

Б. А. Успенский

Русская духовность и иконопочитание

Специфика православной духовности вообще — и, в частности, русской православной духовности — в большой степени определяется практикой иконопочитания.

Как известно, православное богословие существенно менее разработано, чем богословие католическое; отсюда особое значение получает то, что называют иногда литургическим богословием — когда богословские понятия не усваиваются в систематической форме, но воспринимаются прежде всего через обряд, через литургию — и, в частности, через икону. Иначе говоря, в этих условиях представления о Боге усваиваются в процессе общения с Богом.

Иконопочитание, можно сказать, предстает как общий принцип видения мира, и этот принцип распространяется на самые разные области духовной культуры. Так, например, отношение к иконе, т. е. к визуальному образу, может определять отношение к слову и даже к языку как средству выражения Богооткровенной мысли¹. Отсюда объясняется восприятие церковнославянского языка как иконы православия, столь характерное для русской культуры, или же такое явление русской духовной жизни, как имяславие².

Необходимо подчеркнуть, что именно отношение к иконе определило в свое время духовное расхождение восточного и западного христианства. Это расхождение началось намного раньше так называемой схизмы Керуллария (1054 г.), обозначившей окончательное размежевание двух духовных традиций. Оно восходит к эпохе Карла Великого, деятельность которого в значительной мере определила вообще догматически расхождения Западной и Восточной церкви: он способствовал тому, что в Западной церкви был отвергнут догмат иконопочитания и изменен Символ веры через добавление *Filioque*³.

Полемике с Седьмым Вселенским собором (Вторым Никейским собором 787 г.), утвердившим догмат иконопочитания, специально посвящены так называемые «*Libri Carolini*» (790–793 гг.), написанные от имени Карла и, видимо, при его непосредственном участии; эта

¹ См. в этой связи: Б. Успенский, 1996а, с. 486 сл.; Б. Успенский, 1996б.

² См.: Б. Успенский, 1978.

³ См.: Зеелигер, 1926, с. 616–617, 624; Розеншток и Виттиг, II, с. 461 сл.; Классен, 1968, с. 561–562, 605–606; Геро, 1973, с. 9, *passim*.

полемика была в какой-то мере обусловлена филологическим недоразумением, поскольку в латинском переводе актов Седьмого Вселенского собора, имевшемся в распоряжении Карла и его сотрудников, не различались слова *λατρεία* и *προσκύνησις* применительно к иконам — оба слова были переведены как *adoratio*⁴; вместе с тем «*Libri Carolini*» обнаруживают определенное сходство с учением иконоборцев⁵. Постановления Седьмого Вселенского собора были вслед за тем отвергнуты Франкфуртским собором (794 г.), созванным Карлом. Между тем, ранее Римская церковь поддерживала иконопочитание; в частности, активным защитником иконопочитания был папа Адриан I (772–795), поддержавший решения Седьмого Вселенского собора. Нельзя не отметить при этом, что вмешательство монарха в дела Церкви в большой степени отвечало идеологии иконоборцев, борьбе с которыми и был посвящен Седьмой Вселенский собор.

В отличие от иконоборцев Римско-католическая церковь никогда не отвергала сакральных изображений, однако она не усвоила того отношения к иконам, которое присуще православному сознанию. Хотя Седьмой Вселенский собор, так же как и Константинопольский собор 843 г., установивший празднование Торжества Православия и анафематствовавший иконоборцев, и были признаны Римской церковью, она не приписывает иконопочитанию догматического значения; «если для православных икона является языком Церкви, выражением Божественного Откровения и необходимой составной частью богослужения, то в Римской церкви она такого значения не имеет»⁶. Именно в восточном христианстве почитание икон связано с *б о г о с л о в и е м в о п л о щ е н и я* (подробнее об этом будет сказано ниже) — между тем, для западного христианства такая связь нехарактерна.

Общеизвестно вообще, что специфика православия — и, в частности, православное понимание иконы — определилась в спорах иконоборцев и иконопочитателей. Не случайно первое воскресенье Великого поста, когда ежегодно подтверждается догмат иконопочитания, именуется «Неделей (или Торжеством) Православия»; в этот же день провозглашалась анафема всем вообще противникам православия — подобно тому, как идолопоклонники традиционно олицетворяли для христиан противников христианства, так иконоборцы для православных стали олицетворять противников православного учения.

Особое значение и особую актуальность для православного сознания приобрело при этом принципиальное различие чувственного

⁴ См.: Геро, 1973, с. 10; И. Мейендорф, 1974, с. 46.

⁵ См.: Геро, 1973, с. 16–18, 22.

⁶ Л. Успенский, 1989, с. 109, ср. с. 168.

и духовного опыта. Это различие явилось одним из основных моментов в полемике иконопочитателей и иконоборцев.

Иконоборцы выступали против икон, поскольку, по их мнению, причастие — это подлинная (и единственная!) икона Бога⁷. Иконоборческое понимание «иконы» принципиально отличается от понимания иконопочитателей, но необходимо иметь в виду, что православное понимание иконы (основывающееся на сущностном различии образа и архетипа) было в конечном итоге разработано именно в процессе полемики с иконоборцами.

Представления иконоборцев опираются, по-видимому, на определенную традицию христианской мысли⁸. Любопытно отметить в этой связи, что подобное отношение к причастию в какой-то мере сохраняется в Католической церкви, что проявляется прежде всего в адорации Святых Даров: как известно, в католических храмах Дары в виде гостии (т. е. освященного и преосуществленного хлеба) выставляются для лицезрения и поклонения — в сущности, как видимый (зрительно воспринимаемый) образ Бога; точно так же католический священник во время литургии поднимает гостию, показывая ее верующим и провозглашая: «Вот Агнец Божий (Ecce Agnus Dei)»⁹. Соответствующее отношение к гостии обусловило появление католического праздника Тела Христова (Corpus Domini) в 1264 г.; не случайно в западном церковном искусстве мы можем встретить изображение Богоматери, держащей гостию вместо Младенца (так называемая «Матерь евхаристии»), или же святого, которому является Христос в виде гостии¹⁰.

⁷ См.: Геро, 1975, с. 4–7, 11, *passim*; Геро, 2000, с. 341–343; Острогорский, 1928, с. 48; И. Мейендорф, 1974, с. 44, 50; П. Мейендорф, 1995, с. 37–39. Ср.: Деяния всел. соборов, VII, с. 480–482; Манси, XIII, с. 261–264 (Деяние 6-е, том 3-й).

⁸ См.: Озолин, 1966; И. Мейендорф, 1974, с. 44; Геро, 1975.

⁹ Адорация Святых Даров в Католической церкви происходит как во время литургии, когда имеет место их *элевация*, так и вне литургического действия, когда имеет место их *экспозиция*; элевация Даров известна с конца XII в., экспозиция — с первой трети XIII в. См.: Терстон, 1901; Терстон, 1907; Терстон, 1909; Терстон, 1909а; Райбле, 1908; Дюмуте, 1926; Каброль, 1921; Леклерк, 1950, стлб. 345–347; Брове, 1967 (с. 26–69); Рубин, 1991, с. 55–57, 63–82.

¹⁰ Александр Гэлльский (Alexander Halesius, ок. 1185–1245), определяя причастие как «усвоение [Святых Даров] через вкус» (*manducatio per gustum*), сопоставлял его с «усвоением через зрение» (*manducatio per visum*); в XIII в. становится популярной идея «духовного причащения», достигаемая именно

С точки же зрения православных (т. е. иконопочитателей) причастие — это мистическое, сверхчувственное соединение с Богом, которое в принципе вне чувственного опыта. Поэтому, может быть, причастие в Православной церкви немедленно заедается и запивается — с тем, чтобы избежать чувственного восприятия¹¹; и православный священник, который при совершении литургии увидит Дары в виде тела или крови, должен прекратить действие — он должен осознать это явление как духовное испытание, но ни в коем случае

созерцанием Святых Даров, даже без их вкушения (Бонавентура, Альберт Великий, Фома Аквинский). См.: Рубин, 1991, с. 64; ср. также: Шлетте, 1959.

Л. А. Успенский писал в этой связи: «Что касается святых Даров, то в православии они не являются предметом созерцания и в [православной] Церкви нет чина их ритуального показывания. Не “созерцайте и поклоняйтесь”, а “примите, ядите ..., пейте...” определяет приобщение Святым Дарам: их вкушение, а не созерцание. У римо-католиков же смотрение на совершение Евхаристии и на Святые Дары доведено до своего логического завершения в чине *adoration du Saint Sacrement*... Здесь Тело Спасителя в Святых Дарах превращается именно в объект созерцания, смотрения, т. е. происходит смешение святых Даров с образом. И действительно, в одной из руководящих статей, касающихся устройств престола ... читаем: “Когда на престоле выставляются Святые Дары, следует убирать с него Распятие. Ненормально, чтобы два изображения Христа — в образе значительном (*suggestive*), но пустом, и в веществе (*espèce*) таинства, таинственном, но реальном — составляли друг другу конкуренцию” (А.-М. Roguet. *L'autel*. — “*La Maison-Dieu*”, № 63, 1960, с. 110). Роль образа прямо усваивается здесь Святым Дарам» (Л. Успенский, 1963, с. 251–252).

¹¹ Этот обычай фиксируется в «Вопрошаниях Кирика, Саввы и Ильи» (XII в.) (см.: РИБ, VI, № 2, с. 53; Смирнов, 1913, прилож., № 1, с. 21); относительно позднейшей русской практики см., например: Срезневский, III, стлб. 1189; Булгаков, 1913, с. 800, 1139. У греков принято заедать причастие, но не обязательно его запивают (это связано с обрядом проскомидии: для заедания используется антидор, и таким образом хлеб является освященным, а вино нет). Лишь в рудиментарной форме это явление представлено в Западной церкви: мы знаем о единичных случаях заедания или запивания причастия в Средние века (см.: Юнгманн, II, с. 411–413), но у нас нет данных, говорящих об этом как о общеупотребительной практике.

Данный обычай принято трактовать как очистительный, необходимый для того, чтобы предотвратить смешения причастия с обыкновенной, профанной пищей (см.: Юнгманн, II, с. 411), но нельзя ли предположить, что он нужен был и для того, чтобы избежать чувственного восприятия причастия?

не воспринимать его как образ истинных Тела и Крови Христовых¹². Итак, причащение непосредственно связано здесь с мистическим восприятием, которое противопоставлено чувственному опыту. В этом смысле причащение соответствует приобщению к мысленному, духовному раю¹³.

Напротив, икона предполагает именно чувственное — зрительное — восприятие. Икона в принципе изображает то, что было на земле, то, что дано было нам в чувственном опыте. Поэтому, например, возникал вопрос о возможности изображения Бога Отца (которого «никтоже виде нигдеже» [Ин. I, 18; ср.: I Ин. IV, 12; Тим. VI, 16] и которого вообще, по словам церковного песнопения, «человѣкомъ невозможно видѣти» [ирмос 9-й песни канона на погребение]), так же как и вопрос о допустимости аллегорических изображений¹⁴. Ико-

¹² В «Известии учительном...», которое помещается в Служебниках (начиная со Служебника 1699 г.), говорится: «Аще по освящении хлѣба или вина покажется чудо, сиестъ, видѣ хлѣба въ видѣ плоти, или отрочате, вино же в видѣ крове, и аще паки не пременится сей видѣ, сиестъ, аще не паки явится видѣ хлѣба, или вина, но сие непременно пребудеть, никакоже иерей да причастится: ибо не суть сия тѣло и кровь Христова, но точию чудо от Бога, невѣрства или иныя ради вины явлено» (Служебник, 1958, л. 242–242 об.). О истории этого сочинения см.: Петровский, 1911 (о данном правиле говорится на с. 1216–1217). Полагают, что возможным автором этого сочинения является Евфимий Чудовский (см.: Никольский, 1978, № 11, с. 73–74).

