Євангелії Апракос, арк. 173). За спостереженнями Мартана Жюжі, в часи Фотія празник ще не відзначали, проте на початку VIII ст. в богослужіння було запроваджено службу, присвячену поясові Богородиці (2 липня). Після того, як утвердилися служби на честь ризи Богородиці, це призвело до змін у часі празників: 2 липня закріпилося за ризою Богородиці, а днем відзначення пояса стало 31 серпня – кінець візантійського церковного року й місяць, присвячений Богородиці, хоч доти обидві реліквії вшановували одночасно[59]. У прологах Київської митрополії, як було згадано вище, відобразилася давня оповідь про набуття ризи Богородиці в Святій землі. Літописна ж оповідь про патріарха Фотія не мала відгуку. Стисле повчання з прологу

[58] Basil Lurié, «The Feast in of Pokrov, Its Byantine Origin, the Cult of Gregory the Illuminator and Isaak Parthian (Sahak Partcev) in Byzantium,» *Scrinium: Journal of Patrology, Critical Hagiography, and Ecclesiastical History* 7–8 (2011–2012): 288.

[59] Jugie, *La mort et l'Assomption de la Sainte Vierge*, 688, 700.

оповідає про набуття ризи за часів імператора Леона і Ардабурія Аспара (400–471), – військового діяча аланського походження. Під час прощі до Єрусалиму прочанин відвідав місцевість, де слабі одужували завдяки ризі Богородиці. Прочанин забрав її і доставив до Константинополя, залишивши у Влахернах та обвивши імператорською порфирою[60].

Проповідь про пояс Богородиці, як вважають, виголосив десь між 860–888 рр. Георгій Нікомедійський, наближений патріарха Фотія[61], а наступний патріарх Евтимій (907–912), чиї проповіді присвячувалися празникам Зачаття Богородиці і Введення, пов'язаним із храмом у Халкопратії, теж уклав проповідь на вшанування пояса Діви Марії[62]. Мінейна служба з теренів Київської митрополії останньої чверті XV ст. на празник Покладання ризи Богородиці виопуклює протекцію містові Константинополю не лише при нападі «безбожних» та чужинців, а й при міжусобних сварках, голоді й землетрусі. Богородиця подарувала містові ризу та пояс із пресвятого тіла – як покров побожним людям і як святий ковчег[63]. У службі на «Покладення пояса Богородиці в Халкопратеї» йдеться про протекцію від її убрання: «боронити від супостатів чужоплеменних державною силою твоєю і молитвами її». Тут же мовиться про нетлінність пояса Богородиці[64].

Візіонерство, чуда й образи

Упродовж XI ст. сформувався ще один культ Богородиці у Влахернах. За повідомленням хроніки Йоана Скіліци, в 1031 р. у Влахернському храмі під час оновлення однієї зі стін було знайдено ікону Діви Марії з Дитям-Ісусом, яка буцімто збереглася там від часів Костянтина V Копроніма[65], тобто від моменту запровадження

[60] ВР РДБ, ф. 98, од. зб. 98, арк. 70 зв.–71.

[61] Jugie, *La mort et l'Assomption de la Sainte Vierge*, 263.

[62] Krausmüller, «Making the Most of Mary,» 234.

[63] ІР НБУВ, ф. І, од. зб. 5569, арк. 306–309. Пор. Мінею 1555 р. Йоана з Риботич: BN Rps. 12129 III, s. 142–146.

[64] ІР НБУВ, ф. І, од. зб. 5569, арк. 353–354.

[65] John Skylitzes, *A Synopsis of Byzantine History, 811—1057*, transl. by John Wortley, introduction by Jean-Claude Cheynet, Bernard Flusin (Cambridge: University Press, 2010), 362–363. Зображення з процесією ікони Богородиці:

іконоборства. Ганс Бельтінґ ідентифікує цю ікону як «архаїчний образ Нікопеї (Nikopoia)», де Богородицю зображали з Дитятком, що благословляє правицею[66]. Наступні повідомлення, зафіксовані кількома десятиліттями пізніше, описують так зване «звичайне чудо» цієї ікони, що оприявнювалося по п'ятницях і тривало до 9-ї ранку суботи – тоді над образом сам собою підносився серпанок[67]. Це чудо описали візантієць Михаїл Пселл у 1075 р. на замовлення імператора Михаїла VII Дуки і латинський спостерігач. За оповіддю Пселла, піднесення серпанку над іконою ставалося за посередництва Святого Духа, причому «сам образ мінявся, наче оживаючи». «Звичайне чудо» набуло неабиякого розголосу: наприклад, Алексій Комнін відклав свою подорож у листопаді 1107 р., доки не побачить чуда. Латинський опис чуда згадує прибудовану до базиліки у Влахернах ротонду, де знаходилася ця ікона, а серпанок над нею називає палієм (pallium), тобто літургійними шатами вищого кліру у вигляді білого плата, оздобленого чорними хрестами; палій не прикривав зображення Богородиці суцільно, відкритими залишалися голова, руки і верхня частина тіла[68]. Тут же стисло описано й саму ікону: це зображення Богородиці із Сином на колінах[69]. Припинення «звичайного чуда» датується четвертою виправою хрестоносців і

Бібліотека Конгресу, 2021667859, с. 348.

[66] Hans Belting, *Likeness and Presence: A History of Image before the Era of Art* (Chicago and London: University of Chicago Press, 1994), 183, 49.

[67] Parani, «Experiencing Miraculous Icon in Byzantium,» 171–194.

[68] Elisabeth A. Fisher, «Michael Psellos on the 'Usual' Miracle at Blachernae, the Law, and Neoplatonism,» in *Byzantine Religious Culture: Studies in Honor of Alice-Mary Talbot*, ed. by Denis Sullivan, Elisabeth A. Fisher, Stratis Papaioannou (Leiden–Boston: Brill, 2012), 187–204. Про ротонду: Parani, «Experiencing Miraculous Icon in Byzantium,» 176. Опис храму та самого серпанка напозір збігається з образом Покрову з Рихвалда (кінець XV ст.), де Богородицю зображено на тлі ротонди. У руках вона тримає палій, або ж у східній традиції омофор. У римсько-латинській традиції палій також шанували як реліквію, запозичену з поховання апостола Петра, з ним же відбувалося посвячення понтифіків, див.: Steven A. Schoenig, SJ, *Bonds of Wool: The Pallium and Papal Power in the Middle Ages* (Washington D.C.: The Catholic University of America Press, 2016), 69, 157, 487.

[69] Charles Barber, *Contesting the Logic of Painting: Art and Understanding in Eleventh-Century Byzantium* (Leiden–Boston: Brill, 2007), 80–88.

падінням Константинополя в 1204 р.[70] На думку Александровича, витоки початкової іконографії Покрову корінилися у старокиївській традиції, про що свідчить згадка у проповіді «Слово про Закон і Благодать» митрополита Іларіона середини XI ст. Зокрема, дослідник указує на характеристику в «Слові» київського князя Володимира як «бескровньій покров»[71]. Про Богородицю як Покров промовляє інша пам'ятка, яка постала десятьма роками пізніше від «Слова» й побутувала аж до XVI ст. і в рукописах з українських теренів. Це цикл повчань на тиждень, створений близько 1062 р. Відоме й ім'я автора напутнього циклу – Григорій Філософ, який прибув до Києва у почті нового митрополита Григорія. Повчання на окремі дні тижня, що відображають Октоїх, порушують різні теми. Проповідь на середу присвячена Богородиці. У цьому казанні виразно лунає протекціоністський мотив Богородиці і Покрову: «о боголюбиваа наша надежда. и заступнице. и покрове. и прибежище и оутверженїе, о пристанище не троужающееся и непотопляющее. и стѣно необоримое и нерушимое, о прибѣжищи всѣх спасающихся»[72].

