



Религиоведение. 2023. № 4. С. 101–110.
Religiovedenie [Study of Religion]. 2023. No. 4. P. 101–110.

DOI: 10.22250/20728662_2023_4_101

Шахнович М.М.

Санкт-Петербургский государственный университет
199034, Россия, г. Санкт-Петербург, Менделеевская линия, 5
m.shakhnovich@spbu.ru



Култ святого Христофора в контексте сравнительного религиоведения

Аннотация. В статье на основе методологии сравнительного религиоведения предпринимается попытка объяснения причины распространения почитания святого Христофора на Руси в середине XVI в., а также уточняется существующее мнение о связи иконографии этого святого с образом египетского бога Анубиса. В течение очень небольшого периода времени в середине XVI в. при Иване Грозном указанный святой становится в Московском царстве необычайно популярен. Во имя святого Христофора по приказу царя возводятся церкви в Великом Новгороде и Московском кремле, в новых соборах в Свияжске, Ярославле, Вологде появляются фрески с его изображением, его образ нередко помещается в дьяконские алтарные врата. Автор полагает, что неожиданное широкое распространение изображений святого Христофора в православной иконографии конца XVI в. на Северо-Западе Руси, именно там, где во времена Ивана Грозного находился «западный фронт» государства, связано со стремлением защитить северные земли, обращаясь к почитанию общехристианского святого-защитника, культ которого в этот период был распространён в Балтийских землях. В это время в Московском царстве происходила своеобразная «эвокация», то есть призыв (переманивание), святого Христофора как небесного покровителя на свою сторону. Кроме того, интерес к этому святому-псеглаву мог быть вызван и характерными для этого периода эсхатологическими ожиданиями.

Ключевые слова: сравнительное религиоведение, христианские святые мученики, святой Христофор, псеглавы, эллинистический синкретизм, эвокация, эсхатология, Иван Грозный

Marianna M. Shakhnovich

St. Petersburg State University
5 Mendeleevskaya linaya, St. Petersburg, 199034, Russia
m.shakhnovich@spbu.ru

The Cult of Saint Christopher in the Context of Comparative Religion

Abstract. The article, based on the methodology of comparative religion, attempts to explain the reason for the spread of the veneration of St. Christopher in Rus' in the middle of the 16th century, and also clarifies the existing opinion about the connection between the iconography of this saint and the image of the Egyptian god Anubis. For a very short period of time in the middle of the 16th century under Ivan the Terrible, that saint became extremely popular in the Moscow state. In the name of St. Christopher, by order of the Tsar, churches were erected in Veliky Novgorod and the Moscow Kremlin; frescoes with his image appeared in new cathedrals in Sviyazhsk, Yaroslavl, and Vologda; his image was often placed in the deacon's altar gates. The author argues that the unexpected wide distribution of images of St. Christopher in Orthodox iconography at the end of the 16th century in the North-West of Rus', precisely where the "western frontier" of the state was located during the time of Ivan the Terrible, is associated with the desire to protect the northern lands, turning to the veneration of the general Christian protector saint, whose cult during this period was widespread in the Baltic lands. At this time, a kind of "evocation" took place in the Moscow state, that is, a call (enticing) of Saint Christopher as a heavenly patron to one's side. In addition, interest in this dog-headed saint could also be caused by eschatological expectations characteristic of this period.

Key words: comparative religion, Christian holy martyrs, Saint Christopher, cynocephali, Hellenistic syncretism, evocation, eschatology, Ivan the Terrible

В конце 90-х годов прошлого века среди исследователей религии развернулась дискуссия о перспективах использования методов сравнительного религиоведения, о том, «возможно ли после разоблачения Элиаде и после критики классического компаративизма за деконтекстуализацию вернуть жизнеспособность кросс-культурному анализу» [Paden, 1996, 5]. Основные аргументы против сравнительного религиоведения сводились к следующим положениям: во-первых, к обвинению в ангажированности и обслуживании противоборствующих идеологических программ, с одной стороны, утверждавших религию, с другой стороны, разоблачавших её. Во-вторых, – и это наиболее распространенное постмодернистское возражение против данного метода – сравнительные исследования эссенциализируют религиозные явления, а универсальное понятие «религия», возникшее, по мнению этих критиков, на волне секуляризации, не может быть применено к разнообразным верованиям и практикам. В-третьих, обвинение сравнительного религиоведения в деконтекстуализации религиозных явлений со стороны представителей постколониальной критики, которая подчёркивает различия культур, а отнюдь не их общие черты [См. подробнее: Шахнович, 2022, 210–219].

Нельзя не согласиться с мнением Р.А. Орси, отмечающего, что «как только в дисциплинах, занимающихся изучением религии, сформировался критический взгляд на свой предмет и методы исследования, был провозглашён конец и этих исследований, и самой религии» [Форум, 2017, 56]. Прошло некоторое время, и в последние годы появилось немало трудов, свидетельствующих о том, что сравнительное религиоведение [Kripal, 2014; Lincoln, 2018; Frieberger, 2019; Hughes, 2023], как и другие академические дисциплины, наконец пережило период «бесплодного нигилизма» [Форум, 2017, 56] – и подул «новый ветер эпистемологической уверенности» [Candea, 2018, 1] в необходимости сравнительных исследованиях религии. Развитие когнитивных исследований способствовало признанию того факта, что сравнение является фундаментальным когнитивным свойством всех людей, поэтому вопрос об использовании сравнительной методологии в науке о религии состоит не в том, сравнивать или не сравнивать, а в том, как проводится сравнение [Lawson, 1996, 34]. Так, О. Фрайбергер в своей недавно вышедшей книге, посвящённой непосредственно методологии сравнительного религиоведения, рассматривая перспективы сравнительного метода в изучении религии, указывает, что сравнение является одним из фундаментальных методов академической деятельности – и в религиоведении он даёт возможность проводить металингвистические и кросс-культурные исследования, позволяя решать не только общие, но и частные проблемы, возникающие в процессе изучения религий [Frieberger, 2019, 21].