Характерно в этом же смысле, что Православная церковь не признает стигматов как духовного явления: православное сознание трактует их как соблазн, как недопустимое смешение чувственного и мистического опыта.

¹³ Ср. средневековые представления о существовании духовного и чувственного рая (см.: Гримм, 1977). По словам Григория Синаита, Ὁ παράδεισος διττός ἐστίν, αἰσθητός καὶ νοητός (Минь, PG, CL, стлб. 1242) или в славянском переводе XV в.: «Рай сугубъ есть. чювьствныи и мыслъныи» (ГИМ, Син. 923, л. 40; Седельников, 1937–1938, с. 170). В другом славянском поучении (представляющем собой, возможно, перевод трактата Анастасия Синаита) ставится вопрос: «Чювьственныи ли есть рай или разумень, тлѣнен или не тлѣненъ»; следует ответ: «Якоже и два Еросалима ... небѣсныи и земныи, такоже и два рая, единъ духовныи, а другий чювьственныи» (ГИМ, Син. 951, л. 175; Горский и Невоструев, II/3, № 316, с. 569; ср.: ГИМ, Син. 275, л. 82 об. — Горский и Невоструев, II/2, № 162, с. 407).

См. в этой связи послание новгородского архиепископа Василия Калики к тверскому епископу Феодору Доброму (см.: Б. Успенский, 2002а).

¹⁴ Л. Успенский, 1989, с. 239 сл., 315 сл.; Денисов, 1901. Ср. постановление Большого московского собора 1667 г.: «Повелѣваемъ убо отнынѣ Господа

на вообще возможна постольку, поскольку Бог воплотился в человеческом образе, и именно догмат Боговоплощения — то, что «Слово стало плотью», — был основным аргументом защитников иконопочитания¹⁵.

Саваофа образъ в' предъ не писати в' нелѣпныхъ и не приличныхъ видѣнїихъ, зане Саваофа (сиречь Отца) никто видѣ когда во плоти. Токмо якоже Христос видѣнъ бысть в' плоти, тако и живописуется, сирѣчь воображается по плоти, а не по Божеству» (Деяния 1666–1667 гг., л. 22 четвертой фолиации). Столетием раньше о недопустимости изображения «невидимаго Божества и безплотныхъ» заявлял Иван Висковатый; соответственно, он предлагал начало Символа веры, где речь идет о Боге Отце, писать на иконах словами и только начиная со следующего члена Символа, где говорится о Христе, переходить к иконному письму: «Писати бы на иконѣ словы: “Вѣрую въ единого Бога Отца вседръжителя, творца небу и земли, видимым же всѣм и невидимым”. А оттоле въ писати и въобразати по плотскому смотрению иконным писмом: “И во единого Господа Исуса Христа, сына Божїя”, и прочая до конца» (Бодянский, 1858, с. 2, ср. с. 8; Андреев, 1932, с. 219, ср. с. 222; ср. полемический отклик: ГИМ, Син. 569, л. 242; Горский и Невоструев, II, 3, № 322, с. 639). Достаточно показательно в этой связи и послание Ивана Бегичева С. Л. Стрешневу «о видимом образе Божиим» 1640-х гг. (Яцимирский, 1898, с. 1–13), где обсуждаются слова, сказанные Богом Моисею на горе Синай: «И тогда оузриши задняя моя...» (Исх. XXXIII, 23); Стрешнев понимал эти слова буквально, между тем Бегичев настаивал на том, что их надо толковать иносказательно — в противном случае пришлось бы признать, что Бог доступен «плотскому смотрению», т. е. чувственному восприятию (в свою очередь, Стрешнев обвиняет своего оппонента в том, что если он не верит в доступность Бога человеческому восприятию, то он не верит и в воплощение Христа в человеческом образе). Ср., вместе с тем, слово «на глаголющымъ, такъ Господа Саваофъ, ѡмомъ точїю подобаетъ разумѣти, во шбразѣхъ же писати не подобает, и не можно...» у Афанасия Холмогорского в «Щите веры» 1690 г. (ГИМ, Син. 346, л. 1275–1293, ср. ГИМ, Син., стар. кат. III, л. 184–207об. — Горский и Невоструев, II, 3, № 310, с. 527, № 337, с. 806–807).

Совершенно так же вызывала сомнение и способность мистического (духовного) созерцания Бога Отца. В 1651 г. никольский поп Прокофей, противник единогласного пения, говорил о благовещенском протопопе Стефане Воунифатьеве (духовнике царя Алексея Михайловича), что тому было видение Саваофа, замечая при этом: «И протопоп де Благовѣщенской ... ханжа, сказаль де онъ: *Господа Саваофа видѣль*, и онъ де бѣса видѣль, а не Бога. А Бога де хто можетъ видѣти во плоти» (Распросные речи, 1861, с. 394, ср. с. 395).

¹⁵ См. в этой связи: Острогорский, 1927; Флоровский, 1933, с. 247–254; И. Мейендорф, 1974, с. 44–50.

Лучше всего об этом сказал Иоанн Дамаскин: «Смело изображаю Бога невидимого — не как невидимого, но как сделавшегося ради нас видимым через участие и в плоти и крови. Не невидимое его Божество изображаю, но посредством образа выражаю плоть Божию, которая была видима» (Первое слово в защиту икон, IV)¹⁶. Или еще: «Когда бестелесный и не имеющий формы, не имеющий количества и величины, несравненный в виду превосходства своей природы, сущий в образе Божиим — когда Он примет зрак раба [Филип. II, 7] и смирится в нем до количества и величины, и облечется в телесный образ, тогда начертай Его на доске; и возложи для созерцания — Того, кто допустил, чтобы его видели» (Первое слово в защиту икон, VIII)¹⁷. И на Седьмом Вселенском (Втором Никейском) соборе 787 г. было заявлено: «Истинные христиане ... изображая живописно то, как Слово сделалось плотью и обитало между нами, т. е. сделалось совершенным человеком, поступают весьма правильно. Ибо описуется Бог Слово как живший между нами плотью, но никто и не подумал живописно изображать Божество Его, потому что сказано: Бога никтоже нигдеже виде [I Ин. IV, 12]; ибо Он неопикуем и невидим и непостижим, но описуем по человечеству»¹⁸.

¹⁶ Минь, PG, XCIV, стлб. 1235–1236; Иоанн Дамаскин, 1893, с. 4.

¹⁷ Минь, PG, XCIV, стлб. 1237–1240; Флоровский, 1933, с. 252; ср.: Иоанн Дамаскин, 1893, с. 6. См. также: Третье слово в защиту икон, VIII — Минь, PG, XCIV, стлб. 1328–1330; Иоанн Дамаскин, 1893, с. 93.

¹⁸ Деяния Всел. соборов, VII, с. 462; Манси, XIII, стлб. 244 (Деяние 6-е, том 2-й). Ср. далее здесь: «Итак, пусть по истине услышат, что божественное естество, как мы сказали, выше описания, а человеческое описуемо ... Если вместе с естеством человеческим стало описуемым и естество божества Его, когда Он возлежал и был повит пеленами в яслях; то и на иконе, изображающей человеческое естество, неопикуемое божество Его описуется. Равным образом, если вместе с естеством человеческим стало на кресте описуемо и естество божества Его; то и на иконе, изображающей человеческое, неопикуемое божество Его описуется. Если же не было первое, то никак невозможно и последнее» (Деяния Всел. соборов, VII, с. 472; Манси, XIII, стлб. 253 — Деяние 6-е, том 3-й).

Византийский поэт Мануил Фил (1280–1350) говорит о иконописце, которого спросили, почему он изобразил Христа висящим на Кресте, вместо того, чтобы изобразить Его в —подобающем виде — как Бога (иными словами: вместо того, чтобы изобразить Его «по Божеству»). Следует ответ: я учился изображать [человеческие] тела и умею это делать, Бога же изобразить мне невозможно:

Таким образом, наличие чувственного и духовного опыта соответствует двум природам Христа — Божественной и человеческой. Мы знаем, что Христос родился от Бога Отца «прежде всех век» (Символ веры); и, вместе с тем, знаем, что Он родился от Марии в определенное время и в определенном месте. Сам Христос сказал о себе: «Прежде, нежели был Авраам, я есмь» (Πρὶν Ἀβραάμ γενέσθαι ἐγὼ εἰμι — Ин. VIII, 58), и замечательно, что употребление глагольных форм в этой фразе противостоит профанному, грамматическому употреблению: вопреки грамматике, форма настоящего времени (*есмь* – εἰμί) относится к состоянию более раннему, чем то, которое выражено формой прошедшего времени (*был* – γενέσθαι), — постольку, поскольку эти формы относятся к разным реальностям, соответствующим двум природам Христа: форма прошедшего времени относится к человеческой природе Христа, форма настоящего времени — к его Божественной природе¹⁹.

Итак, есть две реальности — духовная и чувственная: одна реальность есть реальность мистического откровения, другая — реальность чувственного опыта; при этом чувственная реальность — в отличие от реальности духовной — локализована в пространстве и времени. Икона в принципе соотносится с реальностью чувственного — в частности, исторического — опыта.

Мотивируя недопустимость иконного изображения чисто духовной реальности, Большой московский собор 1667 г. говорит о рождении Христа от Бога Отца: «то рождение не плотское: но неизреченно и непостижимо бысть ... И тое преждевѣчное рождение едиnorodнаго Сына от Отца, умомъ точію подобает намъ разумѣти, а писати во образѣхъ отнюдь не подобает и невозможно»²⁰.

Κρεμῶν Ἰησοῦν ὁ γραφεὺς ἐπὶ ξύλου,
 Τὶ μὴ καθαρῶς καὶ θεὸν τοῦτον γράφεις;
 Τῶν σωμάτων μὲν οἶδα μαθὼν τοὺς τύπους,
 Θεὸν δὲ, φησὶν, οὐ δυνατόν μοι γράφειν.
 (Фил, I, с. 97, № СХСVII)

Четверостишие Фила, встречающееся в византийских иллюминированных рукописях, представляет собой надпись к изображению Распятия (ср.: Тикканен, I, с. 134).

¹⁹ Одновременно форма настоящего времени, относящаяся к Христу, соотносится с именем Бога Отца: «Я есмь» (Исход, III, 13–14). См.: Б. Успенский, 2012, с. 16 и 105 (примеч. 175); ср.: Фоссум, 1995, с. 127.

²⁰ Деяния 1666–1667 гг., л. 22 об. –23 четвертой фолиации.

* * *

До сих пор речь шла о специфике православной духовности: эта специфика особенно наглядно проявляется при сопоставлении с духовностью католической. Между тем, специфика русской православной духовности становится очевидной при сопоставлении ее с духовностью греческой. Специфические черты русской духовности представляют особый интерес именно потому, что русская христианская традиция непосредственно восходит к греческой: в этих условиях совпадения с греческой традицией не вызывают удивления, однако отличия от нее заслуживают пристального внимания.

Если различия между православной и католической духовностью могут быть в какой-то мере объяснены практикой иконопочитания, то специфические черты русской духовности по сравнению с греческой, очевидно, не могут быть объяснены подобным образом. Вместе с тем, и эти черты в целом ряде случаев так или иначе — прямо или косвенно — связаны с практикой иконопочитания²¹.

Одно из таких отличий проявляется в характере почитания мощей. Само по себе почитание мощей, разумеется, ни в коей мере не является специфичным для русской традиции: культ мощей объединяет русских и греков, так же как объединяет он православных и католиков. При всем том почитание мощей у русских в ряде случаев обнаруживает существенные отличия от греческой традиции, и есть основания полагать, что здесь актуализируется представление о чувственном образе сакральной реальности, которое вообще присуще православному сознанию и которое прежде всего проявляется в иконопочитании.