Принагідно варто згадати й деякі записи в літописі, що відображають візіонерські та містичні переживання, пов'язані з Богородичними іконами. Наразі відомо про кілька ікон давньої Київській митрополії. Вишгородська (вивезена у Владімір-на-Клязьмі) належить до типу Одигитрія. Свою назву такий тип ікон отримав завдяки першовзору, який перебував у монастирі Одигон у Конастантинополі. Ця ікона, знана від XI ст., використовувалася під час щочетвергових процесій[73]. Одигитрія перебувала в лівій частині храму, де стояли жінки під час літургії. Цей образ вміщено як ілюмінацію в Гамільтоновому Псалтирю (близько 1300 р.)[74]. Невідомо як виглядала згадана в літописі ікона Богородиці із Пирогощі, але збереглися ікона Холмської Матері Божої з Емануїлом[75], Дорогобузька

[70] Weyl Carr, «Threads of Authority,» 62.

[71] Александрович, *Покров Богородиці*, 51, 153.

[72] *Edificatory Prose of Kievan Rus*, ed. by W. Veder (Cambridge, Mass.: Harvard Ukrainian Research Institute, 1995), 137. Текст також вміщено у збірник першої половини XVI ст., що походив із українських земель: Бібліотека Саратовського університету, рук. 1315.

[73] Parani, «Experiencing Miraculous Icon in Byzantium,» 182.

[74] Ibid., 186.

[75] Особливістю ікони є наявність позолочених аплікацій з емаллю, що

Богородиця з Емануїлом з Ісаїв та Дорогобузька ікона Богородиці з Емануїлом[76], Волинська ікона[77], а також Свенська з Емануїлом, де обабіч зображено монахів-фундаторів Феодосія та Антонія (цю ікону написано в Києво-Печерському монастирі у XII ст.).

Переміщення Вишгородської ікони висвітлене в Радзивилівському літописі, що потребує докладнішого обговорення[78]. Наведену тут ілюстрацію (рис. 3) вміщено поруч з оповіддю про вивезення Вишгородської ікони князем Андрієм Боголюбським до Владимира-на-Клязьмі. Напозір її іконографія нагадує образ Торжества православ'я, що сформувався після відновлення іконошанування, проте її композиція, де показано вшанування ікони з одного боку світськими, а з другого духовними особами, перегукується зі стінописами циклу Акафісту, що набув поширення від XIV ст. (тут із 24-им, останнім гімном)[79]. Поява сцени з Акафісту на сторінках Радзивилівського літопису невипадкова, адже це вказує, що образи циклу тоді вже сягнули українських теренів і що вони

вочевидь мали вотивний характер, – поручи і колт. Характер емальованих оздоблень може вказувати на зв'язок із Десятинною церквою, біля якої знаходилися майстерні золотників: Федір Андрощук, *Музей і національний проєкт* (Київ: НМІУ, 2024), 30. Колти з емальованими зображеннями птахів, що належать колекції музею Метрополітен у Ню-Йорку, було знайдено на місці Десятинної церкви Успіння в 1842 р. Подібний вотивний характер мала прикраса ікони Одигитрії в Константинополі – її офірував імператор Йоан Комінін у XII ст. Цю надану корону із перлами вставили безпосередньо в панель ікони, як прикрасу німбу Богородиці: Parani, «Experiencing Miraculous Icon in Byzantium,» 190–191.

[76] Володимир Александрович, «Новий приклад малярства монументального Ранньопалеологівського зразка в іконі Богородиці з церкви Архангела Михаїла в Ісаях,» *Княжа доба* 6 (2012): 219–259.

[77] *Від Миколая до Йордану: Виставка українських ікон та артефактів XI–XVII століть із приватної збірки Ігоря та Оксани Гринівих. Каталог* (Київ: Родовід, 2007), 52–53.

[78] Літопис містить зображення Богородичних ікон на арк. 200 зв., 205 зв., 222.

[79] Ioannis Spatharikis, *The Pictorial Cycles of the Akathistos Hymn for the Virgin* (Leiden: Alexandros Press, 2005), 155–157; Bissera V. Pentcheva, *Icons and Power: The Mother of God in Byzantium* (University Park: Pennsylvania State University, 2009), 186–187. Текст із грецьким варіантом: Antonina Filonov Gove, *The Slavic Akathistos Hymn: Poetic Elements of the Byzantine Text and Its Old Church Slavonic Translation* (München: Otto Sagner Verlag, 1988), 275.

мали би впливати й на розвиток іконографії Покрову. Такі впливи, зокрема завдяки появі зображених на поземі осіб, засвідчує, на думку Володимира Александровича, приклад ікони з Рихвалду: «На поземі тут в оригінальній іконографії його доповнено поширеною групою "позаісторичних" свідків об'явлення з імператором та патріархом»[80]. Цикли з мотивами Акафісту фіксуються на стінах принаймні двох монастирів Київської митрополії. Зокрема, у церкві св. Онуфрія Лаврівського монастиря є фраґментарно збережені донині фрески, серед них – сцена Поклоніння Влахернській іконі Богородиці з Емануїлом (17-ий гімн Акафісту): як вважають, майстри Лаврівського монастиря взорувалися на зображення у Сучаві[81]. На початку XVI ст. цикл Акафісту фіксується і на стінах церкви Благовіщення Супрасльського монастиря[82]. Назар Козак вказує також на перегук між Акафістом і Покровом. За його спостереженням, попри «типологічну розбіжність» сюжетних ліній Акафісту та Покрову,

> Акафіст Богородиці являє собою літургійний гімн, проілюстрований засобом циклу сцен, які відповідають строфам, тоді як Покров (себто тканина, що оберігає) є церковним празником, представленим у мистецтві завдяки окремій сцені. Втім, символічно вони представляють той самий концепт протекції Богородиці над християнами. До того ж, в тексті Акафісту слово Покров згадано як епітет щодо Богородиці і після того, як було створено багато нових гімнів за зразком оригінального ранньовізантійського Акафісту, один із них був присвячений Покрову. Тож, у кількох варіянтах Покрову, на сувою Романа Солодкоспівця вміщений початковий гімн Акафісту, а в оздобленні церков у поствізантійську добу обидві теми перетиналися одна з одною[83].

---

[80] Александрович, *Покров Богородиці*, 251.

[81] Constantin I. Ciobanu, «L'iconographie de l'*Hymne Acathiste* dans les fresques de l'église st. Onuphre du monastère Lavrov et dans la peinture extérieure Moldavie au temps du règne de Petru Rareș,» *Revue Romaine d'Histoire de l'Art. Série Beaux-Arts* XLVII (2010), 3–24. Назар Козак у своєму дослідженні географії та типології поширення фресок Акафісту датує Лаврівський цикл серединою XVI ст., див.: Nazar Kozak, «The Akathistos on the Move and the Geography of Post-Byzantine Art,» in *The Dormition of Virgin Between East and West (*Boston–Berlin: De Gruyter, 2022), 221–238.

[82] Nazar Kozak, «Akathistos Cycle in Supraśl Revisited,» *Series Byzantina* XIV (2016), 81–95.

[83] Nazar Kozak, «Akathistos and Pokrov: A Case Study of Iconographic Contamination,» *Искусствоведски чтения* 201 (2015), 312

Рис. 3. Перевезення Вишгородської ікони Богородиці, Радивилівський літопис.

Що ж до візіонерських переживань, згадуваних на сторінках літописів, то одне з явлень Богородиці у подобі Вишгородської ікони супроводжує сутичку за владу 1177 р. у Владимирі, де князювати мав Всеволод. Під час стояння під Суздалем йому та його військові привиділася ікона Богородиці і «весь град», що висіли в повітрі, і це видіння зупинило князя від кровопролитної війни з Мстиславом[84]. Богородиця та Її ікона могла й карати відступників, як сталося з владикою Федорцем, який позакривав церкви у Владимирі, заборонивши шанувати ікони: блюзнірця вислали до митрополита Костянтина й покарали[85]. У літописах згадується і про перемогу над половцями завдяки іконі Богородиці Десятинної церкви, і про плач богородичних ікон у Новгороді[86].

Оповіді про чуда Богородиці у Святій землі занотував пов'язаний зі Смоленською катедрою монах-прочанин Варсонфій, який здійснив два паломництва у 1460-х рр. – обидва розпочиналися з Києва. Перший раз він відвідав місце явлення Христа Матері Божій після Воскресіння, на шляху до Сіону побував у келії – місці Успіння Богородиці, а також відвідав поховання Йоакима та Анни й гробницю Богородиці у Гетсиманії. За його описом, довкола гробниці змуровано «камеру» з двома дверима, а над нею горять 12 панікадил. Оповідає Варсонфій і про монастир при церкві Різдва Богородиці, а також переказує легенду про втечу з нього насельників. Коли

---

[84] «*Лаврентьевская летопись,*» в ПСРЛ (Москва, 2001), II: 380–381.

