

УДК 930

**К ВОПРОСУ ОБ ОБОСНОВАНИИ ПРИЧИН СОЗДАНИЯ
АРХИТЕКТУРНОГО КОМПЛЕКСА ВО ВЛАДИМИРЕ-НА-КЛЯЗЬМЕ**

© 2016 г.

Н.И. Солнцев

Нижегородский государственный университет им. Н.И. Лобачевского, Н. Новгород

sochin3@yandex.ru

Поступила в редакцию 02.02.2016

Рассматривается вопрос о возможном влиянии эсхатологических представлений на создание уникального архитектурного комплекса Северо-Восточной Руси. Обращаясь к специфическим чертам средневековой русской религиозности, автор очерчивает круг идей и образов, которые могли повлиять на формирование соответствующего «горизонта ожиданий» среди современников Андрея Боголюбского и определить его собственные инициативы в сфере строительства.

Ключевые слова: средневековая эсхатология, сакральная символика, средневековое религиозное сознание.

Для средневекового человека ожидание конца света было, наверное, самым сильным из душевных переживаний. Линейность христианской истории породила своеобразный пессимизм, выражающийся у многих христианских писателей в идеях нарастающей греховности как человеческой природы, так и самой земной жизни, спасения каждого человека и всего человечества через суд Божий. Подобное мировоззрение составляло неотъемлемую и важнейшую часть самого религиозного культа, основанного на христианской эсхатологии, содержащейся в Евангелиях Нового Завета и в Откровении Иоанна Богослова. С III–IV веков нашей эры в церковном сознании формируется мнение о кончине мира по истечении седьмой тысячи лет [1, с. 405]. Подобное убеждение покоилось на целом ряде библейских текстов, а также творениях Святых Отцов. Так, например, Григорий Нисский в своих трудах, касаясь темы христианской эсхатологии, утверждал, что с исходом «седьмицы» христианского времени наступит будущий век, который откроется вторым пришествием Христа [2, с. 228–256].

Однако с того же периода времени в христианской и околохристианской богословской среде формируются и другие суждения, касающиеся времени второго пришествия, основанные на словах самого Христа, утверждавшего, что срок наступления конца света знает «только Отец Мой один» [Мф. 24:3–36]. Это положение давало возможность связать Страшный суд с другими более близкими для того времени датами. Так, В.В. Болотов в своей работе отмечает существование суждений о возможности конца света в 5500 году от сотворения мира [3, с. 92–94]. Один из столпов Александрийской бого-

словской школы Ориген вообще допускал возможность множественности кончин мира [2, с. 61–99], а епископ Гиппонский Августин полностью отвергал приуроченность кончины мира к какой-то определенной дате. В начале первого тысячелетия нашей эры формируется положение о «тысячелетии» Царства Божия и о втором пришествии Христа по окончании этого срока [5, с. 67].

Идея конечности Царства Божия по завершении тысячелетия от Рождества Христова проникает и на Русь. Но в отличие от Западной Европы, где пик эсхатологических ожиданий приходится на 1000 год, мысль о конце света овладевает умами восточных славян только к рубежу 1036/37 годов. Подобная датировка опиралась на широко известное в это время «Откровение» Мефодия Патарского, согласно которому тысячу лет надо было считать не от даты рождения Иисуса Христа, а от его смерти, появления антихриста и его трехлетнего правления. Все это откладывало Страшный суд до указанной выше даты [6, с. 129–130]. Серьезную эсхатологическую тревогу вызывало и хронологическое совпадение в 1038 году Пасхи и Благовещения [7, с. 358]. Подобное замыкание литургического круга не могло не привлечь внимания современников. Так, согласно утверждению И.Н. Данилевского, именно эти хронологические совпадения стали временной точкой появления «Повести временных лет» и «Слова о Законе и Благодати» митрополита Илариона как неких текстов, подытоживающих историю Киевской Руси [8, с. 101–110]. Однако, как отмечает А.И. Алексеев, религиозно мотивированный коллективный страх и ожидание конца света не всегда ведет к бездеятельности и парализую-