Исключительно показательно в этом отношении представление о нетленности мощей святых: как известно, нетленность воспринимается у русских как признак святости²². В целом ряде случаев имен-

²¹ Отметим в этой связи, что практика иконопочитания, столь важная для нашей темы, получает на Руси дальнейшее развитие: в некоторых случаях иконопочитание проявляется здесь более выразительно, чем у греков. Так, русские, в отличие от греков, могут почитать иконы наряду со святыми праведниками: некоторые (чудотворные) иконы имеют особый день празднования в календаре, им полагается отдельная служба и к ним могут молитвенно обращаться — в подобных случаях имеет место как бы непосредственная ассоциация иконы и того, кто на ней изображен.

²² См.: Соснин, 1849; Васильев, 1893, с. 128, 138–141, 227–229, 246–247; Голубинский, 1903, с. 297–302, 519–524, ср. с. 36, примеч.; Пеетерс, 1914, с. 415–417; Ленгоф, 1993. О исторических и типологических параллелях к этому феномену см.: Ф. Успенский, 2002, с. 169–244.

но нетленность является основной (а иногда даже и единственной!) причиной почитания святого — и, напротив, отсутствие нетленности может служить поводом для отказа от почитания²³. Помимо многочисленных исторических свидетельств, говорящих о восприятии такого рода, иллюстрацией может служить сцена смерти старца Зосимы в «Братьях Карамазовых» Достоевского (ч. III, кн. 7): Зосима уже при жизни почитается как святой, и все ожидают, что тело его после смерти останется нетленным; этого не случается, и когда труп обнаруживает признаки разложения, это оказывается страшным ударом для Алеши Карамазова. Здесь очень точно показано русское отношение к святости: святость должна быть подтверждена свыше, и это подтверждение гораздо важнее, чем какие бы то ни было человеческие представления о святости — тело святого должно остаться нетленным, и если этого не происходит, возникают сомнения в его святости.

Между тем, для греков такое представление нехарактерно²⁴ — напротив, они могут воспринимать нетленность как признак гре-

О русских святых, обнаруживших нетленность, см.: Барсуков, 1882, с. 68, 94, 107, 112, 134, 135, 146, 149, 152, 172, 178, 179, 202, 213, 220, 223, 227, 266, 287, 310–311, 318, 346, 359, 386, 390, 407, 436, 467, 476, 550, 551, 552, 557, 565, 577–578, 606.

²³ Так, например, Прокопий Усъянский почитался святым только потому, что тело его было обнаружено нетленным (см.: Толстой, 1887, с. 147, ср. еще с. 48); и напротив, позднее празднование ему было прекращено на том основании, что при освидетельствовании мощей «не оказалось многих на теле сего почитаемого за святаго частей» (см.: Голубинский, 1903, с. 200, ср. еще в этой связи с. 301–302, примеч., с. 430–431, 448, 455 сл.).

Е. П. Янькова говорит о Тихоне Задонском: «Он скончался на моей памяти, и Господь сподобил меня слышать о прославлении его нетленных мощей. И в то время были уже исцеления от его могилы, но мощи не были еще освидетельствованы, и по нем служили панихиды» (Благово, 1989, с. 78). Тихон Задонский скончался в 1783 г., нетленные мощи его были обретены в 1846 г. и освидетельствованы в 1860 г.; тогда же было вынесено решение о его канонизации, которая состоялась 13 августа 1861 г., в день преставления святого (Голубинский, 1903, с. 179–182); мемуаристики к этому времени не было в живых (она скончалась 3 марта того же года). Насколько можно понять, панихиды по Тихону служились, пока мощи не были признаны нетленными.

²⁴ Вопрос о нетленности мощей стал предметом обсуждения на Большом московском соборе 1667 г. — несомненно, по инициативе восточных патриархов, которые не разделяли этого убеждения: «Такожде и нетлѣнныхъ тѣлесъ обрѣтающихся в' нынѣшнѣмъ времени да не дерзаете кромѣ достовѣрнаго свидѣтельства, и соборнаго повелѣнія во святыхъ почитати: зане обрѣтаются

ховности. В греческих записках (1330 г.) из канцелярии Феогноста, митрополита киевского и всея Руси, мы читаем, например: «Тела отлученных не разлагаются, так как отлучаются от Бога иереем и стихии не смеют принять его [отлученного]. Тела же святых [разлагаются], так как мир прежде был неиспорчен и в таком виде будет восстановлен. И они принимают как бы некоторый залог ожидающей их славы»²⁵. В 1370 г. константинопольский патриарх Филофей Коккин писал смоленскому князю Святославу Ивановичу (отлученному от Церкви киевским митрополитом Алексием): «Знай же, что отлучение удаляет и совершенно отчуждает человека от святой Божией церкви, и умершее тело его, человека отлученного, остается неразрушимым в обличение его злаго деяния»²⁶. При этом предполагается, что

многая тѣлеса цѣла и нетлѣнна, не от святости, но яко отлученна и под клятвенною архіерейскою, и іерейскою суще умроша, или за преступленіе божественныхъ и священныхъ правилъ и закона, цѣлы и не разрѣшимы бывають» (Деяния 1666–1667 гг., л. 8–8 об. четвертой фолиации). Характерны также возражения серба Пахомия Логофета в слове на перенесение мощей митрополита Петра в 1472 г.: «А въ словѣ том написа, — говорит о Пахомии летописец, — яко в тѣлѣ обрѣли чудотворца, невѣриа ради людскаго, занеже кои толко не в тѣлѣ лежит, тот у них не святъ, а того не помянут, яко кости наги истачают исцѣления» (ПСРЛ, VI/2, 2001, стлб. 213; ПСРЛ, XX/1, 1910, с. 298; Яблонский, 1908, с. 139). Пахомий пришел на Русь с Афона — таким образом, его взгляд на нетленность может отражать как сербские, так и греческие представления.

²⁵ Приселков и Фасмер, 1916, с. 53.

²⁶ РИБ, VI, прилож., №21, стлб. 123–124; Миклошич и Мюллер, I, с. 524. Ср.: Макарий, III, с. 427 (прилож. 12); это место переведено здесь неточно — по-видимому, дословный перевод показался переводчику странным.

В Требнике Петра Могилы 1646 г. в статье «Наказание о власти архиереом от Христа Бога еже вязати и решати данной...» говорится: «Егда святейшии патриархове и прочии архиереи, властью сею, от Христа им данную, кого от непокаятельных беззаконник свяжут и от Церкви отлучат, сицеваго отлученнаго и духовне связаннаго тело по смерти не растлеваает, ниже раздрушается, но окамененное, надменное же яко тимпан, черное яко уголь и во всем цело пребывает» (Требник Петра Могилы, 1646, с. 720). Соответствующий взгляд на нетленность отразился и в тексте анафематствования Сильвестра Медведева, произнесенного Московским собором во главе с патриархом Иоакимом около 1690 г.: «И да будет отлучен и анафематствован от Отца и Сына и Святаго Духа, неразлучныхъ и единосущныхъ Троицы, ныне и по смерти не прощен; и тело его да не разсыплется, в знамение вечнаго от Бога отлучения, и земля его да не примет, яко

тела умерших, подпавших под проклятие (отлученных от Церкви), остаются нетленными до тех пор, пока над ними не будет прочтена разрешительная молитва²⁷; соответственно, у греков неразложившийся труп приносили в церковь и читали над ним очистительные молитвы²⁸. Не менее характерен обычай извлекать тело покойника из земли и обмывать кости вином, когда оставшаяся на костях плоть воспринимается как следствие тех или иных грехов скончавшегося²⁹.

приемлет православных христиан, в покаянии и исповедании православном скончевающихся» (АИ, V, № 194, с. 341; ср.: Алмазов, 1912, с. 53–54; Б. Успенский, 2002b, с. 392, примеч. 20). Оба цитированных текста обнаруживают несомненное греческое влияние; одновременно в последнем случае проявляются архаические представления о нечистых (заложенных) покойниках, тела которых не принимает земля (см. в этой связи: Зеленин, 1916; Зеленин, 1917).

²⁷ См.: Алмазов, 1912, с. 52–53. Этот вопрос специально обсуждает Пантелеймон Лигарид (будущий Паисий Лигарид, митрополит Газский) в письме ко Льву Алляцию 1648–1651 гг. (см.: Пападопул, 1697, с. 245–246; Лавровский, 1889, с. 719).

²⁸ См.: Лебедев, 1904, с. 719–721, ср. с. 727. Ср. также: Алмазов, II, с. 282–283, 287; Голубинский, I/2, с. 454–455; Сергей, 1895, с. 87, 356–359, 380; Парфений, II, с. 190; Мелинос, 1995, с. 82; Орлов, 1994, с. 66–67 (примеч. 1), 75–77.

В сербском требнике первой пол. XV в. (ГИМ, Син. 307, л. 262 об. и сл.) есть молитва, которая читается в том случае, когда тело не разлагается: «Молитва глаголемая о^Т архіереа о нихже по сьмрѣти нераспавшихсе тѣлесь расипанїа»; читается заупокойная ектенья, и к ней делается следующее прибавление: «О еже проститесе имь, всакомоу свезанїоу и о^Тлѣченїоу. и о еже расыпатисе тѣлеси семѸ, или симь, въ ихъ же иже о^Тныхъ съложена быше съставы» (Горский и Невоструев, III/1, № 374, с. 186).

Греческие представления о нетленности отразились, возможно, в Житии Кирилла (Константина) Философа, ср. описание похорон Кирилла: «когда ... хотели положить его в могилу, сказали епископы: “Выньте гвозди из раки, посмотрим, цел ли он и не взята ли какая-нибудь часть его”. И много трудились, и не могли по Божьей воле вынуть гвозди из раки» (см. изд.: Флоря, 1981, с. 92). Предполагая святость Кирилла, епископы, по-видимому, хотели воочию убедиться в этом: отсутствие той или иной части было бы воспринято именно как признак святости.

²⁹ Этот обычай отразился, между прочим, в русском выражении *перемыть косточки* «сплетничать, судить о грехах другого человека» (см.: Виноградов, 1994, с. 460–461). Ср. ниже, примеч. 32.

Необходимо оговориться, что у греков известны случаи нетленности святого³⁰, подобно тому, как и у русских известны случаи разложения тела

³⁰ См.: Голубинский, 1903, с. 36 (примеч.), 540; Живов, 1994, с. 54–55. В дополнение к указанным здесь примерам сошлемся еще на Даниила Стилита, святого V в. (см.: Фестюжьер, 1961, с. 163; Дейвс и Бейнс, 1948, с. 69) и Феодору Солунскую, святую IX в. (см.: Ван Ворст, 1913; Ленгоф, 1993, с. 255); ср. также рассказ о монахах, пострадавших за иконопочитание в IX в. при императоре Феофиле, у Продолжателя Феофана (1992, с. 47). Кипрскому епископу Анфимию было видение апостола Варнавы, который указал ему место, где хранится его «целое тело» (τὸ πᾶν σῶμα); обнаружение нетленных мощей апостола явилось основанием для учреждения в 488 г. кипрской автокефалии, см. Похвальное слово Варнаве, составленное между 530 и 566 гг. иноком Александром (Ван Дён, 1993, с. 111–122), и затем Житие Варфоломея и Варнавы в Менологии императора Михаила IV (там же, с. 134–135).

При этом нетленность у греков в принципе не препятствует захоронению и может указывать, напротив, как раз на необходимость захоронения; таким образом, нетленное тело святого не является в этих случаях объектом постоянного поклонения (как это имеет место у русских, ср.: Голубинский, 1903, с. 522 сл.).