[85] «*Ипатьевска летопись*,» 551–554.

[86] Там само, 555–561.

Богородиця явилася цим старцям, питаючи про причину втечі з обителі, ті розповіли, що покинули монастир через брак «хліба й олії», а також через велику кількість гадюк, які там гніздилися. Мати Божа пообіцяла не лише винищити гадюк, а й боронити на Страшному Суді перед Сином тих, хто в цьому місці лишиться. Тож брилу, на якій Вона сиділа і від якої линуть пахощі, називають «Явленням Пречистої Богородиці». Згадано в оповідях паломника і про надання поясу Богородиці апостолу Фомі, і про видіння Мойсею, який побачив у Неопалимій купині Богоматір з Дитям Ісусом та піднесеними вгору руками[87]. Така інтерпретація візії Мойсея набула іконографічного втілення, поширеного переважно на Синаї – наприклад, на іконі Вознесіння IX–X ст., де Богородицю зображено поруч із Неопалимою купиною. З другої половини XIII ст. походить ікона св. Катерини та Богоматері з Еммануїлом і Купиною[88], а ще пізніше сформувалася іконографія Богородиці Неопалима купина, де палаючий кущ замінила символічна репрезентація вогню. Згадка про Купину як прообраз Богородиці появляється на сторінках служебних рукописів[89].

Ще однією пам'яткою Київської митрополії, яка відображає візіонерські уявлення, важливість культу ікон та пам'ять про храм у Влахернах, є Києво-Печерський Патерик. Найдавніша його частина, Житіє одного із засновників Печерської обителі Феодосія, фіксується у так званому «Успенському збірнику», укладеному на зламі XII–XIII ст. у Києві. Натомість остаточна версія «Патерика», зведена й відредагована, постала впродовж першої половини XV ст. У цьому збірнику монастирських оповідей, умовно названому Патериком, містяться відлуння оповідей про деякі константинопольська чуда, пов'язані з культом Богородиці. Не оминули укладачі й візіонерських пророцтв та елементів релігійної дискусії, зокрема стосовно розбіжностей між візантійсько-київською та латинською іконографією. Про них згадано в одній із найраніших оповідок «Па-

[87] *Православный палестинский сборник* 43 (1896): 1–24.

[88] Dobrosława Horzela, «The Burning Bush Virgin. In Search for the Origins of the Iconographic Type and Reasons for its Wide Currency in the Stained Glass of Lesser Poland at the Beginning of the Fifteenth Century,» *Artibus et historiae: An Art Anthology* 86 (2022): 204.

[89] ІР НБУВ, ф. 303, од. зб. 116, арк. 29; як ірмос: там само, ф. І, од. зб. 5569, арк. 138. Про походження топосу у ранній візантійські літературі: Cunningham, *The Virgin Mary in Byzantium,* 28, 35, 147–149, 158.

терика» – про воїна-варяга Шимона, чий батько Африкан зробив хрест, зобразивши на ньому Ісуса «вапном» за латинським звичаєм. Мова про розбіжності між візантійським і латинським зображеннями Розп'яття, що його католики робили у подобі увінчаної скульптури. Африкан оздобив Розп'яття золотим вінком і поясом, який знагодився для обмірів при спорудженні храму, а коли варяг Шимон знімав зі скульптури вінок, то пролунав Ісусів голос, який велів передати прикрасу до рук «преподобного». Відтак, навчений Феодосієм варяг зрікся латинства, перейшов на православ'я і отримав ім'я Симон[90].

Оповіді «Патерика» про прибуття грецьких майстрів у Київ для спорудження Успенського собору передує візіонерський опис їхньої попередньої зустрічі з Богородицею у Влахернах. Спочатку майстрам явилися скопці (євнухи), насправді янголи, а далі й сама Цариця Небесна в оточенні воїнства, сповістивши про бажання прибути в церкву, яку мають звести на Її честь у Києві, а також надавши «золото» для подорожі. Майстри отримали мощі святих, що мали бути закладені у фундамент храму, і намісну ікону для нього. Згідно з «Патериком», човен грецьких майстрів самохіть піднявся угору по Дніпру й привіз їх під місце майбутнього храму, де належало поставити ікону. Обміри при його зведенні провели поясом, який надав варяг Шимон, а Успенський храм Києво-Печерського монастиря спорудили за підтримки тогочасного київського князя Святослава Ярославича, поклавши під мури обителі привезені грецькими майстрами мощі святих. Грецькі майстри після повернення до Константинополя переказали явлене їм чудо Влахернської Богородиці[91]. У «Патерику» оповідається також, що слава Влахернської ікони Матері Божої була такою великою, що на Клові постала окрема Влахернська церква, заснована ігуменом-вигнанцем за князювання Володимира Всеволодовича Мономаха.

Образ і служба Покрову Богородиці

Надзвичайно поширена на українських теренах іконографія Богородиці Покрову, як вважалося, відображає нічне видіння із

[90] Дмитро Абрамович, *Києво-Печерський Патерик: Вступ. Текст. Примітки* (Київ: Всеукраїнська Академія наук, 1931), 2.

[91] Там само, 6.

Житія Андрія Юродивого. Насправді ця іконографія увібрала кілька сюжетів. Сама оповідь про це постала у X ст., церковнослов'янською її переклали в Києві у XII–XIII ст., а оновлену редакцію Житія було укладено у перших десятиліттях XV ст., ймовірно, в Києво-Печерському монастирі. Згідно з уміщеною тут оповіддю, Андрію Юродивому та його учню Епіфанію привиділася Богородиця, яка в сльозах молилася, йдучи через Царські ворота разом із святими та Йоаном Предтечею і Йоаном Богословом, а після молитви підійшла до вівтаря, взяла мафорій і власноруч розгорнула його над людьми[92]. Поява візіонерської оповіді про мафорій (чи омофор) у Житії невипадкова, бо час її постання збігається з фіксацією записів про вбрання Богородиці в різних джерелах тогочасного Константинополя, про що вже згадувалося. Разом із тим, певна нотатка в Типіконі Великої Церкви (Софії), датована X ст., фіксує ще один сюжет, що вплинув на іконографію Київської митрополії. Мова про пам'ять Романа Солодкоспівця, яка припадала на 1 жовтня.

На думку Володимира Александровича, нова інтерпретація образу Богородиці, оточеної святими й отцями Церкви та з мафорієм у руках, постала в Києво-Печерському монастирі у другій половині XV ст.[93] Пізніше цей образ було представлено на дереворите в «Анфологіоні», що вийшов друком у монастирській друкарні в 1619 р. (рис. 4)[94]. Зображення буквально відтворює оповідь про видіння Андрія Юродивого та Епіфанія, де Богородиця стоїть у вівтарі, форма якого перегукується з мозаїками «Містичної Євхаристії» у центральних конхах Софії та Михайлівського собору в Києві. Варто звернути увагу й на зображення архітектурних споруд довкола. Зазвичай зображувані на іконах храми відтворювали специфіку візантійської сакральної архітектури, натомість у дереворите «Анфологіона» оздоблення фронтонів будівель та форма вікон радше нагадує тогочасне Бароко. Богородиця тримає у руках мафорій, що повторено й на іконі з Рихвалда, натомість на іконі Покрову із с. Речиці на Волині зламу XV–XVI ст. Мати Божа не тримає мафорій у руках – його підносять над Нею янголи. За спостереженням Юрія

[92] Александр Молдован, *Житие Андрея Юродивого в славянской письменности* (Москва: Азбуковник, 2000), 399.

[93] Wołodymyr Aleksandrowycz, «Zródła literackie i tradycja ikonograficzna w przedstawieniu Pokrowu Bogurodzicy,» *Meno istorijos studijos* 4 (2010): 369.

[94] Ibid., 372.