щему ужасу [9, с. 243]. Совокупный импульс осознания собственной греховности, культивируемый церковью, породил действенные перемены в формах благочестия, оно становится публичным, зримым, вводя в круг религиозного действия широкие слои верующих. Грядущий Страшный суд породил не столько уныние и страх, как это отмечает И.Н. Данилевский [8, с. 107], сколько своеобразный религиозный оптимизм [10, с. 40; 11, с. 65–75; 12, с. 64–143; 13, с. 136–190], связанный не столько с ожиданием конца этого мира, сколько с наступлением Царства Божия. Как отмечал Н.К. Никольский, религиозный оптимизм Киевской Руси был прямым следствием веры в спасение через покаяние и милостыню [14, с. 13], что соотносится с действующим началом христианской религии. Православный христианин должен совершать щедрые подаяния бедным, чтобы чрезмерно не привязываться к временному – своему накопленному материальному благополучию на земле, но всецело устремлять свой взор к Богу. Своеобразной формой милостыни можно считать средства, направленные на религиозную сакрализацию места своего проживания. Как предполагает И.Н. Данилевский, это послужило толчком к формированию архитектурного пространства города Киева, приданию ему черт «Нового Иерусалима». Наиболее показательным стало строительство Золотых ворот, через которые Христос въехал в Иерусалим, и центрального храма Софии – Премудрости Божией – во образ главной святыни древнего Иерусалима, ветхозаветного Храма. При Ярославе Мудром создаваемый комплекс пополняется монастырями святого Георгия и святой Ирины. В летописной традиции прописывается похвала создателям города-храма – новому Давиду князю Владимиру и его сыну новому Соломону Ярославу. Дополнительным подтверждением этого служит сравнение Ярослава Владимировича с библейским Соломоном, рождающееся в «Слове о Законе и Благодати». Летописец подчеркивает, что Ярослав воздвиг в Киеве новые крепостные стены с четырьмя воротами, храм в центре города, подобно царю Соломону. Иисус Христос в конце времен должен был войти в Киев, как когда-то в Иерусалим, и благословить град и землю Русскую [7, с. 355–358]. Кроме этого летописное сравнение Ярослава с царем Соломоном еще раз подчеркивало конечность времени Святой Руси подобно Израилю, где за великолепием древнего царства следовала гибель и разорение земли иудейской.

Все это очередной раз актуализировало мысль о конечности мироздания и близкой дате Страшного суда. Не удивительно, что эсхатологические настроения не покидают древнерус-

ского книжника. Так, под 1092 годом Начальная летопись помещает записи апокалиптического характера, описывающие странные события, произошедшие в Полоцке. Многочисленные «знамения» в виде светящихся небесных кругов, горящих болот, многочисленных смертей, мечущихся по городу бесов привели в ужас как полоцких жителей, так и летописца [15, с. 92]. А.И. Алексеев вполне справедливо связывает эту информацию не столько с половецкой угрозой и княжескими усобицами, потрясшими Русь, сколько с хронологической нумерологией самого 1092 (6600) года [9, с. 255]. Подобная дата давала широкие возможности ее осмысления и толкования профетически настроенным духовенством. Однако если 6600 год от сотворения мира был отмечен таким вниманием, логично было бы предположить, что и последующие подобные даты должны были привлечь внимание средневекового человека. Прежде всего, это касается таких дат, как 6660 (1152) и 6666 (1158) год, что хронологически соответствует для Северо-Восточной Руси концу правления Юрия Долгорукого и началу политической карьеры Андрея Боголюбского.

Отметим, что княжение князя Юрия не было бедно строительными инициативами, тем не менее, по мнению Н.Н. Воронина, опирающегося в своих выводах на текст Типографской летописи, только за 1152 год было основано два города и пять храмов [16, с. 91]. Кроме указанной информации текст Типографской летописи содержит в себе и еще одну весьма любопытную фразу. «Тогда же Георгий князь в Суждалѣ бѣ и отвръзлъ ему Бог разумнѣи очи на церковное здание, и многи церкви поставиша» [17, с. 77]. Было бы наивно однозначно утверждать, что летописец имел в виду некое эсхатологическое прозрение суздальского князя, однако тексты говорят за себя весьма красноречиво. «В лѣто 6660. Князь Юрьи създа церковь Спаса да Бориса и Глеба в Кидекши в Суздали. Того же лѣта князь Юрьи в Переславли постави церковь святого Спаса» [18, л. 103об.–104, с. 66]. Комментируя факт начавшегося строительства, Н.Н. Воронин справедливо указывает, что глагол «поставил» в отличие от термина «заложил» может указывать как на начало, так и на завершение работ. Кроме этого сами работы могли вестись и без присутствия, но по поручению князя, и, по мнению исследователя, велись они не Юрием Долгоруким, а Андреем Боголюбским [16, с. 92]. Впрочем, не столь важно, кто был инициатором или руководителем работ, важно то, что 1152 (6660) год становится отправной точкой не только строительных, но и политических инициатив.