Восприятие нетленности как знака святости встречается у греков редко и, как кажется, связано с особыми обстоятельствами. Так, нетленность мощей патриарха Арсения (1254–1260, 1261–1265), отлучившего от церкви императора Михаила VIII Палеолога и затем смещенного с кафедры (что привело к расколу в Константинопольской церкви), обусловило особое отношение к этому феномену среди его почитателей. Культ патриарха Арсения (и непосредственно связанный с этим вопрос о нетленности мощей) оказался особенно актуальным для противников унии с католиками — как после Лионской унии (1274 г.), заключенной при Михаиле VIII, так и после Флорентийской унии (1439 г.). После смерти Михаила VIII и отказа от Лионской унии мощи Арсения были перенесены (в 1284 г.) в константинопольский Софийский собор (см.: Пахимер, I, с. 289; Маджеска, 1973, с. 84). Филофей, митрополит Селимбрийский († 1389 г.) в похвале патриарху Арсению противопоставляет нетленные мощи патриарха раздутому трупу Михаила VIII, безобразный вид которого приписывается его отлучению от церкви; характерным образом при этом оба тела противопоставляются не столько по признаку нетленности, сколько по признаку благообразия. Пахимер (II, с. 480) рассказывает о почитании арсенидами монаха, чьи мощи «оставались нетленными в течение многих лет». Феодор Агаллиан в «Диалоге против латин» (1440-х гг.) специально обсуждает вопрос о нетленности как знаке святости. Он возражает против мнения, что нетленность патриарха Арсения, а также Мелетия, другого противника Михаила VIII, активно выступавшего против унии, обусловлена тем,

святого³¹, однако, и то, и другое имеет исключительный характер. Существенно, что как греки, так и русские могут судить по мощам (останкам) о святости усопшего — и при этом для русских святость определяется нетленностью, а для греков, как правило, отсутствием плоти на костях (а также цветом костей, их запахом и, наконец, их сохранностью)³².

что они были отлучены от церкви папой римским, — указывая, что отлучение папы не может иметь силы; таким образом, ему приходится оспаривать традиционный взгляд на нетленность, согласно которому последняя является признаком греховности. См.: Макридес, 1981, с. 75, 78, 86.

В недавнее время тело Нектария Кефаласа, митрополита Пентапольского, три раза было обретоено нетленным; любопытно, однако, что он был канонизирован (в 1961 г.) после того, как мощи его были найдены истлевшими (см.: Мелинос, 1995, с. 24, 132, 208, 226, 230, ср. с. 37, 39, 235; Спетсиерис, 1988, с. 102–103).

³¹ См.: Голубинский, 1903, с. 298, 300, 519. — Выразительный пример являет Амвросий Оптинский (см.: Агапит, II, с. 141; ср. также: Андроник, 1993, с. 123), но характерно, что он был канонизирован лишь в самое последнее время. Как известно, Амвросий был одним из прототипов старца Зосимы в «Братьях Карамазовых» (см.: Альтман, 1971, с. 214; Достоевский, XV, с. 457, 528 и с. 498, примеч. 1; Достоевский, XXX/1, с. 280), и если бы мы не знали, что он скончался после того, как был опубликован роман Достоевского, правомерно было бы думать, что картина смерти Зосимы списана со смерти Амвросия. В действительности эта картина отражает, видимо, кончину митрополита Филарета Дроздова (см.: Достоевский, XV, с. 199, 571). См. в этой связи: Б. Успенский и Ф. Успенский, 2010, с. 129–130.

³² Приведем характерное свидетельство русского постриженника одного из афонских монастырей: «Здесь хочу сказать вещь, невиданную в России. Во св. Горе Афонской соблюдается обычай от древних времен откапывать кости умерших чрез три года после смерти. Которых кости обретаются желтые и светлые, яко восковые или елейные, противного запаха не испускающие, а иногда и благоуханные, те признаются за людей богоугодных; сии кости тлению не предаются. Которых кости обретаются белые, трухлявые, истлевающие, о тех полагают, что находятся в милости Божией. Кости черные, овые же и смердящие, признаются за кости людей грешных. О таковых более творится поминовение, и братия молятся, чтобы Господь даровал прощение грехов их. Овогда обретаются тела не истлевшие, целые, но черные и смрадные; сии признаются за людей, связанных родителями или духовными отцами, т. е. находящихся под клятвою ... Такой обычай имеется и в Молдавии, такожде в Валахии, в Болгарии и по всей Греции; токмо не повсюду открываются тела умерших чрез три года после смерти, а чрез большее количество лет, например, в Молдавии чрез семь лет» (Парфений, II, с. 189–191;

ср.: Парфений, IV, с. 232, 241, 246). Ср. описание вскрытия костей почивших на Афоне: «... По принятии от настоятеля благословения, гробкопатель открывает кости почившего и, тогда же омывая церковным вином, складывает их в нарочно приготовленную на то корзину. Братия между тем стекаются смотреть на открытые кости и по самому их виду и цвету иногда разгадывают вечную и таинственную судьбу души почившего ... Если же, что хотя случается на св. Горе, но чрезвычайно редко, тело почившего на св. Горе окажется не истлевшим: в таком случае обитель озабочивается тем, что иногда на все братство налагает особенный канон за непрощенные погрешности почившего; а между тем призывает духовника, даже архиерея, для прочтения над ним разрешительной молитвы. На все время совершения этого канона труп почившего опять зарывают в могилу, и случается, что чрез несколько дней, отрывая его, находят уже только рассыпавшиеся кости ... Но св. Гора не признает положительно за святых тех умерших, кости которых рассыпались; а только остается уверенною в их помиловании в последний день» (Сергий, 1895, с. 86–87; ср.: Сергий, 1850, I, с. 107, примеч.); о смерти автора этого описания, афонского иеросхимонаха, читаем: «Через три года, по обычаю Афонскому, разрыта была могила о. Сергия, и в ней обретены кости его желтыми, что, по замечанию Афонских старцев, знаменует, что покойный не лишен милости Божьей...» (Сергий, 1895, с. 511). На Афоне рассказывали о грешнике, который ударил ножом икону Богородицы, раскаялся и в течение многих лет отмаливал свою вину; и был ему глас: «Тебе прощаю, а с рукою твоей буду судиться»; после смерти грешника «по обычаю афонскому через три года откопавши кости его, нашли все тело его предавшимся тлению; рука же его, ударившая икону, осталась цела и смердяща; и донныне лежит в ящике и испускает смрад» (Парфений, IV, с. 145; ср. также: Сергий, 1895, с. 380). Достаточно показательным и следующее свидетельство русского паломника на Синай: «... Посреди комнаты, на гвозде, вколоченном в столб, поддерживающий плоскую крышку, висят две кости от голеней, с остатками сухожилия. Спутники остановили на них мое внимание. “Вы видите эти кости?” — обратился ко мне отец Иаков. — “Свят человек, свят! по всему видно: вы видите эту влагу из костей, это мирро изнутри? Кости эти принадлежат отшельнику давних лет Стефану, отличившемуся силою веры и святостию дел своих. А вот в другой комнате я покажу вам его голову, грудь и руки. В противность законам природы, гниение земное не только не разъединило их, но сверх того святой человек сохранил на костях и свои вериги”. И действительно, в другой комнате мне показали остатки его скелета: его голова склонилась к груди, позвоночный хребет с ребрами сохранил свое естественное положение; руки прижались к груди крестом и вериги, которые он носил всю жизнь свою, остались, как неразлучный друг, на теле его и после смерти. Железный обруч на шее и кусок цепи были еще во всей целости» (Уманец, I, с. 272). Ср.: Григорович-Барский, III, с. 41.

Представление о нетленности как признаке святости прослеживается у русских с древнейших времен: уже первые (по времени канонизации) русские святые — Борис и Глеб — обнаруживают нетленность³³. Равным образом в «Речи Философа» из «Повести временных лет» сообщается, что тело Авеля оставалось нетленным («и не съгни тѣло его»³⁴), что может объясняться ассоциацией с Авелем Бориса и Глеба. В дальнейшем сохранность мощей в Киево-Печерском, а затем и в Псково-Печерском монастыре, несомненно, способствовала особому отношению к этим монастырям.

Независимо от происхождения данной традиции надо полагать, что она была поддержана практикой иконопочитания: в обоих случаях имеет место зрительное восприятие облика святого — тела святых после преставления уподобляются иконному облику³⁵.

Как видим, греки могут определять святость по виду костей, подобно тому, как русские определяют ее по сохранности тела почившего. В связи со сказанным объясняется, между прочим, греческий культ мироточивых мощей, т. е. собственно мироточивых к о с т е й: истекающая из костей влага воспринималась как особенный признак святости (наиболее известный пример — мощи св. Димитрия Солунского, который описывается как мироточец с XI в., см.: Скилица, 1973, с. 413; Макридес, 1992, с. 191, примеч. 44). Этот культ наблюдается и у славян, но здесь он явно обусловлен греческим влиянием. При этом миро, истекающее от мощей, могло отождествляться — как у греков, так и у славян — с миром, приготавливаемым для совершения обряда миропомазания; известны случаи, когда полученное от мощей миро использовалось при миропомазании, и в начале XIII в. Димитрий Хоматин (Хоматиан), архиепископ Охридский, считал возможным использовать такое миро при помазании на царство (см.: Макридес, 1992, с. 191–192).

³³ См.: Абрамович, 1916, с. 17, 21, 43, 48, 54.

³⁴ ПСРЛ, I/1, 1926, стлб. 90.

³⁵ Рассказывая о том, как нетленные тела св. Бориса и Глеба были извлечены из земли, Нестор замечает в «Чтении о Борисе и Глебе»: «Не лѣпо бо бѣ такому скровищу скровену подъ землею» (Абрамович, 1916, с. 15–16). Тела святых, подобно иконам, служат для молитвенного общения, и это способствует представлению о сохранении облика святого.

Показателен в этом отношении эпизод с нетленным телом св. Даниила Стилита, греческого святого V в. (о котором мы уже упоминали выше, см. примеч. 30): народ требует, чтобы перед захоронением ему было показано тело святого, и тогда архиепископ велит поместить тело в специальную раму — так, чтобы оно стало доступно для обозрения и молитвенного общения «подобно иконе»; после этого, однако, следует погребение в оратории (см.: Фестюжьер, 1961, с. 163–164; Дейвс и Бейнс, 1948, с. 69).

Характерно в этом смысле, что иконоборцы могли выступать против почитания мощей, подобно тому, как они выступали и против почитания икон³⁶. Особый интерес представляет в этой связи слово *мощи*, которое не имеет соответствия в греческом: греч. τὰ λείψανα, так же как и лат. *reliquiae* означает «останки», «то, что осталось». Будучи производным от *мощь*, слово это по своему первоначальному смыслу означает «сила, энергия». Можно полагать при этом, что распространению этого слова в славянских языках в какой-то мере способствовала полемика с иконоборцами³⁷.

То обстоятельство, что слово *мощи* — в отличие от соответствующего греческого или латинского слова — никак не связано по своей этимологии со значением «останки», должно было способствовать представлению о целостности, т. е. нетленности тела святого. Поэтому если в старославянском языке слово *мощи* синонимично словам *останькъ*, *остатькъ*, то на русской почве наряду с исходным значением появляется новое — специфически русское — значение данного слова: слово *мощи* может означать здесь как останки, в частности, кости, так и нетленное тело. При этом в церковнославянском языке, так же как и в старославянском, слово *мощи* может относиться как к святому, так и к обычному человеку, но в русском языке оно означает исключительно тело святого; соответственно, в русском языке это слово непосредственно ассоциируется с нетленностью, т. е. означает именно «нетленное тело».

Если нетленное тело святого в русском мировоззрении соотносится с иконным изображением праведника, то нетленное тело грешника — в греческих представлениях — соответствует тому, как на иконах изображается дьявол (ср. в этой связи цитированное выше описание трупа человека, отлученного от церкви, из Требника Петра Могилы, см. примеч. 26).

³⁶ См., в частности: Геро, 1977 (с. 152–165). — Ассоциация мощей и икон проявляется, между прочим, в том, что как те, так и другие могут быть мироточивыми (что соответствует греческому представлению о мироточивых костях, см. выше, примеч. 32, ср. также примеч. 24).

³⁷ Слово *мощи* представляет собой кальку с латинского *virtutes* как обозначения «*reliquiae sanctorum*» (Дюканж, VI, с. 1645–1646); соответствующее обозначение может объясняться тем, что Римская церковь в свое время признавала иконопочитание и выступала против иконоборцев. Эта калька возникла, по-видимому, в процессе западной миссии у моравских и паннонских славян (VIII–IX вв.), предшествующей миссии Кирилла и Мефодия (см.: де Винценц, 1988, с. 292; де Винценц, 1991, с. 468; Шевченко, 2007, с. 224–225; Шевченко, 2009, с. 27–28), после чего это слово было усвоено и в церковнославянском языке.