Диби, тлом постатей на цій іконі, на відміну від ротонди, зображеної на іконі з Рихвалда, є характерні особливості храму св. Софії у Константинополі – ряди вікон та аркад[95]. Ще одним підтвердженням софійського взірця архітектурних деталей на іконі з Речиці є зображення фрагменту мармурової підлоги, на якій стоїть Мати Божа: підлогу виконано в стилі «чипполіно», що відповідає особливостям оздоблення частини підлоги в Софії.

Рис. 4. Зображення Покрову у складі «Анфологіону» 1619 р.

Подальшого розвитку ікони Покрову набули після появи на них упродовж XV ст. постаті Романа Солодкоспівця (Romanos Melodos), зображуваного із розгорнутим сувоєм у руках. Романа малювали в центрі ікони нижче постаті Богородиці, водночас постава святого засвідчувала його «окремішність»: він відвернутий від Андрія Юродивого і Епіфанія. Написи на сувої у різних іконографічних версіях не збігаються. Як уже згадувалось, на формування образу вплинув константинопольський взірець: празник Покрову, вшанування якого припадає на 1 жовтня, утвердився після запису в Типіконі Великої Церкви про укладення кондака Богородиці Романом, цер-

[95] Юрій Диба, «Архітектурне тло ікони Покрову Пресвятої Богородиці з Річиці на Волині,» *Вісник національного університету «Львівська Політехніка». Серія «Архітектура»* 893 (2018): 13–23.

ковнослужителем храму в міській дільниці Кирос[96]. Згідно з візантійськими мінейними читаннями, йому уві сні під час перебування у Влахернському храмі напередодні Різдва Христового явилася Діва Марія, звелівши оголосити кондак, а також дала папір (із кондаком), який він мав з'їсти. Прокинувшись, Роман піднявся на амвон і почав співати «Діва днесь [преістотного родить…]»[97]. У такий спосіб до іконографії Покрову було в Київській митрополії запроваджено постать Романа Солодкоспівця із сувоєм у руках - часом із словами гімну, часом без них. У деяких варіантах записів на сувої можна бачити кондак на Різдво Христове: «Діва днесь [преістотного родить]» (наприклад, як на зображенні Покрову в «Анфологіоні»), а на іконі з Рихвалда, згідно з Володимиром Александровичем, був напис: «Днесь воспоєм пречисту Богоматерь молящус на воздусі со апостоли пророки і мученики»[98]. Така версія радше відтворює видіння Андрія Юродивого за мінейними службами Покрову.

Як бачимо, в одному образі поєднувалися два візіонерські сюжети: явлення Богородиці уві сні Андрію Юродивому з мафорієм і явлення Романові Солодкоспівцю. Подеколи іконописці доповнювали початкову іконографічну версію, унаочнюючи вручення кондака Богородицею[99]. Наприклад, ікона кінця XVII ст. із храму архангела Михаїла в с. Солова, опублікована Володимиром Алек-

---

[96] Mateos, *Le Typicon de la Grande Église,* 57–58. Стисла згадка про катисму Романа наведено в Синаксарі першої чверті XII ст.: *The Synaxarion of the Monastery of the Theotokos Evergetis: September to February*, text and transl. by Robert H. Jordan (Belfast: Byzantine Enterprises, 2000), 104–105.

[97] Marjorie Carpenter, «The Paper that Romanos Swallowed,» *Speculum* 7/1 (1932): 3–4. Sarah Gador-Whyte, *Theology and Poetry in Early Byzantium: The Kontakia of Romanos the Melodist* (Cambridge: University Press, 2017), 8, 20. Michael S. Flier, «Envisioning the Ruler in Medieval Rus': The Iconography of Intercession and Architecture,» in *Dubitando: Studies in History and Culture in Honor of Donald Ostrowski*, ed. by B. Boeck, R. Martin, D. Rowland (Bloomington: Slavica Publishers, 2012), 185.

[98] Александрович, *Покров Богородиці*, 268.

[99] Публікація репродукції: Володимир Александрович, «Покров Богородиці київської школи кінця XVII століття у парафіяльній церкві луцької околиці,» *Волинська ікона: Дослідження та реставрація. Науковий збірник* 25 (2018): 63. Дослідник також оприлюднив ранішу версію такої ікони, що датується першою чвертю XVII ст. (зберігається у НМЛ ім. Андрея Шептицького): Александрович, *Холмська ікона*, 27.

сандровичем, містить зображення Богородиці, яка тримає в руках не лише мафорій, а й написаний на сувої кондак, вручений Романові. Ймовірно, автор цього доповненого іконографічного образу спирався на «Анфологіон», де оповідалося і про видіння Романа Солодкоспівця, і про видіння Андрія Юродивого.

Служби Покрову і Романові Солодкоспівцю вносилися до міней Київської митрополії. На підставі низки рукописних міней XIV–XVII ст. спробую виділити основні сюжетні лінії у службах празників 1 жовтня, що включали служби на честь Покрову, Романа Солодкоспівця та Ананія[100]. Таке зіставлення дає можливість переглянути співвідношення між образом, утіленим в іконографії Покрову, й текстами служби на цей день. Як зазначає Володимир Александрович, приписи у мінеях із Перемишльської єпархії стосовно вшанування Покрову свідчать про всенощні відправи перед празником за дозволом ігумена, тобто первісно празник відзначали в монастирських храмах[101]. У мінеях XIV–XV ст. служби на 1 жовтня згадують *омофорій*, ангельське воїнство, Йоана Богослова і Йоана Предтечу, що можна побачити і в іконографії Покрову, а також переказують видіння Андрія Юродивого, де Богородиця молиться за християн; тут же наголошено на опікунчих функціях мафорія, який Мати Божа «простирає духовними руками», – слугувати «зміцненню князя проти противників і ворогів, наче Давид проти Голіафа»[102]. Такий акцент відтворює й іконографічний образ Богородиці, яка

[100] Мінеї колишньої Перемишльської єпархії, що нині зберігаються у відділі рукописів Національної Бібліотеки у Варшаві: BN, Rps 12128 III, s. 148–158 (1560-ті рр.), Rps 12137 IV, s. 65–76 (друга половина XVI ст.), Rps 12127 III, s. 55–68 (середина XVI ст.), Rps 12126 III, s. 49 v–55 v (середина XVI ст.), Rps 12132 IV, s. 320 v–326 v (середина XVI ст.), Rps 12134 III, s. 58–67 (середина XVI ст.). Мінеї в колекціях Інституту рукопис Національної бібліотеки України ім. В. І. Вернадського: ф. І, од. зб. 4052, арк. 40–41 зв. (кінець XIV ст.), од. зб. 7494, арк. 89 зв.–102 зв. (друга половина XV ст.); ф. 30, од. зб. 39, арк. 1–19 (відсутній початковий аркуш, середина XV ст.); ф. 301, од. зб. 365 IIIп, арк. 2–27 (друга половина XV ст.) Мінея середини XVI ст., Slav. 5: *Catalogue of Slavonic Cyrillic Manuscripts of the National Széchényi Library*, ed. by R. Cleminson, E. Moussakova, N. Voutova (Budapest–New York: Central European University Press, 2006), 51.

[101] Александрович, *Покров Богородиці*, 56.

[102] Мінея празнична, вересень–лютий, ІР НБУВ, ф. І, од. зб. 7494, арк. 96–99 зв.; Мінея на жовтень, ІР НБУВ, ф. 301, од. зб. 365, арк. 8 зв.

тримає над вірними «тканину»: «Прийдіть, вірні, в святу Церкву, там Богородиця омофором покриває людей від усіх ворожих напастей»[103]. Часом у рукописах можна натрапити не лише на слово «омофор», але й на слово «покров»: «Нині, благовірні люди, світло святкуємо, осяяні твоїм, Богоматері, пришестям, поглядаючи на твій пречистий образ, розчулено кажемо, покрий нас чесним *покровом*, позбав від усілякого лиха, молячись Синові своєму Христу Богу нашому, спасаючи душі наші». Згадувані у службах святителі, які стоять обабіч Богородиці, також збігаються з постатями на іконах Покрову: «Діва нині передстоїть у Церкві, і як обличчя святих невидимо, Богові за нас молиться; ангели зі святителями поклоняються, апостоли з пророками присутніми, за нас бо ради Богородиця молить Христа, предвічного Бога»[104].