Будучи посажен отцом в киевский Вышгород, Андрей в 1155 году порывает с ним, отказывается от его внешней политики и возвращается в Суздаль. Здесь на новом месте он разворачивает бурную деятельность по превращению заштатного города Владимира в новый политический и религиозный центр Руси. Во исполнение этой задачи князь разворачивает монументальное строительство, превратившее Владимир в центр Русского Северо-Востока. Нам ничего не известно о том, как выглядела первая постройка Андрея Боголюбского – церковь святого Георгия во Владимире. До нас дошли только ее фундаменты. Согласно заключению Н.Н. Воронина, датой начала строительства следует считать 1157 год [16, с. 92]. Начало возведения Георгиевской церкви открывает череду строительных инициатив князя Андрея. Большие сооружения следуют одно за другим, создавая уникальный архитектурный ансамбль, подчеркивающий исключительность новой столицы княжества. В 1158 году заложены Золотые ворота, в том же году начинается строительство Успенского собора, в это же время начинается возведение церкви Рождества Богородицы в Боголюбове [16, с. 203–204; 19, с. 65–66]. Логично предположить, что по замыслу князя Владимир должен был стать альтернативой матери городов русских Киеву. На первый взгляд, план городской застройки новой столицы дублирует уже известный киевский концепт. Однако, принимая во внимание глубокую смысловую нагрузку архитектурного комплекса Киева, связанную с эсхатологическими переживаниями 1037/38 годов, можно предположить, что владимирское строительство имело не только внешнюю, но и внутреннюю символику, аналогичную предшествующему образцу, то есть и киевская, и владимирская строительная инициатива имела одинаковое содержание. Владимир должен был не столько стать политической альтернативой Киеву, сколько превратиться в «новый» Новый Иерусалим, духовно-нравственный центр, новое место единения Земли Русской накануне Страшного суда. Характерно, что Успенский собор, заложенный в апреле 1158 года [15, с. 149], был расписан в августе 1161 года [15, с. 150]. К сроку в три с половиной года после начала работ, времени, которое, согласно «Откровению» Мефодия Патарского, приходилось на царство антихриста, предвещающее второе пришествие Христа [6, с. 129–130]. Это дает право предположить, что строители должны были уложиться в определенный срок, успеть к ожидаемому дню и часу.

Несмотря на то, что Иисус Христос и апостолы не только не указывают на день и час

второго пришествия, но и даже прямо говорят о невозможности человека знать это [Мф. 24:36; Деян. 2:18; 2Пет. 3:10], признаки последних времен неоднократно упоминаются в пророчествах как Нового, так и Ветхого Заветов. Как предзнаменование последних времен станет появление лжепророков [Мф. 24:5; 1Ин. 2:18], оскудение веры и любви в людях [Мф. 24:12; Лк. 18:8], смерть людей от бедствий [Лк. 21:26], разрушение моральных устоев и нравов, яркую картину которого рисует Мефодий Патарский [6, с. 126]. Как проявление гнева Божия будут явлены устрашающие атмосферные явления, «беспрестани грому и молниям страшным сходити на землю и мнози гради тогда пожжени будут; и человецы в то время ото оужаения страшнаго грома того оужастию великою раслабһют и оумерати начнут, мнози и от молния изгорати» [6, с. 126]. Непосредственно перед пришествием Христа «после скорби дней тех, солнце померкнет, и луна не даст света своего, и звезды спадут с неба, и силы небесные поколеблются; тогда явится знамение Сына Человеческого на небе» [Мф. 24:29–30]. Перед концом света те, кто не захочет принять спасение от Христа, будут «...издыхать от страха бедствий, грядущих на вселенную» [Лк. 21:26]. Тем же, кто сохранит веру, Христос говорит: «Когда же начнет это сбываться, тогда восклонитесь и поднимите головы ваши, потому что приближается избавление ваше» [Лк. 21:28]. Одни и те же признаки приближающегося финала человеческой истории будут действовать на людей совершенно по-разному. Для одних эти приметы станут просто причиной страха, уныния и жестоких страданий. Для других – радостным известием о скором прекращении всех бед и несчастий человечества и наступлении новой эры в истории этого мира.

Последнее указывает на еще одну важную деталь восприятия названных выше предзнаменований. Несмотря на всю их «очевидность», оценка степени их важности остается за самим верующим, именно верующий определяет значимость того или другого явления. Отсюда следует, что ощущение конца времен может не носить массового характера, а возникать в отдельных, зачастую малых человеческих коллективах. Кроме этого, выстраивать указанные явления в один ряд, сопоставлять их друг с другом, наделять эсхатологическим смыслом могут только люди, информированные как в реально происходящих событиях, так и богословских выкладках, описывающих указанные знамения. Это заставляет последовательно рассмотреть события данного хронологического периода, чтобы раскрыть явления, возможный смысл

которых мог быть истолкован в виде предзнаменования второго пришествия.