Довольно часто в изучении различных религиозных представлений и практик возникают вопросы, которые невозможно решить исключительно в рамках конкретного исторического контекста. Сравнительный метод, включающий экстраполяцию, позволяет формулировать некоторые гипотезы, которые оказываются плодотворными. Наиболее известный пример применения этой методологии хорошо знаком тем, кто занимается изучением важнейшей проблемы генезиса религии, анализируя первобытное искусство [Lewis-Williams, 2002; Забияко, 2020а; Забияко 2020d].

В этой статье мы предпринимаем попытку использования методологии сравнительного религиоведения, стремясь разрешить очень интересную частную проблему: выявить причину распространения почитания святого Христофора в Московском царстве середины XVI в. и попутно уточнить существующее мнение о связи иконографии этого святого с образом египетского бога Анубиса.

Среди христианских святых, пострадавших в первые века гонений, святой Христофор занимает особое место. Согласно христианским преданиям, он жил в III в. н.э. в Ликии и был предан мученической смерти около 250 г. при императоре Деции (249–251). В православии день мученика святого Христофора отмечается 9 (22) мая, в отличие от западной традиции, где он приходится на 25 июля. Несмотря на то, что в 1969 г. после II Ватиканского Собора день памяти святого Христофора у католиков был понижен до уровня местного праздника ввиду недостаточности исторических свидетельств о его жизни, почитание святого как покровителя путешественников и мореплавателей сохраняется, а медальоны с его изображением в

виде великана, переносящего на плече младенца Христа, остаются востребованными в церковных и туристических магазинах. В восточной христианской традиции святой Христофор почитается, как и любой другой святой воин, в качестве защитника, в том числе и от разнообразных эпидемий. Однако у православного образа этого святого есть одна очень интересная особенность – он почти всегда изображается с собачьей головой.

Древнейшее агиографическое свидетельство о святом Христофоре представлено в самом раннем списке христианских мучеников – латинском «Мартирологе Иеронима» 430–440 гг., создание которого приписывается святому Иерониму Стридонскому. Однако некоторые исследователи полагают, что в его основе лежит ещё более ранний сирийский «Мартиролог 411 года». Опирающиеся на текст «Мартиролога Иеронима» жития святого Христофора сохранились в латинских рукописях VIII–IX вв. Наиболее известной из них считается сборник проповедей епископа Буркхарда Вюрцбургского (ум. 754 г.), в котором содержится рассказ о страстях святого Христофора и где он описан как псеглавец.

В восточной агиографической традиции самыми ранним считается житие святого Христофора, изложенное в «Менологии Василия II» – греческой рукописи церковного календаря, которая включает синаксарий, то есть сборник житий святых. Этот богато иллюминированный манускрипт, содержащий 430 иллюстраций, был выполнен в 979–989 гг. для византийского императора Василия II Болгаробойцы. К. Цверцина [Zwierzina, 1909], а вслед за ним и Д.Г. Уайт [White, 1991], полагали, что в основе греческого жития св. Христофора лежит коптский текст апокрифических «Деяний апостола Варфоломея» конца V – начала VI в., в котором рассказывается, что Варфоломей в стране людоедов крестил псеглавца по имени Репробус и дал ему христианское имя. Уайт указывал, что это «совпадает с тем, что стало общим местом в греческой агиографии Христофора XI века, а также в латинских, ирландских и провансальских переводах и адаптациях» [White, 1991, 36]. Уайт имел в виду греческий текст Деяний св. Христофора [Acta Sanctorum, 1731, 146–149], который представляет его чудовищем с собачьей головой, что символически указывает на свирепость и звериную природу язычника, усмирённую в результате крещения. Именно этой идеей, по мнению С.А. Иванова, и пронизано греческое житие Христофора, которое открывается словами, что Бог не только помогает христианам, но и становится «воздаятелем для уверовавших среди языцев» [Иванов, 2002, 23]. Репревос (ещё одно языческое имя Христофора) был «варвар из земли людоедов», «стал свидетелем мученичества христиан, стал христианином с именем Христофор и в конце концов сам принял мученическую смерть. В послевизантийское время в славянском мире его упорно писали на иконах с пёсьей головой, хотя Церковь настаивала, что вместе с человеческой речью он удостоился и человеческого облика» [Иванов, 2002, 24].