Уже найраніша відома служба Покрову і Романові Солодкоспівцю у мінеї XIV ст. містить мотив, який далі буде повторюватися, – про протекцію володареві («царю): «празнуємо Покров Богородиці, яку Андрій бачив у Влахернській церкві, яка в повітрі молилася за християн, чесним омофором покриваючи царя і людей, освячуючи небо і землю, омофор простираючи»[105]. Подеколи в службах мовиться про протекцію не над «царем», а над «князем і його військом». Згадка про Богородицю, яка молиться «в повітрі», збігається з процитованим вище написом на сувої Покрову з церкви в Рихвалді, наведеному Александровичем, де йдеться про молитву «на воздусі». Акцент на опікунчій функції Покрову над володарем та його військом не збережено у стислій статті прологу. У місяцесловах записи про відзначення Покрову фіксуються принаймні від 1357 р. – у Галицькому Євангелії (Державний історичний музей, Син. 68, арк. 167) та Лаврському Євангелії Апракос (до 1370 р., ІР НБУВ ф. 306, од.зб. 4 п., арк. 161зв.). Запровадження празника заведено приписувати Андрію Боголюбському, що відобразилося у прологовому читанні. Втім, у ньому йдеться про бачення Андрієм Юродивим Богородиці «в повітрі» без жодної згадки про протекцію щодо князя і його війська[106]. Загалом, у читання з прологу

[103] ІР НБУВ, ф. І, од. зб. 7494, арк. 92 зв.–93.

[104] BN, Biblioteka Ordynacji Zamojskiej, 89, s. 350–351.

[105] ІР НБУВ, ф. І, од. зб. 4052, арк. 40–41.

[106] Публікація пам'ятки: «Слово на празник Покрова Пресвятой

від найдавніших часів було уміщено оповідь про видіння Романа Солодкоспівця. У двох версіях рукописів середини XVI ст. (пролог і мінейний торжественик) повчання на Покрову включає дві частини. Перша докладно наводить візію Андрія Юродивого, а в другій йдеться про призначення празника Покрову на 1 жовтня[107]. Натомість привертає увагу присутня у мінейній службі згадка про пояс Богородиці, де, хоч і в метафоричний спосіб, ушановуються реліквії Халкопратії: «наче вінець пресвітлий, Пресвята Богородице, пояс Твій святий до Церкви Божої прив'язався»[108]. До служби вписано і візантійський топос Гідеонового руна як прообразу Богородиці: «Гідеон тебе руном прообразив, на тебе, наче роса, Христос Бог зійшов. До нього, Богородице, за нас молися!»[109].

Попри те, що празник 1 жовтня був присвячений Романові Солодкоспівцю ще в константинопольському Типіконі, а постать святого впроваджено до іконографії Покрову від XV ст., у тогочасних мінеях згадок про нього небагато, й вони перемішані з основною службою Покрову. За приклад побіжної оповіді про Романове видіння і укладання кондака може слугувати нотатка в мінеї середини XVI ст., укладеній у Перемишльській єпархії: «Храм створила світлом прикрашений, де й поселилася; втілився Син Божий, народжений отроковицею, твою душу просвітивши. Вночі прийшла Діва, написи Твоїх слів священних явивши»[110]. Докладніша легенда про видіння

Богородицы (1 октября),» в Ольга Лосева, *Жития русских святых в составе древнерусских прологов XII – первой трети XV веков* (Москва, 2009), 312–314.

[107] ІР НБУВ, ф. 307, од. зб. 530 П/1664, арк. 56–57; ф. 303, од. зб. 116 П, арк. 48 зв.–50.

[108] BN, Rps 12134 III, s. 59 v.

[109] ВР РДБ, ф. 98, од. зб. 222, арк. 133. Служба на Покрову змішана разом зі службами Романові та Ананію: арк. 129–138. Ця Мінея на вересень і жовтень (датується серединою XVI ст.), була дарунком Луцькому монастирю Покрову, надана єпископом Володимирським і Берестейським Йосифом у 1560 р. Луцький єпископ під таким же ім'ям фіксується у 1558 р., див.: Леонід Тимошенко, «Луцька та Острозька єпархія у XVI–XVII столітті,» в *Острозька академія XVI–XVII століття: Енциклопедія,* ред. Петро Кулаковський (Острог: Острозька академія, 2011), 205). Єпископ надав цьому ж монастирю ще 10 Міней, однак збереглася лише одна. Про Гідеонове руно: ІР НБУВ, ф. 301, од. зб 365, арк. 7. Про походження топосу у візантійській літературі: Cunningham, *The Virgin Mary in Byzantium,* 28, 35, 147–149, 158.

[110] Ці аркуші рукопису пошкоджені: BN, Rps 12132 IV, s. 322 v.

Романа фіксується в одній із переглянутих мною рукописних міней XVI ст.: тут розказано про сирійське походження Солодкоспівця, який, прибувши до Константинополя, служив у церкві Богородиці в Кирі. Як людина побожна, він відвідував служби у Влахернах, де й отримав дар укладання кондаків. Йому вві сні явилася Мати Божа й дала сувій, наказавши його з'їсти. На той день припадав празник Різдва Христового, тож Роман піднявся на амвон і почав співати «Діва днесь..», а згодом створив тисячу кондаків[111].

Свідченням того, що освічені сучасники добре усвідомлювали двоскладову сутність іконографії Покрову з двома візіями Богородиці – в одному випадку Мати Божа надає свій омофор (мафорій), а в другому надихає на укладання Різдвяного гімну, є вже згаданий «Анфологіон». Цей об'ємний збірник являв собою антологію мінейних служб і оповідей. Його видавець Йов Борецький не лише опублікував графічне зображення ікони Покрову, але й умістив до видання обидві візіонерські оповіді: і про Романа Солодкоспівця, і про Андрія Юродивого, що відображали становлення образу та пояснювали його складові[112].

***

Про взаємопроникність образів Богородиці між Сходом і Заходом свідчить ще один тип іконографії, де Матір Божу зображено із плащем, яким вона прикриває вірних. Генезу цього образу простежив Ганс Бельтінґ, пов'язавши його з образом Оранти у Влахернах. Іконографія Богородиці з піднесеними в молитві руками набула поширення у Візантії від VI ст. (Панагія Кира, Лівадія, Кипр), відобразилася у вівтарній консі Софії Київської, а згодом набула поширення і в скромніших варіантах. Вивчаючи західні репліки Оранти, Бельтінґ завважив, що за зображенням «мантії, що звисає з піднесених рук» Матері Божої у базиліці св. Марка у Венеції вгадується убрання Богородиці, згадуване серед реліквій Влахернської церкви[113]. Коли у Равенні з'явилася кам'яна ікона з Влахерн із піднесеними в молитві руками, що творила чуда, її

[111] Ibid., Rps 12137 IV, s. 72 v.

[112] *Анфологіон* (Київ: Печерський монастир, 1619), 254–257.

[113] На думку Александровича, в Україні реплікою Влахернської ікони над джерелом була Жидачівська ікона: Александрович, *Холмська ікона*, 33.

було відтворено у мозаїці 1112 р. з написом, де Богородиця благає Сина про тих, хто перебуває під її охороною[114], і це дало підставу Бельтінґові пов'язати власне з образом Оранти появу іконографії Матері Милосердя (Mater Misericordiae). На такому зображенні в храмі Санта Марія Маджоре у Римі (1267 р.) Діва Марія бере під охорону свого плаща (pallium) членів храмового братства. В Італії набула поширення й дещо відмінна іконографічна версія Оранти, де перед грудьми Богородиці зображали Дитя-Ісуса: така мозаїка була в базиліці Scuola della Misericordia у Венеції, а також мармурова ікона у венеційському храмі Santa Maria Mater Domini[115]. Паралельно з розповсюдженням іконографії Матері Милосердя (Mater Misericordiae), на Заході розвинулася медитація, звернута до такого образу, зокрема серед францисканців[116], а невдовзі й цистерціанців[117]. У монастирі домініканців у Львові збереглася панель, яку датують зламом XVI–XVII ст., на якій зображено Mater Misericordiae, під чиїм плащем стоять монахи і монашки Ордену[118].