В 1146 году после смерти Всеволода Ольговича, опираясь на симпатии киевской знати, нарушив удельно-лествичную систему, киевский стол занял Изяслав Мстиславович, второй сын новгородского князя Мстислава Владимировича. Пользуясь нерешительностью своего дяди Вячеслава Владимировича, явно медлившего с решительным захватом власти, князь Изяслав занимает Киев. Этот поступок окончательно раскалывает род Мономаха, владения которого простираются от Волыни до Суздальщины. Добываясь Киева, Изяслав пытается встать во главе всех русских князей, что неизбежно приводит его к конфликту с сильным и амбициозным Юрием Долгоруким. Все это приводит к восьмилетней княжеской усобице. Если до этого Русь, страдавшую от княжеского противоборства, нельзя было назвать территорией стабильности и мира, то разгоревшийся конфликт буквально раскалывает страну на два враждующих лагеря. Дважды Юрий захватывал Киев и дважды изгонялся Изяславом. После поражения на реке Руте Юрий был вытеснен с юга, а его южные союзники поодиночке разбиты Изяславом. Казалось бы, после смерти Изяслава в ноябре 1154 года конфликт мог быть исчерпан, но борьба за Киев не прекращается.

По сути своей, описанный десятилетний конфликт не столько столкнул враждующие кланы внутри одного рода, сколько разрушил исключительность Киева, превратившегося из религиозно-сакрального центра Руси в разменную монету княжеских усобиц, в место, где не ожидают пришествия Бога, а сводят счеты друг с другом. Само же княжеское братоубийство было вполне созвучно словам Евангелия: «восстанет народ на народ и царство на царство» [Мф. 24:7]. Глобальность политической катастрофы получает и свое небесное подтверждение. Накануне начала боевых действий Землю посещает комета Галлея: «... тогда явися звѣзда превелика на западѣ, испущающи луча» [20, с. 21]. Подобное небесное явление, по мнению его современников, не могло предвещать ничего хорошего. Недаром визит той же кометы в 1065 году однозначно оценивается летописцем: «се же проявляше не на добро» [15, с. 71]. 1147 и 1148 годы приносят новые предвестия: «Того же лѣта бысть знамение на небеси: солнечныя луча погибоша, а луна кровава» [21, с. 172], «въ то же лѣто бысть знамение въ солнци и на ту ночь бысть громъ» [15, с. 137]. Последняя запись интересна еще и тем, что именно в 1146 году вступивший после боя в Киев Изяслав не удостоился митрополичьей встречи. Трудно

судить, уклонился ли от нее митрополит Михаил или его вовсе не было в городе, однако под тем же годом в летописи записано: «Изяславъ постави митрополита Клима, калугера, Русина, особъ съ шестью епископы, месяца юля въ 27, на память святаго Пантелеймана» [15, с. 137]. Другими словами, князь Изяслав явочным порядком без благословения Константинопольского патриарха низложил действующего митрополита Михаила II и возвел на престол своего ставленника Климента Смолятича. Возможно, не случайно прямо за описанием этого действия летописец и оставляет своим потомкам заметку о солнечном затмении [15, с. 137]. Произошло дело неслыханное: в нарушение всех канонических правил, используя весьма спорный, придуманный для данного случая казуистический аргумент, шесть епископов по воле князя возводят на престол нового митрополита, попирая устоявшийся порядок его назначения. Тот факт, что на митрополичьей кафедре в Киеве оказался не самый худший из возможных кандидатов, «бѣ бо черноризецъ скимник, и бысть книжник и философъ, такъ якоже в Русской земли не бѣ шеть» [20, с. 29], не искупало полную незаконность его поставления. По сути своей в Киеве во главе русской церкви оказался лжемитрополит. Сбывалось предсказание о лжепророках: «вышли они от нас, но не были наши» [1Ин. 2:19]. Русская церковь раскололась на два лагеря, к бедствиям войны прибавились бедствия церкви.