В средневековом западном христианском мире образ святого Христофора был весьма популярен, о чём свидетельствует поэма «Жизнь и страсти Христофора», написанная каролингским поэтом Вальтером фон Шпейером (нач. XI в.). О святом Христофоре писал в своей знаменитой энциклопедии «Зерцало великое» библиотекарь Людовика IX Святого, доминиканский богослов Винсент из Бове (XIII в.). Однако самым популярным был рассказ о деяниях и чудесах этого святого, изложенный ещё одним монахом-доминиканцем – Иаковом Ворагинским (XIII в.) в «Золотой легенде» – собрании христианских легенд и житий святых. В этой книге в главе «О святом Христофоре» говорится, что после крещения «страшный ликом» Репробус получил имя Христофор, что переводится как «несущий Христа»: «Это означает, что он четырежды нёс Христа: на плечах своих, перенося Его, в теле своём, умерщвляя оное, в сердце своём, веруя в Него, на устах своих, проповедуя Его и возвещая о нем» [Иаков Ворагинский, 2018, 96]. Образ святого, основанный на буквальном восприятии его имени – несущий Христа – широко распространён в западноевропейской иконографии. Таким его изобразили великие живописцы XV–XVI вв. Иероним Босх, Дирк Боутс, Иоахим Патинир, Джованни Беллини, Лукас Кранах, Альбрехт Дюрер.

Большинство имеющихся публикаций о почитании святого Христофора в восточной христианской традиции в основном рассматривают особенности его ико-

нографии как святого-псеглавца [Снигирева, 1990; Вокс, 1997; Найденова, 2017; Найденова, 2020]. Однако в раннем русском христианском искусстве изображения святого Христофора были иными. Самое древнее сохранившееся монументальное изображение святого Христофора на Руси представляет его как прекрасного юного воина, не имеющего даже намёка на какие-либо зооморфные черты. Это изображение датируется последней четвертью XII в. и находится в арке ризницы храма святого Георгия в Старой Ладоге. Примерно к этому же периоду относятся и первые упоминания о днях памяти святого: они указаны в месяцесловах XI–XII вв.

Распространение икон и фресок с изображением святого Христофора начинается на Руси только в середине XVI в. при Иване Грозном. В течение очень небольшого периода времени этот святой становится в Московском царстве необычайно популярен. Во имя святого Христофора по приказу царя возводятся церкви в Великом Новгороде (1553) и Московском кремле (1572), в трёх новых соборах на центральных опорных столбах появляются фрески с изображением святого Христофора как псеглавца (собор Успения Богоматери в Свяяжске – 1556–1560 гг., Спасо-Преображенский собор в Ярославле – 1563–1564 гг., Софийский собор в Вологде – 1568–1570 гг.), распространяются иконописные изображения. С сер. XVI в. образ святого Христофора часто помещается в дьяконские алтарные врата (в Москве в Чудовом монастыре, в Великом Устюге, Вологде, в Архангельской обл.).

Однако через полтора века эти изображения будут замазываться и переписываться, а образ святого Христофора как псеглавца к концу XVIII в. сохранится в основном в старообрядческой традиции. Дело в том, что в начале XVIII в. против изображения святого как псеглавца выступил очень влиятельный православный богослов и церковный деятель Димитрий Ростовский, канонизированный в 1757 г. в чине святителя.

С 1684 по 1704 г. он работал над составлением «Книги житий святых» (Четьи-Минеи), при создании которых опирался на разнообразные восточные и западные агиографические источники. Этот труд стал наиболее распространённым житийным сборником в русской православной традиции, начиная с XVIII в. В 1704–1705 гг. Дмитрий Ростовский написал полемическое сочинение, направленное против старообрядчества, – «Розыск о раскольнической брынской вере, о учении их, о делах их, и изъявление, яко вера их не права, учение их душевредно и дела их не богоугодны». В этой книге в главе «Хула раскольническая на четвероконечный крест, и розыски о кресте» он в духе решений в отношении иконописания, принятых на Большом Московском соборе 1666–1667 гг., обрушился на «нерассудных иконописцев». По его мнению, представление святого Христофора как псеглавца попадает в перечень неразумных, нелепых небылиц: «...в некоей честной обители, в паперти церковной видех стенное писание; имже изображено создание от Бога мира сего зримаго, в коем писании изображено покой Божий в день седмый сице: стоит кровать, а на кровати подушки постланы, а на подушках лежит Бог Отец, а над ним надписано: почи Бог от всех дел своих. О неразумия! лежит ли Бог на подушках, на кроватях? И иная многая нелепая обыкоша тии писати: якоже святого мученика Христофора с песьею главою, святых мученик Флора и Лавра с лошадьми яже суть небылица» [Дмитрий Ростовский, 1855, 415]. Спустя несколько лет, в 1722 г., Синод специальным распоряжением обязал иконописцев писать «чинно и благообразно», запретил изображать четырёх евангелистов «в подобии тельца и прочих животных», а также изображать святого Христофора как псеглавца. Интересно, что, согласно этому распоряжению, запрету подлежали сюжеты, содержавшие «народную» интерпретацию догматически значимых представлений и позже сохранившиеся в старообрядческой иконописной традиции: «Повелевается о неискусных и злокозненных иконниках, которые выдумали иконы противные естеству, истории и самой истине каковы мученика святого Христофора с песьей головой; образ Богородицы с тремя руками; образ Богородицы, болящей при Рождестве Сына Божия и бабы при ней, или бы ей в неизреченном рождении послужившей; образ Флора и Лавра с лошадьми и конюхами; <...> образ неопалимой купины, образ премудрости Божьей в лице девицы, образ шестидневного творения Божия, в котором пишут Бога Отца на подушках лежаща, али человека по трудах почивающа на седьмой день; образ Саваофа в лице

мужа престарелого и единокровного Сына во чреве его и между ними Духа Святого в виде голубя» [Полное собрание, 1872, 294]. Исследователи связывают такие изображения с проявлением т.н. «народной религиозности», то есть определённого синтеза христианских, дохристианских и внерелигиозных (бытовых) представлений [Шахнович, 2023, 176–189].