Внаслідок засвоєння західної іконографії на теренах Київської митрополії упродовж XVII ст. з'являється нова конфігурація Покрову, де замість давніх володарів зображали нових тутешніх, а Мати Божа замість омофору тримала плащ, яким прикривала вірних, як-от на іконі з Дешків (Ґембарович помилково вказує Мотижин), де серед світських осіб зображено Богдана Хмельницького[119]. У цьому сюжеті втілено запозичений образ Матері Милосердя – без Андрія Юродивого та Романа Солодкоспівця. На окремих іконах Покрову, хоч загалом вони ще взорувалися на іконографію XV–XVI ст., західні впливи проявилися у зображенні кліриків і лаїків[120], а

---

[114] Belting, *Likeness and Presence*, 200.

[115] Ibid., 356–357.

[116] *Medieval Franciscan Approaches to the Virgin Mary: Mater Sanctissima, Misericordia, et Doloros*, ed. by Steven J. Michael, Katherine Wrisley Shelby (Leiden–Boston: Brill, 2018).

[117] Gębarowicz, *Mater Misericordiae*, 2–17.

[118] Ibid., 35.

[119] Ibid., 170.

[120] Пор. ікону кінця XVII ст. із Горайця Перемишльського єпископства, нині в Музеї Прикордоння в Любачеві: Mirosław Piotr Kruk, «King John III Sobieski and Marie-Casimire Sobieska in Ukrainian Icons of the "Pokrov" of the Mother of God,» *Apulum: Acta musei apulensis. Series Historia & Patrimoniun* LII

серед постатей володарів могли фігурувати король Ян III Собеський та його дружина Марія-Казимира[121]. Ще одна новація в іконографії Покрову оприявнилася у виданнях чернігівських і київських книжників другої половини XVII ст.: тут до західного типу Матері Милосердя додавалися розгорнуті над людьми крила протекції, а на голові Богородиці малювали корону, що відображало звичай коронування чудотворних ікон. Така версія Покрову присутня на сторінках друкованих видань, останнім серед яких стала публікація «Руна орошенного» (1691) Димитрія Туптала[122], тож Сергій Плохій цілком слушно дав назву «Крила протекції» розділові своєї праці, присвяченої ранньомодерній іконографії Покрову. Зважаючи на те, що мінейні служби згадували протекцію Покрову над «князем і його військом» уже від XIV ст., такий тип образу і празника Покрову не сприймався за «чужий». Огляд різних текстів та іконографічних утілень, які відображали побутування Богородичного культу та його візантійських прототипів у Київській митрополії, засвідчує поступовість формування іконографії Покрову, зокрема долучення постаті Романа Солодкоспівця на амвоні з сувоєм у руці: адже цього автора низки релігійних гімнів, як і Андрія Юродивого, знаного завдяки візіонерському сюжету, теж згадували в мінеях. Підсумовуючи, можна констатувати, що перед тим, як Богородичний культ було втілено на українських теренах в іконах Покрову, він перейшов фазу тривалого розвитку в мінейних службах та оповідях, пов'язаних із мафорієм чи поясом Матері Божої.

Bibliography

Abramovych, Dmytro. *Kyievo-Pecherskyi Pateryk: Vstup. Tekst. Prymitky*. Kyiv: Vseukrainska Akademiia nauk, 1931.

Akty Yuzhnoj i Zapadnoj Rossii. Vol. I. Sankt-Peterburg, 1863.

Aleksandrovych, Volodymyr. «Novyi pryklad maliarstva monumentalnoho Ranniohopaleolohivskoho zrazka v ikoni Bohorodytsi z tserkvy

(2015): 64.

[121] Ibid., 43–79.

[122] Сергій Плохій, *Царі та козаки: Загадки української ікони* (Київ: Критика, 2018), 66–67.

Arxanhela Mykhaila v Isaiakh.» *Kniazha doba* 6 (2012): 219–259.

Aleksandrovych, Volodymyr. «Pokrov Bohorodysti kyivskoi shkoly kintsia XVII stolittia u parafiialnii tserkvi lutskoi okolytsi.» *Volynska ikona: Doslidzhennia i restavratsiia. Naukovyi zbirnyk* 25 (2018): 61–76.

Aleksandrovych, Volodymyr. *Kholmska ikona Bohorodytsi z Emanuilom*. Lviv: Instytut ukrainoznavstva im. Ivana Krypiakevycha, 2018.

Aleksandrovych, Volodynyr. *Pokrov Bohorodytsi: Ukrainska serednіovichna ikonohrafiia*. Lviv: Instytut ukrainoznavstva imeni Ivana Krypiakevycha NAN Ukrainy, 2010.

Aleksandrowycz, Wołodymyr. «Źródła literackie i tradycja ikonograficzna w przedstawieniu Pokrowu Bogurodzicy.» *Meno istorijos studijos* 4 (2010): 361–381.

Androshchuk, Fedir. *Muzei i natsionalnyi proekt*. Kyiv: NMIU, 2024.

Anfolohion. Kyiv: Pecherskyi monastyr, 1619.

Auzépy, Marie-France. *L'Hagiographie et l'Iconoclasme Byzantine.* London–New York: Routledge, 1999.

Barber, Charles. *Contesting the Logic of Painting: Art and Understanding in Eleventh-Century Byzantium.* Leiden–Boston: Brill, 2007.

Bremmer, Jan N. «Author, Date and Provenance of Protevangelium of James.» In *The Protevangelium of James,* 49–70. Leuven–Paris–Bristol: Peeters, 2020.

Cameron, Averil. «The Virgin's Robe: An Episode in the History of Early Seventh-century Constantinople.» *Byzantion* 49 (1979): 42–56.

Carpenter, Marjorie. «The Paper that Romanos Swallowed.» *Speculum* 7/1 (1932): 3–22.

Carr Weyl, Annemarie. «Icons and Objects of Pilgrimage in Middle Byzantine Constantinople.» *Dumbarton Oaks papers* 56 (2002): 75–92.

Carr Weyl, Annemarie. «Threads of Authority: The Virgin Mary's Veil in the Middle Ages.» In *Robes and Honor: The Medieval World of Investiture*, ed. by Stewart Gordon, 60–93. New York: Palgrave Macmillan, 2001.

Chronographiae quae Theophanis Continuati Nomine Fertur, Libri I—IV, ed. Michael Featherstone et Juan Signes Codoñer. Berlin–Boston: De Gruyter, 2015.

Ciobanu, Constantin I. «L'iconographie de l'*Hymne Acathiste* dans les fresques de l'église st. Onuphre du monastère Lavrov et dans la peinture extérieure Moldavie au temps du règne de Petru Rareș.» *Revue Romaine d'Histoire de l'Art. Série Beaux-Arts* XLVII (2010): 3–24.

Collection of sermons and Collection of texts devoted to Theotokos,

Instytut rukopysu Natsionalnoi biblioteky Ukrainy im. V. I. Vernadskoho, f. 301, od. zb. 515 P.

Cunningham, Mary B. *The Virgin Mary in Byzantium, c. 400–1000 CE: Hymns, Homilies, and Hagiography*. Cambridge: University Press, 2022.

Dyba, Yurii. «Arkhitekturne tlo ikony Pokrovu Presviatoi Bohorodytsi z Richytsi na Volyni.» *Visnyk natsionalnoho universytetu «Lvivska politekhnika». Seriia «Arkhitektura»* 893 (2018): 13–23.

Edificatory Prose of Kievan Rus, ed. W. Veder. Cambridge, Mass.: Harvard Ukrainian Research Institute, 1995.

Fisher, Elisabeth A. «Michael Psellos on the 'Usual' Miracle at Blachernae, the Law, and Neoplatonism.» In *Byzantine Religious Culture: Studies in Honor of Alice-Mary Talbot*, ed. Denis Sullivan, Elisabeth A. Fisher, Stratis Papaioannou, 187–204. Leiden–Boston: Brill, 2012.

Flier, Michael S. «Envisioning the Ruler in Medieval Rus': The Iconography of Intercession and Architecture.» In *Dubitando: Studies in History and Culture in Honor of Donald Ostrowski*, ed. B. Boeck, R. Martin, D. Rowland, 181–192. Bloomington: Slavica Publishers, 2012.