В сложившейся ситуации политический оппонент Изяслава князь Юрий Долгорукий встает на сторону противников нового митрополита. Захватив Киев в марте 1155 года, Долгорукий радушно приветствует ставленника Константинополя митрополита Константина в «матери городов русских». Прибыв в Киев, Константин начинает свою деятельность с того, что запрещает в служении всех священников, поставленных Климентом, и анафемезирует покойного Изяслава Мстиславича [22, с. 312; 23, с. 174]. Это только усугубляет и без того глубокий церковно-политический конфликт. Крайняя степень его радикализации наступает после внезапной кончины Юрия Долгорукого 15 мая 1157 года. Сыновья отверженного князя Изяслава занимают Киев и согласно лествичному обычаю передают власть старшему в роде, брату своего отца Ростиславу Мстиславовичу Смоленскому. Несмотря на то, что Ростислав делает свой выбор в пользу митрополита Константина: «не хочу Клима у митрополю видѣти» [20, с. 85], Константин прекрасно понимает, что пришедшие к власти князья не простят ему анафемы их отца и брата и скрывается из Киева.

Великий же князь Ростислав, вместо забот о возвращении беглого иерарха в столицу, начинает хлопоты по приглашению на Русь еще одного, третьего митрополита. Теперь уже два митрополита находятся в бегах: Климент во Владимире-Волыньском, а Константин в Чернигове у принявшего его земляка-грека епископа Антония [23, с. 174]. Накал страстей столь велик, что скончавшись в Чернигове в 1159 году Константин оставляет своему компатриоту и душеприказчику эпатирующее современников завещание: «яко по умертвїи моемъ не погребешь тѣла моего, но ужемъ поверзшае за нозѣ мои, извлечѣте мя изъ града, и поверзѣте мя псамъ на расхытание» [15, с. 149]. Епископ Антоний безоговорочно выполняет просьбу своего завещателя, несмотря на то, что «народи же вси дившася» [15, с. 149], и только придя в себя от столь ошеломляющего действия, князь Святослав, своей властью, возвращает тело в город и храм для приличествующего отпевания и похорон. Можно, конечно, вслед за А.В. Карташевым допустить, что столь скандальное завещание было следствием служебной катастрофы Константина [23, с. 175], однако резонно предположить, что за подобным приказом могла стоять и крайняя эсхатологическая экзальтация митрополита-грека. Весьма сложно объяснить такую высокую моральную чувствительность, жажду публичной искупительной казни грешной плоти одним лишь карьерным крушением.

Таким образом, как видно из представленного материала, для профетически настроенной личности знамений грядущего конца света было вполне достаточно. Остается ответить на один вопрос: насколько Андрей Боголюбский мог быть такой личностью. Несмотря на самые лестные летописные оценки, отражающие религиозность суздальского князя, вряд ли он сам мог сопоставить, подытожить и придать законченность указанной эсхатологической информации, соединить хронологические и богословские выкладки с астрономическими явлениями, придать всей этой сумме событий характер исключительной наглядности и убедительности. Единственное, о чем можно говорить однозначно, это то, что именно его энергией и верой заштатный город Владимир начинает превращаться в новый сакральный центр Руси. Архитектурный замысел, реализованный князем, не просто создавал конкуренцию «матери городов русских», а полностью перенимал у нее функции «Нового Иерусалима», воссоздавая тот же концепт на иных, отличных от киевских принципах. На смену стихийной сакрализации пространства, реализованной в архитектуре Киева, приходит осмысленная, конструктивно выведе-

ренная концепция, основанная на насаждаемом князем Андреем культе Богородицы, ее Рождества в Боголюбском храме на востоке и Успения пред Золотыми воротами на западе.

Столь глубокий замысел, реализованный Боголюбским, не мог обойтись без своего идейного вдохновителя. Вне всякого сомнения, это должна была быть личность, довольно хорошо владеющая постулатами богословия, обладающая цепким умом, силой воли и, главное, непоколебимой уверенностью в правоте своих суждений. Отметим, что фигура, обладающая такими качествами, рядом с князем Андреем была, это Федор (Федорцо, Федорец-Белый клобучек, Федорец-Калугер) – епископ Ростовский. Согласно хронологии, представленной митрополитом Макарием (Булгаковым), он появляется на исторической арене после Собора 1160 г., отлучившего от Ростовской епархии епископа Нестора [24, с. 397]. Инициатором изгнания неугодного архиерея выступил сам Андрей Боголюбский. Благодаря этой акции Ростовская епархия становится вакантной, и в 1161 году у ее руля становится епископ Федор [24, с. 295]. Напомним, что именно в этом году завершается роспись Успенского собора во Владимире. Можно предположить, что подобное совпадение не было случайным. А.В. Карташев дает этому человеку весьма яркую характеристику: «...мощный физически и дерзкий до грубости; видимо довольно начитанный, речистый, за словом в карман не лязгающий, зубастый софист, разящий направо и налево своей диалектикой». Представленная референция полностью соответствует определению, данным персоне Федора автором Никоновской летописи: «бѣ же сей дръзновенень зѣло и безстудень, не срамляше бо ся сей ни князя, ни боарина, и бѣ теломъ крѣпокъ зѣло, и языкъ имѣя чист, и рѣчь велерѣчиву, и мудрованіе кознено ... нѣци же глаголяху о немъ, яко отъ дѣмона есть сей, и нѣи же волхва его глаголяху» [21, с. 239]. Личность, обладающая такими качествами, вполне могла стать мировоззренческим мотиватором великого князя владимирского, взять на себя всю полноту обоснования эсхатологических пророчеств и архитектурной концепции города Владимира как нового религиозно-культурного центра Руси накануне конца света.