О двойственной природе образа святого Христофора, облик которого сохранял очевидные элементы дохристианских представлений, писали ещё А.Н. Веселовский [Веселовский, 1886, 476] и Поль Сентив [Saintyves, 1936] почти сто лет назад. В середине 1970-х гг. Е.Н. Максимов указывал, что внешне очевидна связь иконографии святого Христофора с образом Анубиса: «Можно с уверенностью сказать, что древнеегипетское божество продолжает жить в христианском образе св. Христофора Кинокефала» [Максимов, 1975, 89]. Максимов полагал, что Анубис в христианской культуре трансформировался в предстание о «тёмном» псеглавце – собакоголовом дьяволе (изображения которого встречаются, например, в лицевых Апокалипсисах XVII в.) [Максимов, 1975, 85], поэтому, по мнению исследователя, и появился запрет на изображения святого с собачьей головой.

Возможность рассмотрения культа христианских святых в контексте сравнительного изучения религий [Шахнович, 2017, 571] не вызывает сомнений. Однако в данном случае речь скорее должна идти не столько о связи образа святого Христофора с изображениями Анубиса эпохи Древнего и Среднего царств в Египте, сколько о влиянии на его иконографию изображений синкретических божеств Германубиса и Геркуланубиса, культ которых возник в эллинистическую эпоху, в период правления Птолемея Сотера (320 г. до н.э.), а затем позже распространился в римской империи. Функции собакоголового (шакалоголового) Анубиса и антропоморфного греческого бога Гермеса, и героя Геракла (Геркулеса) как покровителей мёртвых и проводников душ – психопомпов – способствовали тому, что в эллинистическую эпоху их образы смешались.

Согласно представлениям «Книги мёртвых» именно Анубис изобрёл искусство бальзамирования умерших и именно он приводит душу умершего на суд Осириса. Такие же функции приписывались греками Гермесу. Плутарх, живший в римскую эпоху (конец I – начало II вв.) писал, что «существует обычай, согласно которому человек, потерявший кого-либо из родных или друзей, тотчас по окончании траура приносит жертву Аполлону, а спустя ещё тридцать дней – Гермесу: ведь считается, что Гермес так же принимает души умерших, как земля – их тела» (Греческие вопросы, 48–49) [Плутарх, 1990, 297–298]. Плутарх, повествуя о связи представлений о богах у греков и египтян, указывал, что «тот, кто изъясняет небесные явления, – Анубис, который является законом вышней сферы, – тот иногда называется Германубисом; одним именем он связан с тем, что наверху, другим – с тем, что внизу. <...> И не надо удивляться, что эти имена перекраиваются на греческий лад; ибо бесчисленное множество других слов, которые ушли в изгнание вместе с перекочевавшими из Эллады людьми, до сих пор сохраняются и живут как иноземцы среди чужих народов» [Плутарх, 1996, 54].

В отличие от ранних, традиционных для Египта шакалоголовых (собакоголовых) изображений Анубиса в виде миксантропического существа в набедренной повязке, синкретические собакоголовые божества Германубис и Геркуланубис, воплощавшие синтез культа Анубиса с культом Гермеса и Геракла (Геркулеса) соответственно, изображались в воинских доспехах. В руках эти воины обычно держали копье, оливковую или пальмовую ветвь, а иногда сандалии их украшались крылышками, как у Гермеса, и в руках появлялся систр и кадуцей [Saintyves, 1936, 17].

Эти божества считались не только психопомпами царства мёртвых, но и защитниками от эпидемий. В римскую эпоху культы Германубиса и Геркуланубиса были очень популярны, о чём свидетельствует распространённость их изображений, в том числе больших статуй, представленных, например, в Капитолийских музеях. Следует отметить, что в античном искусстве известны изображения Геракла, несущего Эрота, и Гермеса с младенцем Дионисом. Вполне вероятно, что западноевропейская иконография святого Христофора, несущего на плече младенца Иисуса Христа, могла восходить к этим изображениям.

Некоторые из исследователей склоняются к мнению, что сам образ преображённого после крещения псеглавца был важным элементом средневековой дискуссии о практике миссионерской деятельности на окраинах христианского мира [Иванов, 2003; Вуд, 2005; Рыбаков, 2005]. Обращает на себя внимание в этом контексте житийное описание чудес святого Христофора: после крещения не умевший говорить псеглавец заговорил на греческом языке и начал проповедовать, подобно апостолам, посох его расцвёл, подобно жезлу Аарона, а хлеба умножились по его молитве. И. Вуд отмечал, что прибытие миссионеров в самые отдалённые уголки мира должно было непосредственно предшествовать Страшному суду, поэтому средневековая дискуссия о кинокефалах, обитающих на окраине человеческого мира, может рассматриваться в апокалиптическом контексте [Вуд, 2005, 30]. Любопытно, что изображения святого Христофора как псеглавца начинают распространяться на Руси с середины XVI в. в период острых эсхатологических ожиданий [Юрганов, 1997].