Gador-Whyte, Sarah. *Theology and Poetry in Early Byzantium: The Kontakia of Romanos the Melodist.* Cambridge: University Press, 2017.

Gębarowicz, Mieczysław. *Mater Misericordiae–Pokrow–Pokrowa w sztuce i legendzie Środkowo-Wschodniej Europy*. Warszawa: Zakład narodowy imienia Ossolińskich, 1986.

Grumel, Venance. «Le 'miracle habituel' de Notre-Dame des Blachernes à Constantinople.» *Échos d'Orient* 30 (1931): 129–146.

Hamartolus, Georgius Monachus. *Chronicon breve. Patrologiae Graecae* 110, ed. J.-P. Migne. Paris, 1863.

Hannick, Christian. *Maximos Holobolos in der Kirchenslavischen homiletischen Litreratur.* Wien: ÖAW, 1981.

Horzela, Dobrosława. «The Burning Bush Virgin. In Search for the Origins of the Iconographic Type and Reasons for its Wide Currency in the Stained Glass of Lesser Poland at the Beginning of the Fifteenth Century.» *Artibus et historiae: An Art Anthology* 86 (2022): 195–240.

«Hronograf Zapadnorusskoi redaktsii.» In *Polnoe sobranie russkih letopisej*. Vol. XXII, p. II. Petrograd, 1914.

Hurbanič, Martin. *The Avar Siege of Constantinople in 626: History and Legend.* Cham: Palgrave Macmillan, 2019.

«*Ipatievskaia* letopis.» In *Polnoe sobranie russkih letopisej*. Vol. II.

Moskva, 1998.

Jolivet-Lévy, Catherine. «La Cappadoce après Jerphanion: Les monuments byzantines des Xe–XIIIe siècles.» *Mélanges de l'École franaçaise de Rome: Moyen âge* 110 (1998): 899–930.

Jugie, Martin. *La mort et l'Assomption de la Sainte Vierge: Etude historico-doctrinale*. Rome: Citta del Vaticano, Biblioteca Apostolica, 1944.

KHodak, Iryna. «Ikona "Pokrova Bohorodytsi" z kolektsii Natsionalnoho khudozhnioho muzeiu Ukrainy: Problema pokhodzhennia.» *Studii mystetsvoznavchi* 4 (2011): 43–68.

Kirpichnikov, Aleksandr. «Uspenie Bogoroditsy v legende i v iskusstve.» In *Trudy VI Arhelogicheskogo s"ezda v Odesse (1884 g.)*. II: 236–243. Odessa, 1888.

Klein, Holger A. «Sacred Relics and Imperial Ceremonies at the Great Palace of Constantinople.» *Byzas: Visualisierungen von Herrschaft* 5 (2006): 79–99.

Kozak, Nazar. «Akathistos and Pokrov: A Case Study of Iconographic Contamination.» *Искусствоведски чтения* 201 (2015): 312–320.

Kozak, Nazar. «The Akathistos on the Move and the Geography of Post-Byzantine Art.» In *The Dormition of Virgin Between East and West,* 221–238. Boston–Berlin: De Gruyter, 2022.

Krausmüller, Dirk. «Making the Most of Mary: The Cult of the Virgin in the Chalkoprateia from Late Antiquity to the Tenth Century.» In *The Cult of the Mother of God in Byzantium: Texts and Images*, ed. by Leslie Brubaker and Mary B. Cunningham, 219–245. London–New York: Routledge, 2016.

Kruk, Mirosław Piotr. «King John III Sobieski and Marie-Casimire Sobieska in Ukrainian Icons of the "Pokrov" of the Mother of God.» *Apulum: Acta musei apulensis. Series Historia & Patrimoniun* LII (2015): 43–79.

La vie d'Étienne le Jeunne par Étienne le Diacre, introduction, edition et traduction par Marie-France Auzépy. London–New York: Routledge, 1997.

«*Lavrentievskaja* letopis'.» In *Polnoe sobranie russkih letopisej*. Vol. I. Moskva, 2001.

Loseva, Olga. *Zhytija russkih sviatyh v sostave drevnerusskih Prologov XII – pervoj treti XV vekov.* Moskva, 2009.

Lurié, Basil. «The Feast in of Pokrov, Its Byantine Origin, the Cult of Gregory the Illuminator and Isaak Parthian (Sahak Partcev) in

Byzantium.» *Scrinium: Journal of Patrology, Critical Hagiography and Ecclesiastical History* 7–8 (2011–2012): 231–331.

Maguire, Henry. «Body, Clothing, Metaphor: The Virgin in Early Byzantine Art.» In *The Cult of Mother of God in Byzantium: Texts and Images*, ed. by Leslie Brubaker and Mary B. Cunningham, 39–51. London–New York: Routledge, 2016.

Maguire, Henry. «The Cult of the Mother of God in Private.» In *Mother of God: Representations of the Virgin in Byzantine Art*, ed. by Maria Vassilaki, 279–320. Milan: Skira, 2000.

Mango, Cyril. «Constantinople as Theokoupolis.» In *Mother of God: Representations of the Virgin in Byzantine Art*, ed. by Maria Vassilaki, 209–217. Milan: Skira, 2000.

Marholina, Iryna, Ulianovskyi Vasylii. *Kyivska obytel Sviatoho Kyryla*. Kyiv: Lybid, 2005.

Mateos, Juan. *Le Typicon de la Grande Église: Ms. Sainte-Croix n 40, Xe siècle.* T. I: *Le cycle des douze mois.* Roma: Pontificium Institutum Orientalium Studiorum, 1962.

Maxime le Confesseur: La Vie de la Vierge, éd. Michel-Jean van Esbroeck. Louvain: Peeters, 1986.

Medieval Franciscan Approaches to the Virgin Mary: Mater Sanctissima, Misericordia, et Doloros, ed. by Steven J. Michael, Katherine Wrisley Shelby. Leiden–Boston: Brill, 2018.

Menaion by John of Posada Rybotytska, Biblioteka Narodowa w Warszawie, Rps 12129 III.

Menaion by John of Posada Rybotytska, Biblioteka Narodowa w Warszawie, Rps 12128 III.

Menaion Edificatory, Instytut rukopysu Natsionalnoi biblioteky Ukrainy im. V. I. Vernadskoho, f. 303, od. zb. 116 P.

Menaion, Biblioteka Narodowa w Warszawie, Biblioteka Ordynacji Zamojskiej, Rps 89.

Menaion, Biblioteka Narodowa w Warszawie, Rps 12126 III.

Menaion, Biblioteka Narodowa w Warszawie, Rps 12127 III.

Menaion, Biblioteka Narodowa w Warszawie, Rps 12132 IV.

Menaion, Biblioteka Narodowa w Warszawie, Rps 12134 III.

Menaion, Biblioteka Narodowa w Warszawie, Rps I, Rps 7494.

Menaion, Instytut rukopysu Natsionalnoi biblioteky Ukrainy im. V. I. Vernadskoho, f. I, od. zb. 7494.

Menaion, Instytut rukopysu Natsionalnoi biblioteky Ukrainy

im. V. I. Vernadskoho, f. I, od. zb. 5569.

Menaion, Instytut rukopysu Natsionalnoi biblioteky Ukrainy im. V. I. Vernadskoho, f. I, od. zb. 4052.

Menaion, Instytut rukopysu Natsionalnoi biblioteky Ukrainy im. V. I. Vernadskoho, f. 30, od. zb. 39.

Menaion, Instytut rukopysu Natsionalnoi biblioteky Ukrainy im. V. I. Vernadskoho, f. 301, od. zb. 365 IIIp.

Menaion, Instytut rukopysu Natsionalnoi biblioteky Ukrainy im. V. I. Vernadskoho, f. I, od. zb. 4052.

Menaion, National Library in Warsaw, MS 12137 IV.

Menaion, Viddil rukopysiv Rosiiskokoi derzhavnoi biblioteky, f. 98, od. zb. 222.

Methaphrast, Symeon. *Patrologiae Graecae* 115, ed. J.-P. Migne. Paris, 1899.