Несмотря на то, что до указанной даты Федор в летописях не упоминается, вряд ли можно усомниться в самом факте знакомства с ним Андрея Боголюбского ранее и даже возможного духовного руководства князем со стороны Федора. Поставивший своим идеалом возвышение Северо-Восточной Руси, великий князь своей властью делает из него нареченного епископа

Ростовского и Суздальского. Последнее, происходящее в самый канун Страшного суда, говорит о безоговорочном доверии князя этому человеку, а в контексте предполагаемого авторства самого обоснования времени конца света делает фигуру Федора единственно легитимной. Возможно, что именно с личностью нового Ростовского и Суздальского епископа Андрей Боголюбский связывал свои искренние надежды на спасение как себя самого, так и всего христоролюбивого человечества, услышавшего и понявшего суть эсхатологического пророчества. Полностью убежденный в своей правоте, сам князь Андрей задействует во исполнение замысла все возможные ресурсы, решительно порывая с теми, кто не разделяет его убеждений. Возможно, именно поэтому в качестве места возведения нового сакрального центра выбирается именно Владимир, где князь чувствовал себя полным хозяином и мог не оглядываться на вековые традиции вечевых свобод горожан. Экзальтированная убежденность князя Андрея, возможно, стала толчком и к разрыву со своим дружинным окружением – боярами. Не желая никому ничего доказывать, он просто прекращает отношения с людьми, не разделяющими его религиозных воззрений. Как отмечает И.Н. Данилевский, характеризующий личностные черты, присущие князю-«самовластью», это «противопоставило его всем: родным и чужим, близким и далеким, светским и духовным, знатным и неродовитым, богатым и бедным. И даже те, кто шел рядом с Андреем или за ним, делали это с оглядкой» [25, с. 92]. Подобную манеру поведения, не без оснований приписываемую Боголюбскому, трудно объяснить жаждой политического самовластия в качестве единственного мотива.

Остается только отметить, что чем сильнее была уверенность великого князя в правоте своего духовного патрона, тем сильнее стало неизбежное разочарование, пришедшее со временем на смену убежденности. Можно предположить, что далее последовало глубокое охлаждение отношений, эпилогом которого стал разрыв отношений князя и епископа. Страшного суда не произошло, создание Владимирской митрополии сорвано, отношения с Киевской митрополией, а вместе с ней и Константинопольским патриархом разрушены. Все это приводит к тому, что дезавуированный епископ отдан князем на митрополичий суд, где «его осчкоша, и языка урhzаша, яко злодiю еретику, и руку правую отсчкоша и очи ему выняша» [20, с. 102], а княжеские летописцы начинают старательно редактировать тексты, содержащие упоминания об их отношениях. Под их пером разрыв с кня-

зем и удаление Федора превратилось в одно из чудес Владимирской Богородицы, для прославления которой этот человек сделал так много.