Существует мнение, что, когда русские начали осваивать Восточную Сибирь, тогда и возникло представление, что святой Христофор относится к фантастическим «дивным людям», о которых говорится в «Сказании о человецех незнаемых в восточной стране и языцех розных» (конец XV – начало XVI вв.) – тексте, имеющемся в рукописях XVI–XVIII вв. Св. Христофор таким образом связывается с миксантропическими существами, описанными как люди «незнаемые», проживавшими за «Югорской землёй» [Матасова, 2020]. Однако эта точка зрения не даёт ответа на вопрос, почему в середине XVI века не в Восточной Сибири («Югорской земле»), а именно на Северо-Западе Руси возводится большое количество храмов, посвящённых святому Христофору, широко распространяются его монументальные изображения в фресковой живописи, а в 1572 г. возводится храм в Московском кремле. Интересно, что после многовекового перерыва первое изображение святого Христофора – воина из заповедных земель, который после принятия христианства перешёл на «правильную сторону» – появляется после взятия Казани в Успенском соборе монастыря в Свияжске, который был важен и как миссионерский центр, и как крепость на восточной границе.

Мы предполагаем, что распространение почитания святого Христофора на Северо-Западе Руси связано с интересом Ивана Грозного к Балтийским землям, где культ святого Христофора был чрезвычайно распространён. Святой Христофор считался покровителем Риги. Алтарь, посвящённый этому святому, был воздвигнут в Домском соборе Риги ещё в середине XV в., и примерно в то же время такой же алтарь появился в Таллинне. В эпоху позднего средневековья алтари и изображения святого Христофора, который считался патроном мореплавателей и рыбаков, а также защитником от эпидемий, были распространены в Швеции (сохранились изображения в храмах в Пюхтия, в Болерупе и др.). Благодаря этому святой Христофор мог восприниматься и православными жителями Руси, прежде всего, купцами и мореходами, как небесный защитник и покровитель Балтийских земель.

Как известно, в древнем Риме существовал религиозный обряд эвокации, посредством которого во время войны Рим мог призывать богов-покровителей неприятельского города на свою сторону. Историю о том, как римский полководец Камилл при осаде этрусского города Вейи переманил на свою сторону покровительницу города богиню Юнону, пообещав ей пышный храм, описывал Тит Ливий. Плутарх в «Сравнительных жизнеописаниях» (Камилл, 6) отмечал, что Камилл после победы привёз в Рим статую Юноны, а храм, обещанный им богине, был построен в 392 году до н.э. на Авентинском холме. В жизнеописании Марка Антония, Плутарх, рассказывая об осаде Александрии 30 г. до н.э. в период гражданской войны между Октавианом и Марком Антонием, писал, что после обряда эвокации, совершённого Октавианом, покровительствовавший Марку Антонию бог Дионис покинул Александрию, в результате чего Октавиан легко овладел городом (Антоний, 75).

Безусловно, мы далеки от того, чтобы полагать, что исторические сочинения Тита Ливия и Плутарха повлияли на Ивана Грозного. Скорее, описанный древними историками римский ритуал отражает общую для разных народов традицию предметно-практического, магического отношения к чужим и своим святыням. О том, что подобное отношение к святыням имело место в православии, свидетельству-

ет знаменитая икона «Битва новгородцев с суздальцами» (Богоматерь Знамение) – популярный в России XV–XVII вв. иконописный сюжет, в котором представлена осада Новгорода войском суздальского княжича Мстислава Андреевича: каждому войску покровительствует защищающая его икона «Богоматерь Знамение», причём суздальцы выпускают огромное количество стрел прямо в новгородскую икону.

Вполне возможно, что стремлением «переселить» святого Христофора в Москву и было вызвано строительство в 1572 году в Кремле храма во имя этого святого. К сожалению, никаких данных об особенностях его архитектуры и его внутреннем убранстве не сохранилось. Этой же причиной, вероятно, и объясняется распространение изображений святого Христофора во фресковой живописи этого периода в храмах Новгорода, Ярославля, Вологды, Великого Устюга. Особенно интересно, что почитание Христофора устанавливалось в землях русского Севера, которые Иван Грозный включил в причину.

Заключение

Таким образом, мы можем сказать, что методы сравнительного религиоведения позволяют сформулировать гипотезу, проливающую свет на распространение изображений святого Христофора в православной иконографии эпохи Ивана Грозного. Неожиданное широкое распространение изображений святого Христофора во второй половине XVI в. на Северо-Западе Руси связано с тем, что в указанное время там находился «западный фронт» Московского государства. Имевшее место в домонгольский период почитание святого было возрождено в новых условиях, оно оказалось востребовано в связи со стремлением защитить северные земли, обращаясь к почитанию общехристианского святого-защитника, культ которого в этот период был распространён в Балтийском регионе. Произошла своеобразная «эвокация»: святой Христофор как небесной покровитель и защитник был призван на сторону Московского царства. Изображение святого Христофора как псеглавца, скорее всего, восходит к почитанию синкретических божеств, популярных в эпоху римской империи, и считавшихся защитниками от эпидемий и покровителями умерших. Миксантропическая внешность святого Христофора могла ассоциироваться с представлением о том, что апокалиптические времена настанут тогда, когда в лоно христианства перейдут неизвестные народы с края земли: «проповедано будет сие Евангелие Царствия по всей вселенной, во свидетельство всем народам; и тогда придёт конец» (Мф 24:14). Образ святого Христофора мог поддерживать эсхатологические ожидания, свойственные XVI веку.