Mimouni, Simon Claude. *Les traditions ancienne sur la Dormition et l'Assumption de Marie: Etudes littéraires, historiques et doctrinales.* Leiden–Boston: Brill, 2011.

Parani, Maria. «Experiencing Miraculous Icon in Byzantium: The Examples of the Icon of the "Usual Miracle" and the Hodegetria in Constantinople.» In *Visibilité et présence de l'image dans l'espace ecclésial*, ed. by Sulamith Brodbeck et Anne-Orange Poilpré, 171–194. Paris: Éditions de la Sorbonne, 2019.

Pentcheva, Bissera V. *Icons and Power: The Mother of God in Byzantium.* University Park: Pennsylvania State University Press, 2009.

Pentcheva, Bissera V. «The Supernatural Protector of Constantinople: The Virgin and Her Icons in the tradition of the Avar Siege.» *Byzantine and Modern Greek Studies* 26 (2002): 2–41.

Plokhii, Serhii. *Tsari ta kozaky: Zahadky ukrainskoi ikony*. Kyiv: Krytyka, 2018.

Prologue, Instytut rukopysu Natsionalnoi biblioteky Ukrainy im. V. I. Vernadskoho, f. 307, od. zb. 530 P/1664.

Prologue, Viddil rukopysiv Rosiiskokoi derzhavnoi biblioteky, f. 98, od. zb. 98.

Revel-Neher, Elisabeth. *Le Témoignage de l'absence: Les objets du Sanctuaire à Byzance et dans l'art Juif du XIe au XVe siecles.* Paris: De Boccard, 1998.

Schoenig, Steven A., SJ. *Bonds of Wool: The Pallium and Papal Power in the Middle Ages.* Washington D.C.: The Catholic University of America

Press, 2016.

Shoemaker, Stephen J. «Let Us Go and Burn Her Body: The Image of Jews in the Early Dormition Traditions.» *Church History* 68/4 (1999): 775–823.

Shoemaker, Stephen J. «The Cult of Fashion: The Earliest "Life of the Virgin" and Constantinople's Marian's Relics.» *Dumbarton Oaks Papers* 62 (2008): 53–74.

Shoemaker, Stephen J. *Mary in Early Christian Faith and Devotion.* New Haven and London: Yale University Press, 2016.

Simelidis, Christos. «Two Lives of Virgin: John Geometres, Euthymios the Athonite, and Maximos the Confessor.» *Dumbarton Oaks Papers* 74 (2020): 125–159.

Skylitzes, John. *A Synopsis of Byzantine History, 811–1057*, transl. by John Wortley, introduction Jean-Claude Cheynet, Bernard Flusin. Cambridge: University Press, 2010.

Spatharikis, Ioannis. *The Pictorial Cycles of the Akathistos Hymn for the Virgin.* Leiden: Alexandros Press, 2005.

Symeonis Magistri et Logothetae Chronicon, ed. Staffan Wahlgren. Berlin: De Gruyter, 2006.

The Christian Topography of Early Islamic Jerusalem: The Evidence of Willibald of Eichstätt (700–787 CE), ed. by Rodney Aist. Turnhout: Brepols, 2009.

The Dormition and Assumption of the Virgin Mary, transl. with introduction by Stephen J. Shoemaker. Turnhout: Brepols, 2023.

The Glory of Byzantium Art and Culture of the Middle Byzantine Era, A.D. 843–1261, eds. H.C. Evans and W.D. Wixom. New York: Metropolitan Museum, 1997.

The Homilies of *Photius, Patriarch of Constantinople,* English transl., introduction, and commentary by Cyril Mango. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1958.

The Hustynja Chronicle, compiled and with introduction by Oleksiy Tolochko. Cambridge, Mass.: HURI, 2013.

The Life of the Virgin, Maximus the Confessor, transl. with an introduction and notes by Stephen J. Shoemaker. New York and London: Yale University Press, 2012.

The Protevangelium of James, introduced, ed. and transl. by J.K. Elliot, with a commentary by Patricia M Rumsey. Turnhout: Brepols, 2022.

Thedori Scuriotae Chronica, ed. by Raimondo Tocci. Berolini–Bos-

toniae: De Gruyter, 2015.

Tolochko, Oleksii. «Vlakhernska lehenda u Kyievo-Pecherskomu pateryku i klovskyi Stefanych monastyr.» *Arkheolohiia* 2 (1991): 58–68.

Traduction et commentaire de l'homélie écrite probablement par Théodore le Syncelle sur le siège de Constantinople en 626, ed. Ferenc Makk. Szeged, 1975.

Tymoshenko, Leonid. «Lutska ta Ostrozka eparkhia u XVI–XVII stolitti.» In *Ostrozka akademiia XVI–XVII stolittia: Entsyklopedia*, ed. by Petro Kulakovskyi, 205–208. Ostroh: Ostrozka akademiia, 2011.

Vid Mykolaia do Iordanu: Vystavka ukrainskykh ikon ta artefaktiv XII–XVII stolit iz pryvatnoi zbirky Ihoria ta Oksany Hrynivykh. Kataloh. Kyiv: Rodovid, 2007.

Zilinko, Roman. *Ikonostas tserkvy sv. Ivana Bohoslova v Sukhovi (zi zbirky Natsionalnoho muzeiu u Lvovi imeni Andriia Sheptytskoho ta pryvatnoi kolektsii o. Rostyslava Hladiaka). Naukovyi kataloh.* Lviv: Vydavnychyi dim «Ukrpol», 2009.

Abstract

The Cult of the Theotokos and the *Pokrov* (Intercession) Service

The article examines the development of the Virgin cults in Byzantium, which included the veneration of icons, relics, and dedicated feasts. These cults were also expressed in the texts of special services found in Menaions. Among the key elements in the establishment of feasts dedicated to the Virgin Mary was her garment, represented in icons of the *Pokrov* (Intercession) with a protective function. Narratives and tales about the Nativity of the Virgin, her Life, and Assumption continued to evolve over the centuries, with various versions emerging across the Eastern Christian tradition. Some of these texts appear in the manuscripts of the Kyivan Metropolitanate.

The formation of iconographic depictions of the Theotokos in Byzantium and their representation in the Kyivan Metropolitanate is also briefly discussed. Two centers of Marian cults in Constantinople – Blachernai and Chalkopratea – housed important relics associated with the Theotokos: her garment and belt. These relics were said to have originated in the Holy Land and were transferred to Constantinople, though different versions

of this transfer exist. A story from 860 recounts how Constantinople was saved from a Rus' invasion through the protection of the Mother of God's garment, which was kept at the Blachernai shrine. This narrative appears not only in Byzantine sources but also passed into Ruthenian historical accounts, recurring from the Middle Ages into the early modern period.

The narrative surrounding the Dormition and Assumption of the Virgin, as reflected in Menaions and iconography of the Kyiv Metropolitanate, highlights the interaction between texts and images dedicated to Marian cults, which is central to this study. The formation of the Intercession cult and its associated iconography was significant in the Kyivan Metropolitanate's religious culture. In the absence of Byzantine models that would standardize this iconography, the image of the Intercession evolved flexibly. Initially, the Intercession icon depicted the vision of Andrew the Fool, to whom the Mother of God appeared in a dream with her *maphorion*, symbolizing protection. This vision was commemorated with a feast on October 1 in the Menaions.

The study examines the texts of services dedicated to the Intercession from the 14th to the early 17th century, up to the publication of the *Anthologion* (1619) at the Kyiv-Cave Monastery. These Menaion texts not only depict the image of the Intercession but also emphasize the Virgin's protective role for a prince and his army. From the 15th century, a new visionary figure – Roman the Melodist – appears in Intercession icons, holding a scroll and standing at a pulpit, symbolizing his vision of the Virgin, who gave him a *kontakion* in a dream. Thus, two visionary themes were integrated into a single iconography that circulated in the Kyivan Metropolitanate. A new version of the Intercession iconography emerged in the 17th century, influenced by the Western depiction of *Mater Misericordiae*. In this version, local political leaders are shown under the Virgin's *maphorion* or cloak, emphasizing her protective role.

Keywords: cult, Menaion, *Pokrov* (Intercession), visionary literature, Assumption, Virgin Mary, iconography, Church service.