Итак, представление о нетленности как признаке святости может быть связано с практикой иконопочитания. В свою очередь, изображения святых на русских иконах могут в той или иной степени отражать представление о нетленном образе святого: облик святого на иконном изображении может иногда разительно напоминать мощи.

Весьма показательны в этом плане протесты старообрядцев — носителей традиционного видения мира, сохранивших традицию иконописания и традиционное отношение к иконе, — против новой, «фряжской» манеры иконописания, которая появляется в России во второй половине XVII в. под западноевропейским влиянием. Старообрядцы обвиняли иконописцев новой школы именно в том, что те изображают святых как живых людей — подобно тому, как это имеет место в светской живописи. Протопоп Аввакум писал о таких иконописцах: «Пишутъ Спасовъ образъ Еммануила, лице одутловато, уста червонная, власы кудрявые, руки и мышцы толстые, персты надутые, тако же и у ногъ бедра толстыя, и весь яко нѣмчинъ брюхатъ и толсть учинень, лишю сабли той при бедрѣ не писано. А то все писано по плотскому умыслу: понеже сами еретицы возлюбиша толстоту плотскую и опровергоша долу горняя. Христось же Богъ нашъ тонкостны чувства имѣя всѣ, якоже и богословцы научають насъ ... А все то кобель борзой Никонъ, врагъ, умыслилъ, будто живыя писать, устрояетъ все по фряжскому, сирѣчь по нѣмецкому»; «Возри на святыя иконы и виждь угодившія Богу [т. е.: и увидь угодников Божиих], како добрыя изуграфы подобіе ихъ описують: лице, и руцѣ, и нозѣ, и вся чувства тончава и измождала отъ поста, и труда, и всякія имъ находящія скорби. А вы нынѣ подобіе ихъ перемѣнили, пишете таковыхъ же, якоже вы сами: толстобрюхихъ, толсторожихъ, и ноги и руки яко ступцы»³⁸. Соответственно, старообрядцы отказывались поклоняться

³⁸ Аввакум, 1927, стлб. 282–283, 291. Сходный протест против «одебеления плоти» в иконном писании можно найти затем у Андрея Денисова в «Поморских ответах» (ответ 50, статья 20): «Нынѣшніи ... живописцы ... пишутъ иконы не от древнихъ подобій святыхъ чудотворныхъ иконъ греческихъ и російскихъ, но от своеразсудительнаго смышленія: видъ плоти Спаса Христа и прочихъ святыхъ одебелѣвают, и въ прочихъ начертаніихъ не подобно древнимъ святымъ иконамъ имѣюще, но подобно латинскимъ и прочимъ, иже в библияхъ напечатаны [имеются в виду гравюры] и на полотнахъ маліюваны [имеются в виду картины]» (Поморские ответы, 1884, с. 183). В старообрядческом сборнике поучений среди обличений ересей никониан значится следующее: «Образы святыя пишутъ неподобно: очи с лузгами, за плотию жирны и дебели, ризы немецкия» (Лилеев, 1880, с. 55). Слово *лузг* означает «стык глазных век у носа, глазной куток» (Даль-Бодуэн, II, стлб. 703).

новым иконам на том основании, что на них изображены живые люди, а не святые³⁹.

Итак, иконописный облик должен быть освобожден от всего плотского, мирского: святой должен быть изображен на иконе в своем совершенном и обобщенном виде — таким, каким он является после своей земной кончины и каким он предстанет на том свете. Все это в принципе соответствует представлению о нетленном облике святого.

Представление о том, что святой должен быть изображен на иконе в совершенном виде, отвечает тому, как изображается распятие Христа на православной иконе. В отличие от западных изображений, где Христос на кресте показан как страдающий человек, Христос на иконе предстает во Славе своей — как Царь Славы.

* * *

Специфика русской православной духовности (по сравнению с греческой) проявляется и в устройстве храма, которое отражает, по видимому, особое понимание церкви, характерное именно для русской традиции.

Это понимание находит выражение в специфической форме русского иконостаса и, в частности, в наименовании средних алтарных дверей⁴⁰. Как известно, алтарь в русской церкви — это санктуарий, отделенное иконостасом пространство. Центральные двери в алтарь называются — в русской церкви — «царскими дверями» (или «царскими вратами»). При этом «царские двери» здесь непосредственно ассоциируются с Христом: согласно общепринятому толкованию, они называются так потому, что на литургии чрез них исходит Царь Славы (Христос) для питания верных своим телом и своею кровию.

Такое понимание характерно прежде всего для русской традиции, поскольку в Византии соответствующее название, как правило, относилось к царю земному, а не к Царю небесному.

Действительно, у греков «царскими дверями» (βασιλικαὶ πύλαι) называются средние западные двери, ведущие из храма в притвор, тогда как средние алтарные врата известны у них под именем «святых» (ἅγια)⁴¹.

³⁹ Так, в 1657 г. старообрядцы заявляли ростовскому митрополиту Ионе: «Личины вы свои пишете на иконы, а служба ваша игралище, а не служба ...» (Румянцева, 1990, с. 31).

⁴⁰ К дальнейшему см. подробнее: Б. Успенский, 1998, с. 144–150.

⁴¹ См.: Серединский, 1871, с. 551, ср. с. 560; Беляев, II, с. 100–101; Антоний, 1884, с. 74, примеч. 1; Савваитов, 1872, стлб. 79, примеч. 33, ср. стлб. 93,

Это объясняется тем, что в константинопольском храме св. Софии в «царские», т. е. в средние западные двери, мог входить только царь (βασιλεύς) и патриарх⁴². Константинопольский храм св. Софии воспринимался как архетипический образ церкви, и остальные греческие храмы были моделированы по этому образцу⁴³.

Такое же значение отражается и в древнейших русских памятниках: «царские (цесарские)» ворота означают здесь «входные двери в церковь с паперти»⁴⁴. Вместе с тем, средние алтарные ворота могли именоваться на Руси «святыми» или же «райскими»⁴⁵.

Алтарные двери начинают называться «царскими» в русских церквях с конца XIV — начала XV в. (по-видимому, со времени митрополита Киприана)⁴⁶; одновременно они продолжают именоваться «святыми». С этого времени интересующее нас название, как кажется, прочно ассоциируется с Царем небесным, а не с царем земным; во всяком случае, когда в России появляются цари, данное название в принципе с ними не соотносится.

Достоин внимания при этом, что как название «царские двери», так и названия «райские двери» и «святые двери», которые на Руси обозначают главный вход в алтарь, вне России могут означать главный вход в церковь. Так, «райскими дверями» (*porta del Paradiso*) называются двери в кафедральном соборе Монреале (Сицилия) конца XII в.; «святыми дверями» (*porta santa*) называется главный вход

104. Алтарные ворота могут и вовсе отсутствовать в греческих храмах (см.: Булгаков, 1913, с. 776, примеч. 2).

⁴² См.: Штрубе, 1976, с. 53, примеч. 164, с. 68, примеч. 243; Тафт, 1978, с. 30, примеч. 76, с. 463; Тафт, 1979-1980, с. 284–285, примеч. 12. Ср.: Беляев, II, с. 109.

⁴³ Отметим, что название «царские двери» (*βασιλικαὶ πύλαι*) как обозначение алтарных (а не церковных) дверей может быть прослежено и у греков, но именно на Руси оно становится обычным (типичным) наименованием. См.: Б. Успенский, 1998, с. 147–148; ср.: Гоар, 1647, с. 24–25.

Уже у греков — и притом достаточно рано — возглас «Двери, двери!» на литургии, по своему первоначальному смыслу относящийся к церковным дверям, может переосмысляться как относящийся к дверям алтарным (см.: Тафт, 1978, с. 408–409; Тафт, 2000, с. 72). Можно видеть здесь предпосылки того процесса, который окончательно оформляется на Руси, определяя в конечном итоге специфику русских представлений о литургическом пространстве.

⁴⁴ Срезневский, III, стлб. 1434, 1463.

⁴⁵ Там же, III, стлб. 63, 309.

⁴⁶ См.: Голубинский, I/2, с. 198 (примеч.)

в четыре римские базилики (San Giovanni in Laterano, San Pietro, San Paolo, Santa Maria Maggiore), которые отворяются в «юбилейные годы»; равным образом и в самой России «святыми вратами» может называться вход в ограду монастыря или церкви.

Кажется, что представления о церкви как таковой со временем были перенесены в России на алтарное пространство: иначе говоря, именно алтарь и понимается здесь как церковь в собственном смысле. Соответственно, в целом ряде случаев обряды, которые были приняты при входе в церковь (через церковные двери), начинают совершаться здесь при входе в алтарь⁴⁷. Отсюда алтарное пространство начинает противопоставляться в Московской Руси внеалтарному пространству храма, что выражается прежде всего в характере противопоставления правой (более престижной) и левой (менее престижной) стороны⁴⁸. В предалтарной части церкви точкой отсчета при определении правого и левого являлась позиция молящихся, обращенных лицом к алтарю, т. е. смотрящих на восток⁴⁹; между тем ориентация

⁴⁷ Характерно, что в русских церквях по обеим сторонам церковных дверей, ведущих в церковь из паперти, на столбцах находились иконы Спасителя и Богоматери, которые соответствуют таким же иконам в местном ряду иконостаса — на столбцах царских врат (см.: Стоглав, 2000, с. 272, гл. 9; ср.: Дмитриевский, 1884, с. 67): священнослужители, входя в церковь через «церковные двери», целовали сначала икону Спасителя, потом икону Богоматери, подобно тому как священник сейчас делает это, входя в алтарь через «царские двери». Таким образом, «царские» и «церковные» двери как бы дублируют друг друга: вход в алтарь оказывается аналогичным входу в храм. Отсюда, например, молитву, которую Стоглавый собор 1551 г. предписывает священнику или диакону читать перед западными (церковными) дверями при входе в церковь («Непроходимая дверь, тайно знаменана, благословенная Богородице Дѣво, приими молитвы наша ...»), московские печатные служебники XVII в. предписывают читать перед царскими дверями при входе в алтарь (в начале литургии) (см.: Б. Успенский, 2006, с. 186, примеч. 60, с. 209, примеч. 116). Не случайно, по-видимому, на Великом входе (перед входом в алтарь) произносились слова «Возьмите врата князи ваша и внидет Царь славы» (Пс. XXIII, 9), которые принято произносить перед входом в храм (перед закрытыми церковными дверями) при освящении церкви: можно предположить, что чинопоследование Великого входа оказались в данном случае именно под влиянием обряда освящения церкви (см.: Б. Успенский, 1998, с. 150, примеч. 11, ср. с. 148–149; Тафт, 1978, с. 108–109).

⁴⁸ См. к дальнейшему: Б. Успенский, 2006 (с. 117–222).

⁴⁹ Так, например, «правым» клиросом назывался (как называется и сейчас) тот клирос, который находился справа от них (в южной части храма),

в алтаре до реформ патриарха Никона была в точности противоположной: «правой» стороной алтаря считалась северная сторона, которая находилась слева для человека, смотрящего на алтарь, и наоборот⁵⁰. Сказанное отражалось в литургических указаниях: предписания двигаться направо или налево имели прямо противоположный смысл, в зависимости от того, где находился в соответствующий момент священнослужитель — в алтаре или же вне алтаря.

Для молящихся, обращенных лицом к иконостасу, пространство алтаря предстает таким же, каким предстает пространство иконного изображения: икона, как и алтарь, ориентирована на внутреннюю зрительную позицию, которая противопоставлена позиции смотрящего на нее зрителя, и, соответственно, правая (для зрителя) часть иконного изображения определялась как левая, и наоборот⁵¹. В обоих случаях это отвечает представлению о сакральном пространстве.