Список литературы

1. Сказание о скончании седьмой тысячи // Казакова Н.А., Лурье Я.С. Антифеодальные еретические движения на Руси XIV–первой половины XVI в. М.–Л.: Издательство Академии наук СССР, 1955. 573 с.
2. Оксенок М.Ф. Эсхатология св. Григория Нисского. Киев: Тип. Акц. О-ва «Петръ Барскій въ Кіевъ» 1914. 698 с.
3. Болотов В.В. Лекции по истории древней церкви. Т. I. СПб.: Издательство Спасо-Преображенского Валаамского ставропигиального монастыря, 1994. 491 с.
4. Успенский Л. Идея прогресса в философии блаженного Августина // Вопросы философии и психологии. 1916. № 132–133.
5. Григоренко А.Ю. Эсхатология, миллениаризм, адвентизм. СПб.: Европейский Дом, 2004. 392 с.
6. Откровение Мефодия Патарского // Истрин В.М. Откровение Мефодия Патарского и апокрифическое видение Даниила в византийской и славяно-русской литературе. Исследование и тексты. Тексты (интерполированная редакция). М.: Университетская типография, 1897. 210 с.
7. Данилевский И.Н. Мог ли Киев быть Новым Иерусалимом // Данилевский И.Н. Древняя Русь глазами современников и потомков (IX–XII вв.). Курс лекций: Учебное пособие для студентов вузов. М.: Аспект Пресс, 1998. 399 с.
8. Данилевский И.Н. Замысел и название Повести временных лет // Отечественная история. 1995. № 5.
9. Алексеев А.И. Эсхатологические переживания в Западной Европе и на Руси в IX–XV вв. (Синхронно протекающие процессы или топологическое сходство) // Исследования по русской истории и культуре. Сборник статей к 70-летию профессора Игоря Яковлевича Фроянова. М.: Издательский дом «Парад», 2006. 574 с.
10. Приселков М.Д. Борьба двух мировоззрений // Россия–Запад. Сборник статей, посвященных С.Ф. Платонову. Пг.: Б.и., 1923. 234 с.
11. Горский В. Образ истории в «Слове о Законе и Благодати» // Альманах библиофила. Вып. 26. М.: Книга, 1989. 256 с.
12. Бондарь С.В. Философско-мировоззренческое содержание «Изборников» 1073 и 1076 годов. Киев: Наукова Думка, 1990. 152 с.
13. Мильков В.В. Канонический, апокрифический и традиционный подходы к осмыслению истории в Древней Руси // Древняя Русь. Пересечение традиций. М.: Наука, 1997. 458 с.
14. Никольский Н.К. О древнерусском христианстве // Русская мысль. 1913. № 6.
15. ПСРЛ. Т. 1. Лаврентьевская и Троицкая летописи. СПб.: Типография Эдуарда Праца, 1846. 269 с.
16. Воронин Н.Н. Зодчество северо-восточной Руси XII–XV веков. Т. I. М.: Издательство Академии наук СССР, 1961. 588 с.
17. ПСРЛ. Т. 24. Типографская летопись. Пг.: 2-я Государственная типография, 1921. 273 с.

18. ПСРЛ. Т. 30. Владимирский летописец. Новгородская вторая (архивная) летопись. М.: Наука, 1965. 241 с.
19. Вагнер Г.К. Скульптура Древней Руси. XII век: Владимир, Боголюбово. М.: Искусство, 1969. 480 с.
20. ПСРЛ. Т. 2. Ипатьевская летопись. СПб.: Типография Эдуарда Праца, 1843. 378 с.
21. ПСРЛ. Т. 9. Патриаршья или Никоновская летопись. СПб.: Типография Эдуарда Праца, 1862. 256 с.
22. Голубинский Е.Е. История русской церкви. Т. I. Период Киевский или Домонгольский. Первая

половина тома. М.: Крутицкое патриаршее подворье, Издательский дом «Грааль», 2002. 968 с.

23. Карташев А.В. Очерки по истории русской церкви. Т. I. М.: Terra, 1993. 686 с.
24. Макарий (Булгаков), митрополит Московский и Коломенский. История русской церкви. Кн. 2. М.: Издательство Спасо-Преображенского Валаамского ставропигиального монастыря, 1995. 704 с.
25. Данилевский И.Н. Древняя Русь глазами современников и потомков (IX–XII вв.). Курс лекций: Учебное пособие для студентов вузов. М.: Аспект Пресс, 1998. 399 с.

ON THE ISSUE OF THE REASONS FOR CREATING AN ARCHITECTURAL COMPLEX IN VLADIMIR ON THE KLYAZMA

N.I. Solntsev

This study examines the possible influence of eschatological ideas on the construction of a unique architectural complex in the North-Eastern Russia. The author turns to specific features of medieval Russian religiosity and outlines the ideas and images that could influence the formation of the appropriate «horizon of expectations» among Andrei Bogolyubsky's contemporaries and determine his own initiatives in construction.

Keywords: medieval eschatology, sacred symbols, medieval religious consciousness.