Благодарность

Исследование поддержано грантом РФФ – DFG, проект № 21-48-04402.

Acknowledgment

The study was supported by a grant from the Russian Science Foundation – Deutsche Forschungsgemeinschaft, project No. 21-48-04402.

Библиографический список

2. Дмитрий Ростовский (Туптало). Розыск о раскольнической брынской вере, о учении их, о делах их, и изъявление, яко вера их неправа, учение их душевредно и дела их не богоугодны / Дмитрий Ростовский – М.: Синодальная типография, 1855. – XVII. – 613 с.
3. Веселовский, А.Н. Из истории романа и повести. Материалы и исследования. Вып. 1. Греко-византийский период / А.Н. Веселовский. – СПб.: Тип. Академии наук, 1886. – 598 с.
4. Вуд, И. Кинокефалы: кто они? / И. Вуд // Древнейшие государства Восточной Европы. 2003. Мнимые реальности в античных и средневековых текстах. – М.: Восточная литература. 2005. – С. 13–35.
5. Забияко, А.П. Генезис религии: возникновение зоолатрии по материалам мобильного искусства Западной и Центральной Европы / А.П. Забияко // Религиоведение. – 2020. – № 1. – С. 5–28.
6. Забияко, А.П. Генезис религии: по материалам Восточной Европы и Сибири / А.П. Забияко // Религиоведение. – 2020. – № 4. – С. 5–7.

7. Иаков Ворагинский. Золотая легенда / Иаков Ворагинский / Пер. И.И. Аникьева, И.В. Кувшинской. – М.: НО Издательство францисканцев, 2018. – Т. II. – 680 с.
8. Иванов, С.А. Византийское миссионерство. Можно ли сделать из «варвара» христианина? / С.А. Иванов – М.: Языки славянской культуры, 2003. – 375с.
9. Максимов, Е.Н. Образ Христофора Кинокефала: Опыт сравнительно-мифологического исследования / Е.Н. Максимов // Древний Восток. – Вып. 1. – 1975. – С. 76–89.
10. Матасова, Т. Святой Псеглавец: мученик Христофор и колонизация Русского Севера XV–XVII вв. [Электронный ресурс] / Матасова Т. – URL: <http://russianold.ru/2020/12/12/christophorus/> (дата обращения 20.07.2023).
11. Найденова, Д.В. Особенности почитания святого Христофора на Руси и иконография мученика в искусстве старообрядчества / Д.В. Найденова // Актуальные проблемы теории и истории искусства: сб. науч. статей / Под ред. С.В. Мальцевой, Е.Ю. Станюкович-Денисовой, А.В. Захаровой. – СПб.: Изд-во СПбГУ, 2017. – Вып. 7. – С. 473–482.
12. Найденова, Д.В. Зооморфная иконография св. Христофора в искусстве Балканских стран / Д.В. Найденова // *Studia Slavica et Balcanica Petropolitana*. – 2020. – № 2 (28). – С. 107–124.
13. Плутарх. Греческие вопросы / Плутарх // Плутарх. Застольные беседы / Пер. Н.В. Брагинской. – Л.: Наука, – 1990. – С. 292–305.
14. Плутарх. Исида и Осирис / Плутарх / Пер. Н. Н. Трухиной. – Киев: УЦИММ-ПРЕСС, 1996. – 250 с.
15. Полное собрание постановлений и распоряжений по ведомству Православного исповедания Российской империи. – СПб.: Синодальная типография, 1872. – Т. 2. – 796 с.
16. Рыбаков, В.В. Ратрамн из Корби. Письмо св. Римберту о людях с песьими головами / В.В. Рыбаков // Древнейшие государства Восточной Европы. 2003. Мнимые реальности в античных и средневековых текстах. – М.: Восточная литература, 2005. – С. 424–434.
17. Снигирева, Э.А. Образ святого Христофора: предания и действительность / Э.А. Снигирева // Проблемы формирования и изучения музейных коллекций ГМИР. – Л.: ГМИР, 1990. – С. 45–81.
18. Шахнович, М.М. Е.Г. Кагаров и Музей истории религии Академии наук СССР / М.М. Шахнович // Вестник СПбГУ. Философия и конфликтология. – 2017. – Т. 33. – Вып. 4. – С. 571–581.
19. Шахнович, М.М. «Здравствуй, брат. Писать очень трудно...», в том числе об истории понятий. Рец. на кн.: Сергей Штырков. Религия, или Узы благочестия. – СПб.: Изд-во Европ. ун-та в Санкт-Петербурге, 2021. 172 с. (Азбука понятий) / М. М. Шахнович // Антропологический форум. – 2022. – № 53. – С. 210–219.
20. Шахнович, М.М. Антропологические аспекты локальных культов: теоретико-методологические подходы изучения локальных мест памяти / М.М. Шахнович / Человек. – 2023. – № 5. – С. 176–89. (В печати)
21. Форум: Антропология религии (2) // Антропологический форум. – 2017. – № 35. – С. 11–128.
22. Юрганов, А.Л. Опричина и Страшный Суд / А.Л. Юрганов // Отечественная история. – 1997. – № 3. – С.52–75.
23. *Acta Sanctorum / Acta Sanctorum. Julius*. // Ed. Societas Bollandiensis. – Antverpiae: J. du Moulin, 1731. – Vol. VI. – 204 p.
24. Bock, M. Christophoros Kynokephalos. Die Darstellung des hundskopfiger Christophor auf Ikonen des Ikonen-Museums Recklinghausen / M. Block. – Monographien des Ikonen-Museums Recklinghausen. Bd. 4. – Recklinghausen, 1997. – 72 p.
25. Candea, M. Comparison in Anthropology: The Impossible Method / M. Candea. – Cambridge: Cambridge University Press, 2018. – 392 p.
26. Hughes, A.W. “Islam and...”: Thinking about Islam through the Act of Comparison / A.W. Hughes // *New Methodological Perspectives in Islamic Studies* / Ed. Hughes, A. W. Aghdassi. – Hague: Brill, 2023. – 310 p.
27. Freiburger, O. Considering Comparison: A Method for Religious Studies / O. Freiberg. – Oxford University Press, 2019. – 240 p.
28. Kripal, J.J. Comparing Religions / J.J. Kripal. – Wiley-Blackwell, 2014. – 448 p.
29. Lincoln, B. Apples and Oranges: Explorations In, On, and With Comparison / B. Lincoln. – London, Chicago: University of Chicago Press, 2018. – 335 p.
30. Lawson, E.T. Theory and the new comparativism, old and new / E.T. Lawson // *Method and Theory in the Study of Religion*. – 1996. – Vol. 8. – No. 1. – P. 31–35.
31. Lewis-Williams, D.J. The Mind in the Cave: Consciousness and The Origins Of Art / D.J. Lewis-Williams. – London: Thames & Hudson, 2002. – 320 p.
32. Paden, W. Elements of a new comparativism / W. Paden // *Method and Theory in the Study of Religion*. – 1996. – Vol. 8. – No. 1. – P. 5–14.