Нельзя не отметить при этом, что к рассматриваемому периоду — к тому времени, когда центральные двери алтаря в русской церкви начинают именоваться «царскими», — относится и появление на Руси высокого (сплошного) иконостаса, отделяющего алтарное пространство от остальной части храма. Оба явления, о которых сейчас идет речь, думается, связаны и свидетельствуют об особом понимании храма, развившемся на русской почве.

а «левым», соответственно, — тот, кто находился от них слева (в северной части храма); мужчины по традиции стояли на «правой» (южной) стороне церкви, а женщины на «левой» (северной); и т. п.

⁵⁰ Соответственно, если в местном ряду иконостаса, т. е. на внешней стороне алтаря икона Спасителя помещалась (как помещается и теперь) с правой стороны для молящихся, а икона Богородицы — с левой, то на внутренней стороне алтаря, представляющей собой оборотную сторону иконостаса расположение таких же икон оказывалось противоположным. Отсюда иконе Богородицы на внешней стороне алтаря соответствует икона Спасителя внутри алтаря, и наоборот: иконе Спасителя на внешней стороне алтаря соответствует икона Богородицы внутри алтаря. В обоих случаях икона Спасителя находится справа, а икона Богородицы — слева, однако противопоставление правого и левого в одном случае предполагает внешнюю, а в другом случае — внутреннюю ориентацию.

Это противопоставление сказывалось и на характере кругового движения: движению посолонь вне алтаря соответствовало движение против солнца в алтаре (см.: Б. Успенский, 2006, с. 117 сл.).

⁵¹ См. специально об этом: Б. Успенский, 1995. Ср. замечания о зависимости изображения от структуры храмового пространства в Гентском алтаре Яна ван Эйка: Б. Успенский, 2013, с. 38–40.

Специфика русского иконостаса заключается не столько в его величине⁵², сколько в особой иконографической программе, позволяющей рассматривать русский иконостас как единую иконную композицию. Русский иконостас — это, в сущности, не что иное, как огромная икона, представляющая изображение Церкви как Небесного Иерусалима (Евр. XII, 22–23). Здесь изображены все те, с кем верующие находятся в духовном общении и кого имеют предстателями за себя пред Богом. Вместе с тем, эта икона является стеной, отделяющей алтарь как место, где совершается таинство. На этой стене изображено то, что недоступно для взора верующих, стоящих вне алтарной преграды (в наосе), — Церковь как средоточие святости. Следует иметь в виду, что в христианской традиции слово «церковь» объединяет значения церкви как здания (т. е. места совершения таинства и общения с Богом) и Церкви как Тела Божия и Небесного Иерусалима (Евр. XII, 22–23; Ефес. I, 23, II, 21–22, IV, 12)⁵³. Это объединение и отразилось в русском иконостасе⁵⁴.

⁵² Высокий иконостас известен и в греческой традиции, и величина русского иконостаса, вообще говоря, может объясняться византийским влиянием. См.: Эпстейн, 1989; Тафт, 1978, с. 413; И. Мейендорф, 1993, с. 80 (примеч. 36); ср. также: Уолтер, 1971, с. 252; Дельвуа, 1966, стлб. 596; Бетин и Шередега, 1982, с. 52–55; Толстая, 1985, с. 102–103; Лидов, 2000, с. 16–17, 23; Чукова, 2004, с. 41.

⁵³ См.: Б. Успенский, 1998, с. 69 (примеч. 67), 347 (примеч. 1).

⁵⁴ Основная часть иконостаса, находящаяся над царскими дверями, соотнесена с внутренней ориентацией, противоположной точке зрения молящихся, которые стоят в храме лицом к иконостасу; между тем в нижнем («местном») ряду иконостаса имеет место ориентация именно на точку зрения молящихся, представляющую внешнюю по отношению к алтарному пространству зрительную позицию. Это проявляется прежде всего в противопоставлении правого и левого. Так, в нижнем ряду иконостаса иерархия правого и левого ориентирована на внешнюю зрительную позицию: икона Спасителя помещается (с точки зрения внешнего наблюдателя) справа от святых дверей, икона Богородицы слева от них, поскольку Спаситель должен занимать привилегированную позицию по отношению к Богородице, — противопоставление правого и левого соотнесено, таким образом, с точкой зрения молящихся, которые находятся в предалтарной части храма. В основной же части иконостаса, находящейся над «местным» рядом, размещение икон, основывающееся на иерархии правого и левого, предполагает, напротив, внутреннюю зрительную позицию: иерархически более значимые иконы располагаются здесь слева для молящихся, но справа при внутренней ориентации (ср. особенно деисусную композицию как главнейшую часть иконостаса). Это отвечает

Когда царские двери открываются и часть алтаря — именно, престол — становится видна верующим, которые обращены к иконостасу, реальное пространство храма (алтарное пространство) оказывается как бы частью иконного изображения, представленного на иконостасе: реальное и иконное пространство соединяются в одном зрительном образе, и Церковь, изображенная на иконостасе, предстает как живая икона.

Мы можем заключить, таким образом, что как специфика православной духовности, отличающая ее от духовности католической, так и специфические черты русской православной духовности, которые отличают ее от духовности греческой, в существенной степени связаны с иконопочитанием как общим принципом осмысления сакральной действительности.

Цитируемая литература

- Абрамович, 1916 — Жития святых мучеников Бориса и Глеба и службы им. Приготовил к печати *Д. И. Абрамович*. Пг., 1916 (= Памятники древнерусской литературы, вып. 2).
- Аввакум, 1927 — Памятники истории старообрядчества, кн. I, вып. 1 [Сочинения протопопа Аввакума]. Л., 1927 (= РИБ, XXXIX).
- Агапит, I–II — [Схиархимандрит *Агапит (Беловидов)*]. Жизнеописание в Бозе почившего иеросхимомонаха Амвросия, ч. I–II, М., 1900. Репринт: М., 1992.
- АИ, I–V — Акты исторические, собранные и изданные Археографическою комиссиею, т. I–V. СПб., 1841–1842.

противопоставленности алтарного и внеалтарного пространства храма, которое, как мы уже отмечали, проявлялось в Московской Руси именно в характере противопоставления правой и левой его стороны. Можно сказать, что местный ряд иконостаса соотносится с находящимся перед ним предалтарным пространством: он принадлежит солее, образуя вместе с ней нечто вроде просцениума. Между тем деисусный ряд вместе с остальными рядами иконостаса как бы принадлежит алтарному пространству.

Таким образом, граница между двумя пространствами — Божественным и человеческим — проходит в храме как по горизонтальной, так и по вертикальной оси: противопоставление «внутреннего» и «внешнего» соотносится как с противопоставлением «правого» и «левого», так и с противопоставлением «верхнего» и «нижнего». См. в этой связи: Б. Успенский, 2006, с. 147–149.

- Алмазов, I–III — *Алмазов А. И.* Тайная исповедь в православной Восточной церкви: Опыт внешней истории. Исследование преимущественно по рукописям, т. I–III. Одесса, 1894.
- Алмазов, 1912 — *Алмазов А. И.* Проклятие преступника псалмами (ΨАЛМОКАТАРА): К истории суда Божьего в Греческой церкви. Одесса, 1912.
- Альтман, 1971 — *Альтман М. С.* Из арсенала имен и прототипов литературных героев Достоевского // Достоевский и его время. Л., 1971 (с. 196–216).
- Андреев, 1932 — *Андреев Н. Е.* О «деле дьяка Висковатого» // СК, V, 1932 (с. 191–242).
- Андроник, 1993 — Игумен *Андроник (Трубачев)*. Преподобный Амвросий Оптинский: Жизнь и творения. Издание Спасо-Преображенского Валаамского монастыря, 1993.
- Антоний, 1884 — Иеромонах *Антоний*. Путеводитель по Константинополю: Описание замечательных святых мест (с XI рисунками). Одесса, 1884.
- Барсуков, 1882 — *Барсуков Н.* Источники русской агиографии. СПб., 1882.
- Беляев, I–II — *Беляев Д. Ф.* Byzantina: Очерки, материалы и заметки по византийским древностям, кн. I–II. СПб., 1891–1893.
- Бетин и Шередега, 1982 — *Бетин Л. В., Шередега В. И.* Алтарная преграда Рождественского собора Саввино-Сторожевского монастыря близ Звенигорода // Реставрация и исследование памятников культуры, вып. 2. М., 1982 (с. 52–55).
- Благово, 1989 — Рассказы бабушки [Елизаветы Петровны Яньковой] из воспоминаний пяти поколений, записанные и собранные ее внуком *Д. Благово*. Изд. подготовила Т. И. Орнатская. Л., 1989.
- Бодянский, 1858 — Розыскъ или списокъ о богохульныхъ строкахъ и о сумнении святыхъ честныхъ икон діака Ивана Михайлова сына Висковатого въ лѣто 7062. Публ. и предисл. *О. Бодянского* // ЧОИДР, 1858, кн. 2.
- Брове, 1967 — *Browe P.* Die Verehrung der Eucharistie im Mittelalter. Rom, 1967.
- Булгаков, 1913 — *Булгаков С. В.* Настольная книга для священно-церковно-служителей (Сборник сведений, касающихся преимущественно практической деятельности отечественного духовенства). М., 1913.
- Ван Ворст, 1913 — *Van Vorst Ch.* La translation de S. Théodore Studite et de S. Joseph de Thessalonique // *Analecta Bollandiana*, t. XXXII. Bruxelles; Paris, 1913 (p. 50–61).
- Ван Дён, 1993 — *Van Deun P.* Hagiographia Cypria. Tournhout; Leuven, 1993 (= *Corpus christianorum, Series graeca*, t. XXVI).
- Васильев, 1893 — *Васильев В.* История канонизации русских святых. — ЧОИДР, 1893, кн. 3.
- Виноградов, 1994 — *Виноградов В. В.* История слов. М., 1994.

- де Винценц, 1988 — *de Vincenz A.* Zum Wortschatz der westlichen Slavenmission // Slavistische Studien zum X. Internationalen Slavistenkongress in Sofia 1988. Hrsg. von Reinhold Olesch und Hans Rothe. Köln; Wien, 1988 (= Slavistische Forschungen, Bd. 54) (S. 273–295).
- де Винценц, 1991 — *de Vincenz A.* Untersuchungen zum Wortschatz der westlichen Slavenmission: die slavischen Bezeichnungen für “Geist” und “Seele” // Natalicia Johanni Schröpfer octogenario a discipulis amicisque oblata. Festschrift für Johannes Schröpfer zum 80. Geburtstag. Hrsg. von Leopold Aurburger und Peter Hill. München, 1991 (= Philologia et litterae slavica, Bd. I) (S. 467–479).
- Геро, 1973 — *Gero S.* The *Libri Carolini* and the Image Controversy // The Greek Orthodox Theological Review, vol. XVIII, 1973, № 1–2 (p. 7–34).
- Геро, 1975 — *Gero S.* The Eucharistic Doctrine of the Byzantine Iconoclasts and Its Sources // Byzantinische Zeitschrift, Bd. 68, 1975, H. 1 (S. 4–22).
- Геро, 1977 — *Gero S.* Byzantine Iconoclasm during the Reign of Constantine V with particular attention to the Oriental sources. Louvain, 1977 (= Corpus scriptorum christianorum orientalium, vol. 384; Subsidia, t. 52).
- Геро, 2000 — *Gero S.* What were the Holy Images of the Iconoclasts? // Crossroads of Cultures: Studies in Liturgy and Patristics in Honor of Gabriele Winkler. Ed. by Hans-Jürgen Feulner, Elena Velkovska and Robert Taft. Roma, 2000 (= Orientalia Christiana Analecta, 260) (p. 331–343).
- Гоар, 1647 — ΕΥΧΟΛΟΓΙΟΝ sive rituale graecorum complectens ritus et ordines divinae liturgiae, officiorum, sacramentorum, consecrationum, benedictionum, funerum, orationum, &c. cuilibet personae, statui, vel tempori congruos, iuxta usum orientalis ecclesiae Opera ... *Iacobi Goar Parisini* ... Paris, 1647.
- Голубинский, I–II — *Голубинский Е.* История русской церкви, т. I (1-я половина тома, изд. 2-е испр. и доп. М., 1901; 2-я половина тома, изд. 2-е испр. и доп. М., 1904) — II (1-я половина тома. М., 1900; 2-я половина тома. М., 1917). При ссылках на это издание римская цифра обозначает том, а арабская — половину тома.
- Голубинский, 1903 — *Голубинский Е.* История канонизации святых в русской церкви. М., 1903. Оттиск из ЧОИДР, 1903, кн. 1.
- Горский и Невоструев, I–III — [*Горский А. В., Невоструев К. И.*]. Описание славянских рукописей московской Синодальной библиотеки, отд. I–III. М., 1855–1917 (отд. III, ч. 2 представляет собой отдельный выпуск ЧОИДР, 1917, кн. 4).
- Григорович-Барский, I–IV — Странствования Василья Григоровича-Барского по святым местам Востока с 1723 по 1747 год. Под ред. Николая Барсукова, ч. I–IV. СПб., 1885–1887.
- Гримм, 1977 — *Grimm R. R.* Paradisus coelestis, paradisus terrestris: Zur Auslegungsgeschichte des Paradisus im Abendland bis um 1200. München, 1977.