References

1. Skazanie o skonchaniy sed'moj tysyachi // Kazakova N.A., Lur'e Ya.S. Antifeodal'nye ereticheskie dvizheniya na Rusi XIV – pervoj poloviny XVI v. M.–L.: Izdatel'stvo Akademii nauk SSSR, 1955. 573 s.
2. Oksiyuk M.F. Eshkhatologiya sv. Grigoriya Nis-skogo. Kiev: Tip. Akc. O-va «Petr» Barskij v" Kiev"» 1914. 698 s.
3. Bolotov V.V. Lekcii po istorii drevnej cerkvi. T. I. SPb.: Izdatel'stvo Spaso-Preobrazhenskogo Valaamskogo stavropigial'nogo monastyrya, 1994. 491 s.
4. Uspenskij L. Ideya progressa v filosofii blazhen-nogo Avgustina // Voprosy filosofii i psihologii. 1916. № 132–133.
5. Grigorenko A.Yu. Eshkhatologiya, millenarizm, adventizm. SPb.: Evropejskij Dom, 2004. 392 s.
6. Otkrovenie Mefodiya Patarskogo // Istrin V.M. Otkrovenie Mefodiya Patarskogo i apokrificheskoe videnie Daniila v vizantijskoj i slavyano-russkoj literaturah. Issledovanie i teksty. Teksty (interpolirovannaya redakciya). M.: Universitetskaya tipografiya, 1897. 210 s.
7. Danilevskij I.N. Mog li Kiev byt' Novym Ierusalimom // Danilevskij I.N. Drevnyaya Rus' glazami sovremennikov i potomkov (IX–XII vv.). Kurs lekcij: Uchebnoe posobie dlya studentov vuzov. M.: Aspekt Press, 1998. 399 s.
8. Danilevskij I.N. Zamysel i nazvanie Povesti vremennyh let // Otechestvennaya istoriya. 1995. № 5.
9. Alekseev A.I. Eshkhatologicheskie perezhivaniya v Zapadnoj Evrope i na Rusi v IX–XV vv. (Sinhronno protekayushchie processy ili topologicheskoe skhodstvo) // Issledovaniya po russkoj istorii i kul'ture. Sbornik statej k 70-letiyu professora Igorya Yakovlevicha Froyanova. M.: Izdatel'skij dom «Parad», 2006. 574 s.
10. Priselkov M.D. Bor'ba dvuh mirovozzrenij // Rossiya–Zapad. Sbornik statej, posvyashchennyh S.F. Platonovu. Pg.: B.i., 1923. 234 s.
11. Gorskij V. Obraz istorii v «Slove o Zakone i Blagodatii» // Al'manah bibliofila. Vyp. 26. M.: Kniga, 1989. 256 s.
12. Bondar' S.V. Filosofsko-mirovozzrencheskoe sodержanie «Izbornikov» 1073 i 1076 godov. Kiev: Naukova Dumka, 1990. 152 s.
13. Mil'kov V.V. Kanonicheskij, apokrificheskij i tradicionnyj podhody k osmysleniyu istorii v Drevnej Rusi // Drevnyaya Rus'. Peresechenie tradicij. M.: Nauka, 1997. 458 s.
14. Nikol'skij N.K. O drevnerusskom hristianstve // Russkaya mysl'. 1913. № 6.
15. PSRL. T. 1. Lavrent'evskaya i Troickaya letopisi. SPb.: Tipografiya Ehduarda Praca, 1846. 269 s.
16. Voronin N.N. Zodchestvo severo-vostochnoj Rusi XII–XV vekov. T. I. M.: Izdatel'stvo Akademii nauk SSSR, 1961. 588 s.
17. PSRL. T. 24. Tipografskaya letopis'. Pg.: 2-ya Gosudarstvennaya tipografiya, 1921. 273 s.
18. PSRL. T. 30. Vladimirskij letopisec. Novgorodskaya vtoraya (arhivnaya) letopis'. M.: Nauka, 1965. 241 s.
19. Vagner G.K. Skul'ptura Drevnej Rusi. XII vek: Vladimir, Bogolyubovo. M.: Iskusstvo, 1969. 480 s.
20. PSRL. T. 2. Ipat'evskaya letopis'. SPb.: Tipografiya Ehduarda Praca, 1843. 378 s.
21. PSRL. T. 9. Patriarsh'ya ili Nikonovskaya letopis'. SPb.: Tipografiya Ehduarda Praca, 1862. 256 s.
22. Golubinskij E.E. Istoriya russkoj cerkvi. T. I. Period Kievskij ili Domongol'skij. Pervaya polovina toma. M.: Krutickoe patriarsh'ee podvor'e, Izdatel'skij dom «Graal'», 2002. 968 s.
23. Kartashev A.V. Ocherki po istorii russkoj cerkvi. T. I. M.: Terra, 1993. 686 s.
24. Makarij (Bulgakov), mitropolit Moskovskij i Kolomenskij. Istoriya russkoj cerkvi. Kn. 2. M.: Izdatel'stvo Spaso-Preobrazhenskogo Valaamskogo stavropigial'nogo monastyrya, 1995. 704 s.
25. Danilevskij I.N. Drevnyaya Rus' glazami sovremennikov i potomkov (IX–XII vv.). Kurs lekcij:

Учебное пособие для студентов вузов. М.: Аспект
Press, 1998. 399 с.