33. Saintyves, P. Saint Christophe : successeur d'Anubis, d'Hermès et d'Héraclès / P. Saintyves. – Paris : Émile Nourry, 1936. – 60 p.
34. White, D.G. Myth of the Dog-Man / D.G. White. – Chicago and London: the University of Chicago Press, 1991. – 383p.
35. Zvierzina, K. Die Legenden der Märtyrer vom unzerstörbaren Leben / K. Zvierzina // Innsbrucker Festgruss von der Philosophischen Fakultät. Der 50. Versammlung, 1909. – P. 132–158.

Текст поступил в редакцию 21.06.2023.

Принят к печати 17.07.2023.

Опубликован 21.12.2023.

References

2. *Acta Sanctorum*. Ed. Societas Bollandiensis. Vol. VI. Julius. Antverpiae: J. du Moulin, 1731. 204 p.
3. Bock M. *Christophus Cynocephalus. The depiction of the dog-headed Christophorus on icons in the Recklinghausen Icon Museum* [Christophoros Kynocephalos. Die Darstellung des hunds-kopfiger Christophor auf Ikonen des Ikonen-Museums Recklinghausen]. Monographien des Ikonen-Museums Recklinghausen. Bd. 4. Recklinghausen, 1997. 72 S. (In German).
4. Candea M. *Comparison in Anthropology: The Impossible Method*. Cambridge: Cambridge University Press, 2018, 392 p.
5. *Polnoe sobranie postanovlenij i rasporyazhenij po vedomstvu Pravoslavnogo ispovedaniya Rossijskoj imperii* [Complete collection of decrees and orders for the department of the Orthodox Confession of the Russian Empire]. Vol. 2. 1722. St. Petersburg: Synodal'naya tipografija, 1872, 796 p. (In Russian).
6. Dmitry Rostovsky (Tuptalo). *Rozysk o raskol' nicheskoj brynskoj vere, o uchenii ih, o delah ih, i iz 'yavlenie, yako vera ih neprava, uchenie ih dushevredno i dela ih ne bogougodnyya* [A search for the schismatic Bryn faith, about their teaching, about their deeds, and the declaration that their faith is wrong, their teaching is harmful to the soul and their deeds are not pleasing to God]. Moscow: Synodal'naya tipografija, 1855. XVII, 613 p. (In Russian).
7. Forum: Anthropology of religion (2). *Anthropological forum*, 2017, no. 35, pp. 11–128 (in Russian).
8. Freiburger O. *Considering Comparison: A Method for Religious Studies*. Oxford University Press, 2019, 240 p.
9. Hughes A.W. “Islam and...”: Thinking about Islam through the Act of Comparison. *New Methodological Perspectives in Islamic Studies*. Ed. A.W. Hughes Aghdassi. Hague: Brill, 2023, 310 p.
10. Ivanov S.A. *Vizantijskoe missionerstvo. Mozhno li sdelat' iz «varvara» hristianina* [Byzantine missionary work. Is it possible to turn a “barbarian” into a Christian?]. Moscow: Yazyki slavyanskoi kultury, 2003, 375 p. (In Russian).
11. Jacob Voraginsky. *Zolotaya legenda* [Golden legend]. Vol. II. Trans. I.I. Anikyeva, I.V. Kuvshinskaya. Moscow: NO Izdatel'stvo frantsyskantsev, 2018, 680 p. (In Russian).
12. Kripal J J. *Comparing Religions*. Wiley-Blackwell, 2014, 448 p.
13. Lincoln B. *Apples and Oranges: Explorations In, On, and With Comparison*. London, Chicago: University of Chicago Press, 2018, 335 p.
14. Lawson E.T. Theory and the new comparativism, old and new. *Method and Theory in the Study of Religion*. 1996, vol. 8, no. 1, pp. 31–35.
15. Lewis-Williams D.J. *The Mind in the Cave: Consciousness and The Origins of Art*. London: Thames & Hudson, 2002, 320 p.
16. Maksimov E.N. *Drevnii Vostok* [Ancient East]. 1975, vol. 1, pp. 76–89 (in Russian).