- Даль-Бодуэн, I–IV — *Даль В.* Толковый словарь живого великорусского языка. 4-е изд., испр. и значительно доп. под ред. И. А. Бодуэна-де-Куртенэ, т. I–IV. СПб., 1912–1914.
- Дейвс и Бейнс, 1948 — *Three Byzantine Saints. Contemporary Biographies translated from the Greek by E. Dawes and N. H. Baynes.* Oxford, [1948].
- Дельвуа, 1966 — *Delvoye Ch. Bema // Reallexicon zur byzantinischen Kunst.* Unter Mitwirkung von Marcell Restle hrsg. von Klaus Wessel, Bd. I. Stuttgart, 1966 (col. 583–599).
- Денисов, 1901 — *Л. И. Денисов.* Каким требованиям должна удовлетворять православная икона? Реферат, прочитанный 12 декабря 1900 г. на заседании Церковно-Археологического отдела при Обществе любителей духовного просвещения. М., 1901. То же в изд.: *Вера и церковь*, 1901, кн. 4 (с. 585–597).
- Деяния 1666–1667 гг. — Деяния московских соборов 1666 и 1667 гг. Издание [второе] братства св. Петра митрополита, вновь проверенное по подлинной рукописи. М., 1893.
- Деяния всел. соборов, I–VII — Деяния Вселенских соборов, т. I–VII. Казань, 1859–1889.
- Дмитриевский, 1884 — *Дмитриевский А.* Богослужение в русской церкви в XVI веке, ч. I: Службы круга седмичного и годичного и чинопоследования таинств. Историко-археологическое исследование. Казань, 1884. То же: Приложения. Казань, 1884.
- Достоевский, I–XXX — *Достоевский Ф. М.* Полное собрание сочинений в тридцати томах, т. I–XXX. Л., 1972–1990.
- Дюканж, I–VI — *Carolus du Fresne dominus du Cange.* Glossarium ad Scriptores Mediae et infimae Latinitatis, t. I–VI. Parisiis, 1733–1736.
- Дюмуте, 1926 — *Dumoutet E.* Le Désir de voir l’Hostie et les origines de la dévotion au Saint-Sacrement. Paris, 1926.
- Живов, 1994 — *Живов В. М.* Святость: краткий словарь агиографических терминов. М., 1994.
- Зеелигер, 1926 — *Seeliger G.* Conquests and Imperial Coronation of Charles the Great // *The Cambridge Medieval History*, vol. II: The Rise of the Saracens and the Foundation of the Western Empire. Cambridge, *et al.*, [1926] (p. 595–629).
- Зеленин, 1916 — *Зеленин Д. К.* Очерки русской мифологии, вып. 1. Умершие неестественной смертью и русалки. Пг., 1916.
- Зеленин, 1917 — *Зеленин Д. К.* Древнерусский языческий культ «заложных» покойников // *Известия Академии наук*, сер. VI, т. XI, 1917, № 7 (с. 399–414).
- Иоанн Дамаскин, 1893 — *Иоанн Дамаскин.* Три защитительных слова против порицающих святых иконы или изображения. Пер. с греч. Александра Бронзова. СПб., 1893. Репринт: Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1993.

- Каброль, 1921 — *Cabrol F. Élevation // F. Cabrol et H. Leclercq. Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie, t. IV/2. Paris, 1921 (col. 2662–2670).*
- Классен, 1968 — *Classen P. Karl der Grosse, das Papstum und Byzanz: Die Begründung des karolingischen Kaisertums. Erweiterte Sonderausgabe aus: Karl der Grosse, Bd. I. Hrsg. von Helmut Beumann. Düsseldorf, 1968.*
- Лавровский, 1889 — *Лавровский Л. Несколько сведений для биографии Паисия Лигарида, митрополита Газского // ХЧ, 1889, № 11–12 (с. 672–736).*
- Лебедев, 1904 — *Лебедев А. П. История греко-восточной церкви под властью турок: От падения Константинополя в 1453 г. до настоящего времени. Изд. 2-е. СПб., 1904 (=Лебедев А. Собрание церковно-исторических сочинений, т. VIII).*
- Леклерк, 1950 — *Leclercq H. Sacrement (Bénédictio du saint ...) // F. Cabrol et H. Leclercq. Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie, t. XV/1. Paris, 1950 (col. 345–349).*
- Ленгоф, 1993 — *Lenhoff G. The Notion of "Uncorrupted Relics" in Early Russian Culture // Christianity and the Eastern Slavs, vol. I. Slavic Cultures in the Middle Ages. Ed. by Boris Gasparov and Olga Raevsky-Hughes (= California Slavic Studies, vol. 16/[1]). Berkeley; Los Angeles; Oxford, [1993] (p. 252–275).*
- Лидов, 2000 — *Лидов А. М. Иконостас: Итоги и перспективы исследования // Иконостас: происхождение — развитие — символика. Под ред. А. М. Лидова. М., 2000 (с. 11–29).*
- Лилеев, 1880 — *Лилеев М. И. Описание рукописей, хранящихся в библиотеке Черниговской духовной семинарии. [СПб., 1880]. Оттиск из «Памятников древней письменности», 6.*
- Маджеска, 1973 — *Majeska G. P. St. Sophia in the Fifteenth Centuries: The Russian Travellers on the Relics // DOP, vol. XXVII, 1973 (p. 69–87).*
- Макридес, 1981 — *Macrides R. J. Saints and Sainthood in the Early Palaiologan Period // The Byzantine Saint: University of Birmingham Fourteenth Spring Symposium on Byzantine Saints. Ed. by Sergei Hackel. [London], 1981 (A special number of «Sobornost» incorporating «Eastern Churches Review» — «Studies supplementary to Sobornost», 5) (p. 67–87).*
- Макридес, 1992 — *Macrides R. J. Bad Historian or Good Lawyer? Demetrios Chomatenos and Novel 131 // DOP, vol. XLVI, 1992 (p. 186–196).*
- Манси, I–LIII — *Mansi Joannes Dominicus. Sacrorum Conciliorum nova et amplissima collectio ... continuata ... curantibus Lodovico Petit et Ioanne Baptista Martin, t. I–LIII. Paris; Leipzig, 1901–1927.*
- И. Мейендорф, 1974 — *Meyendorff J. Byzantine Theology: Historical Trends and Doctrinal Themes. New York, 1974.*
- И. Мейендорф, 1993 — *Meyendorff J. Continuities and Discontinuities in Byzantine Religious Thought // DOP, vol. XLVII, 1993 (p. 69–81).*

- П. Мейендорф, 1995 — *Мейендорф П.* Введение // Св. Герман Константинопольский. Сказание о Церкви и рассмотрение таинств. М., 1995 (с. 7–41).
- Мелинос, 1995 — *Мелинос М.* Я говорил со святым Нектарием. Издание Свято-Троицкой Сергиевой Лавры, 1995.
- Миклошич и Мюллер, I–II — *Acta Patriarchatus Constantinopolitani (MCCCXV–MCCCII) e codicibus manu scriptis bibliothecae palatinae Vindobonensis edita. Ediderunt Fr. Miklosich et Ios. Müller, vol. I–II.* Wien, 1860–1862 (= *Acta et diplomata Graeca medii aevi sacra et profana, collecta et edita. Ediderunt Fr. Miklosich et Ios. Müller, vol. I–II.*) Репринт: Darmstadt, 1968.
- Минь, PG, I–CLXVI — *Patrologiae cursus completus. Series graeca. Accurante J. P. Migne, t. I–CLXVI.* Paris, 1857–1866.
- Никольский, 1978 — *Никольский А. И.* История печатного Службника Русской православной церкви // Журнал Московской патриархии, 1978, № 7 (с. 70–77), 9 (с. 70–79), 11 (с. 68–75).
- Озолин, 1966 — *Озолин Н.* К вопросу о истоках византийского иконоборчества // ВРЗПЭ, № 56, 1966, octobre–décembre (с. 239–252).
- Орлов, 1994 — *Орлов Г.* Заупокойное богослужение: Объяснение обрядов, предшествующих погребению, чина погребения и обрядов, последующих за погребением. М., 1994.
- Острогорский, 1927 — *Острогорский Г.* Соединение вопроса о св. иконах с христологической догматикой в сочинениях православных апологетов раннего периода иконоборчества // СК, I, 1927 (с. 35–48).
- Острогорский, 1928 — *Острогорский Г.* Гносеологические основы византийского спора об иконах // СК, II, 1928 (с. 47–52).
- Пападопул, 1697 — *Praenotioner mystagogicae ex jure canonico, sive responsa sex, in quibus unà proponitur Commune Ecclesiae Utriusque Graecae, & Latine Suffragium... Autore Nicolao Comneno Papadopolo Cretensi Abbate S. Zenobii... Patavii, 1697.*
- Парфений, I–IV — Сказание о странствовании и путешествии по России, Молдавии, Турции и Святой земле постриженника Святой горы Афонской инока *Парфения [Петра Аггеева]*, ч. I–IV. Изд. 2-е, испр. М., 1856.
- Пахимер, I–II — *Georgii Pachymeris de Michaelis et Andronico Paleologis libri tredecim. Recognovit Immanuel Bekkerus, vol. I–II.* Bonn, 1835 (= *Corpus scriptorum historiae Byzantinae, № 18, vol. I–II.*)
- Пеетерс, 1914 — *P[aul] P[eters].* La canonisation des saints dans l'Église russe // *Analecta Bollandiana, t. XXXIII.* Bruxelles; Paris, 1914 (p. 380–420).
- Петровский, 1911 — *Петровский А.* Учительное известие при славянском Службнике // ХЧ, 1911, т. 235, ч. 2 (с. 552–572), т. 236, ч. 1 (с. 917–936), ч. 2 (с. 1206–1221).
- Поморские ответы, 1884 — Поморские ответы. Напечатаны в Мануиловском Никольском монастыре 1884 года.