17. Matasova T. *Svyatoy Pseglavec: muchenik Hristofor i kolonizaciya Russkogo Severa XV-XVII vv.* [Saint Cynocephalus: Martyr Christopher and the colonization of the Russian North in the 15–17th centuries]. Available at: <http://www.russianold.ru/2020/12/12/christophorus/> (accessed on July 20, 2022) (in Russian).
18. Naydenova D.V. *Aktual'nye problemy teorii i istorii iskusstva* [Current problems of theory and history of art]. St. Petersburg: St. Petersburg State University Publishing House, 2017, vol. 7, pp. 473–482 (in Russian).
19. Naydenova D.V. *Studia Slavica et Balcanica Petropolitana*. 2020, no. 2 (28), pp. 107–124 (in Russian).
20. Paden W. Elements of a new comparativism. *Method and Theory in the Study of Religion*. 1996, vol. 8, no. 1, pp. 5–14.
21. Plutarch. *Grecheskie voprosy* [Greek Questions]. In: Plutarch. *Zastol'nye besedy*. Leningrad: Nauka, 1990, pp. 292–305 (in Russian).
22. Plutarch. *Isida i Osiris* [Isis and Osiris]. Kyiv: UCIMM-PRESS, 1996, 250 p. (In Russian).
23. Rybakov V.V. *Ratramn iz Korbi. Pis'mo sv. Rimbertyu o lyudyah s pes'imy golovami*. In: *Drevneschie gosudarstva Vostochnoj Evropy. 2003. Mnimye real'nosti v antichnyh i srednevekovykh tekstah* [The most ancient states of Eastern Europe. 2003. Imaginary realities in ancient and medieval texts]. Moscow: Vostochnaya Literatura. 2005, pp. 424–434 (in Russian).
24. Saintyves P. *Saint Christopher: successor to Anubis, Hermes and Heracles* [Saint Christophe: successeur d'Anubis, d'Hermès et d'Héraclès]. Paris: Émile Nourry, 1936. 60 p. (In French).
25. Shakhnovich M.M. *Vestnik Sankt-Peterburgskogo gosudarstvennogo universiteta. Filosofiya i konfliktologiya*. [Bulletin of St. Petersburg State University. Philosophy and Conflictology]. 2017, vol. 33, is. 4, pp. 571–581 (in Russian).

26. Shakhnovich M.M. *Antropologicheskij forum* [Anthropological forum]. 2022, no. 53, pp. 210–219 (in Russian).
27. Shakhnovich M.M. *Chelovek* [Human Being]. 2023, no. 5. pp. 176–89 (in Russian).
28. Snigireva E.A. *Problemy formirovaniya i izucheniya muzejnyh kollekcij Gosudarstvennogo muzeya istorii religii i ateizma* [Problems of the formation and study of museum collections of the State Museum of Russian History]. Leningrad: GMIR, 1990, pp. 45–81 (in Russian),
29. Veselovsky A.N. *Iz istorii romana i povesti. Materialy i issledovaniya. Vyp. 1. Greko-vizantijskij period* [From the history of the novel and story. Materials and research. Vol. 1. Greco-Byzantine period]. St. Petersburg: Type. Academy of Sciences, 1886, 598 p. (In Russian).
30. White D.G. *Myth of the Dog-Man*. Chicago and London: The University of Chicago Press, 1991, 383 p.
31. Wood I. Kinokefaly: kto oni? In: *Drevnejšie gosudarstva Vostochnoj Evropy. 2003. Mnimye real'nosti v antichnyh i srednevekovyh tekstah* [The most ancient states of Eastern Europe. 2003. Imaginary realities in ancient and medieval texts]. Moscow: Vostochnaya Literatura, 2005, pp. 13–35 (in Russian).
32. Yurganov A.L. *Otechestvennaya istoria* [Domestic history]. 1997, no. 3, pp. 52–75 (in Russian).
33. Zabyako A.P. *Religiovedenie* [Study of Religion]. 2020, no. 1, pp. 5–28 (in Russian).
34. Zabyako A.P. *Religiovedenie* [Study of Religion]. 2020, no. 4, pp. 5–27 (in Russian).
35. Zwierzina K. *Innsbruck greetings from the Faculty of Philosophy* [Innsbrucker Festgruss von der Philosophischen Fakultät]. 1909. Der 50. Versammlung, pp. 132–158 (in German).

Submitted for publication: June 21, 2023.

Accepted for publication: July 17, 2023.

Published: December 21, 2023.