- Принцинг, 1983 — *Prinzing G. Die Antigraphie des Patriarchen Germanos II. an Erzbischof Demetrios Chomatenos von Ohrid und die Korrespondenz zum nikäisch-epirotischen Konflikt 1212–1233 // Rivista di Studi Bizantini e Slavi, t. III. Bologna, 1984 (Miscellanea Agostino Petrusi).*
- Приселков и Фасмер, 1916 — *Приселков М. Д., Фасмер М. Р.* Отрывки В. Н. Бенешевича по истории русской церкви XIV века (Посвящается В. Н. Бенешевичу) // Известия Отделения русского языка и словесности имп. Академии наук», т. XXI, 1916, кн. 1 (с. 48–70).
- Продолжатель Феофана, 1992 — *Продолжатель Феофана.* Жизнеописания византийских царей. Изд. подг. Я. Н. Любарский. СПб., 1992.
- ПСРЛ, I–XLIII — Полное собрание русских летописей, т. I–XLIII. СПб. (Пг., Л.); М., 1841–2004.
- Райбле, 1908 — *Raible F. Der Tabernakel einst und jetzt: Eine historische und liturgische Darstellung der Andacht zur aufbewahrten Eucharistie.* 1908.
- Распросные речи, 1861 — Распросные речи о единогласии (1651 года) // Записки Отделения русской и славянской археологии имп. Русского археологического общества, т. II. СПб., 1861 (с. 394–397).
- РИБ, I–XXXIX — Русская историческая библиотека, издаваемая Археографическою комиссией, т. I–XXXIX. СПб. (Пг., Л.); М., 1872–1927.
- Розеншток и Виттиг, I–II; прилож. — *Rosenstock E., Wittig J. Das Alter der Kirche, Bd. I–II. Berlin, [1927–1928]. Anhang: Berlin, [1927].*
- Рубин, 1991 — *Rubin M. Corpus Christi: The Eucharist in Late Medieval Culture.* Cambridge, 1991.
- Румянцева, 1990 — Документы Разрядного, Посольского, Новгородского и Тайного приказов в городах России 1654–1684 гг. Сост. *В. С. Румянцева.* М., 1990.
- Савваитов, 1872 — Путешествие новгородского архиепископа Антония в Царьград в конце 12-го столетия. С предисл. и примеч. *П. Савваитова.* СПб., 1872.
- Седельников, 1937–1938 — *Sedel'nikov A. D. Мотив о рае в русском средневековом прении // Byzantinoslavica, гоџ. VII, 1937–1938 (s. 164–173).*
- Сергий, 1850, I–II — [Иеросхимонах *Сергий (Симеон Веснин)*]. Письма святогорца к друзьям своим о святой горе Афонской. Изд. 2-е, ч. I–II. СПб., 1850.
- Сергий, 1895 — [Иеросхимонах *Сергий (Симеон Веснин)*]. Письма святогорца к друзьям своим о святой горе Афонской. С портретом автора, с приложением его биографии, келейных записок и вида келлии, в которой он жил. Изд. 8-е, ч. I–III. М., 1895. Репринт: [М., 1995]. Продолжающаяся пагинация во всех трех частях.
- Серединский, 1871 — *Серединский Т.* Особенности в священнослужебных обрядах и обычаях греческой и русской церкви // ХЧ, 1871, № 10 (с. 530–580).

- Скилица, 1973 — *Ioannis Scylitzae Synopsis historiarum. Recognovit I. Thurn.* Berlin; New York, 1973.
- Служебник, 1958 — Служебник. М., 1958.
- Смирнов, 1913 — *Смирнов С.* Древнерусский духовник: Исследование о истории церковного быта. М., [1913]. Оттиск из ЧОИДР (1912–1914).
- Соснин, 1849 — *Соснин Д.* О нетлении святых мощей в церкви христианской. М., 1849.
- Спетсиерис, 1988 — *Spetsieris J.* The Life of St. Nectarios // Constantine Savaanos. St. Nectarios of Aegina. 2d ed. Belmont, [1988] (= Modern Orthodox Saints, 7).
- Срезневский, I–III; доп. том — *Срезневский И.И.* Материалы для словаря древнерусского языка по письменным памятникам, т. I–III. СПб., 1893–1903. Дополнения: СПб., 1912. Репринт: М., 1958.
- Стоглав, 2000 — *Емченко Е.Б.* Стоглав. Исследование и текст. М., 2000.
- Тафт, 1978 — *Taft R. F.* The Great Entrance: A History of the Transfer of Gifts and other Pre-anaphoral Rites of Liturgy of St. John Chrysostom. 2d ed. Roma, 1978 (= *Orientalia Christiana Analecta*, 200).
- Тафт, 1979–1980 — *Taft R. F.* The Pontifical Liturgy of the Great Church according to a Twelfth-Century Diataxis in Codex *British Museum Add. 34060* // *Orientalia Christiana Periodica*, vol. XLV, 1979, fasc. 2 (p. 279–307); vol. XLVI, 1980, fasc. 1 (p. 89–124).
- Тафт, 2000 — *Taft R. F.* A History of the Liturgy of St. John Chrysostom, vol. V. The Precommunion Rites. Roma, 2000 (= *Orientalia Christiana Analecta*, 261).
- Терстон, 1901 — *Thurston H.* Our Popular Devotions, IV. Benediction of the Blessed Sacrament, pt. 2. Exposition // *The Month*, vol. 98, July 1901 (p. 56–69).
- Терстон, 1907 — *Thurston H.* The Elevation, I. The lifting of the host // *The Tablet*, 19 oct. 1907 (p. 603); II. Showing of the host // *The Tablet*, 26 oct. 1907 (p. 643); III. Seeing the host // *The Tablet*, 2 nov. 1907 (p. 684).
- Терстон, 1909 — *Thurston H.* Elevation // *The Catholic Encyclopedia*, vol. V. New York, [1909] (p. 380–381).
- Терстон, 1909а — *Thurston H.* Exposition of the Blessed Sacrament // *The Catholic Encyclopedia*, vol. V. New York, [1909] (p. 713–714).
- Тикканен, I–II — *Tikkanen J. J.* Die Psalterillustration im Mittelalter, Bd I–II. Helsingfors, 1895–1900. Репринт: Soest, Netherlands, [1975].
- Толстая, 2004 — *Толстая Т.В.* Структура сакрального пространства Успенского собора Московского Кремля: этапы развития // *Иеротопия: исследование сакральных пространств. Материалы международного симпозиума.* Под ред. А. М. Лидова. М., 2002 (с. 143–146).
- Толстой, 1887 — Книга глаголемая Описание о российских святых, где и в котором граде или области или монастыре и пустыни поживе и чудеса

- сотвори, всякаго чина святых. Дополнил биографическими сведениями *М. В. Толстой*. — ЧОИДР, 1887, кн. 4.
- Требник Петра Могилы, 1646 — Евхологион албо Молитвослов или Требник. Киев, 1646. Цит. по изд.: Евхологiон або требник митрополита Петра Могилы (Київ, 1646). Фотопередрук Олекси Горбача. Рим, 1988 (= Український католицький університет ім. св. Климента папи. Праці богословського факультету, т. LXVI).
- Уманец, I–II — *Уманец А.* Поездка на Синай с приобщением отрывков о Египте и Святой Земле, ч. I–II. СПб., 1850.
- Уолтер, 1971 — *Walter J.* The Origins of the Iconostasis // *Eastern Churches Review*, vol. III, 1971, №3 (p. 251–267).
- Б. Успенский, I–III — *Успенский Б. А.* Избранные труды, т. I–III. Изд. 2-е, испр. и перераб. М., 1996–1997.
- Б. Успенский, 1978 — *Uspensky B.* Semiotics of the Icon // *PTL [Poetics and Theory of Literature]: A Journal for Descriptive Poetics and Theory of Literature*, 3, 1978 (p. 529–548).
- Б. Успенский, 1995 — *Успенский Б. А.* «Правое» и «левое» в иконописном изображении // *Б. А. Успенский. Семиотика искусства*. М, 1995 (с. 297–303).
- Б. Успенский, 1996а — *Успенский Б. А.* Раскол и культурный конфликт XVII века // *Б. А. Успенский. Избранные труды, т. I: Семиотика истории; семиотика культуры*. Изд. 2-е, испр. и переработ. М., 1996 (с. 477–519).
- Б. Успенский, 1996b — *Успенский Б. А.* Языковая ситуация и языковое сознание в Московской Руси // *Б. А. Успенский. Избранные труды, т. II: Язык и культура*. Изд. 2-е, испр. и переработ. М., 1996 (с. 29–58).
- Б. Успенский, 1998 — *Успенский Б. А.* Царь и патриарх: Харизма власти в России (Византийская модель и ее русское переосмысление). М., 1998.
- Б. Успенский, 2002а — *Успенский Б. А.* Древнерусское богословие: проблема чувственного и духовного опыта (Представления о рае в середине XIV в.) // *Б. А. Успенский. Этюды о русской истории*. СПб., 2002 (с. 279–312).
- Б. Успенский, 2002b — *Успенский Б. А.* Эпизод из дела патриарха Никона (Страничка из истории греческо-русских церковных связей) // *Б. А. Успенский. Этюды о русской истории*. СПб., 2002 (с. 371–392).
- Б. Успенский, 2006 — *Успенский Б. А.* Крест и круг: Из истории христианской символики. М., 2006.
- Б. Успенский, 2012 — *Успенский Б. А.* Ego Loquens: Язык и коммуникационное пространство. Изд. 2-е, испр. и доп. М., 2012.
- Б. Успенский, 2013 — *Успенский Б. А.* Гентский алтарь Яна ван Эйка: композиция произведения. Божественная и человеческая перспектива. Изд. 2-е, испр. и доп. М., 2013.
- Б. Успенский и Ф. Успенский, 2010 — *Успенский Б. А., Успенский Ф. Б.* Провиденциальные сюжеты истории // *Факты и знаки*, вып. II. М., 2010.

- Л. Успенский, 1963 — *Успенский Л. А.* Вопрос иконостаса // ВРЗПЭ, №44, 1963, octobre–décembre (с. 223–255).
- Л. Успенский, 1989 — *Успенский Л. А.* Богословие иконы православной церкви. Paris, 1989.
- Ф. Успенский, 2002 — *Успенский Ф. Б.* Скандинавы — Варяги — Русь: Историко-филологические очерки. М., 2002.
- Фестюжьер, 1961 — *Les moines d'Orient, II: Les moines de la région de Constantinople (Callinicus, Vie d'Hypatios; Anonyme, Vie de Daniel le Stylite)*, traduites par *A.-J. Festugière*. Paris, 1961.
- Фил, I–II — *Manuelis Philae Carmina ex codicibus Escorialensibus, Florentinis, Parisinis et Vaticanis nunc primum edidit E. Miller*, vol. I–II. Paris, 1855–1857. Репринт: Amsterdam, 1967.
- Флоровский, 1933 — *Флоровский Г. В.* Византийские Отцы V–VIII [вв.]. Из чтений в православном Богословском институте в Париже. Париж, 1933.
- Флоря, 1981 — Сказания о начале славянской письменности. Вступ. ст., пер. и коммент. *Б. Н. Флори*. М., 1981.
- Фоссум, 1995 — *Fossum J. E.* In the Beginning Was the Name: Onomanology as the Key to Johannine Christology // *Jarl E. Fossum. The Image of the Invisible God: Essays on the Influence of Jewish Mysticism on Early Christianity*. Göttingen, 1995 (= *Novum Testamentum et Orbis Antiquus*, 30) (p. 109–133).
- Чукова, 2004 — *Чукова Т. А.* Алтарь древнерусского храма конца X — первой трети XIII в.: Основные архитектурные элементы по археологическим данным. СПб., 2004.
- Шевченко, 2007 — *Шевченко И. И.* О западных истоках старославянских понятий *мошти* и *причащение* // *Византийский временник*, т. 66 (2007) (с. 223–228).
- Шевченко, 2009 — *Ševčenko I.* On the Western, rather than Byzantine, roots of Old Church Slavonic “mošti» (relics) and “pričestenije” (communion) // *Годишник на Софийския университет «Св. Климент Охридски». Център за славяно-византийски проучвания «Иван Дуйчев»*, т. 95 (14) на 2006 г. София, 2009 (Международен научен симпозиум «Византия и славянците» на случай 20-годишнината от създаването на центъра «Проф. Иван Дуйчев» към Софийския университет «Св. Климент Охридски», София, 12–14 май 2006) (с. 27–32).
- Шлетте, 1959 — *Schlette H. R.* Die Lehre von der geistlichen Kommunion bei Bonaventura, Albert dem Großen und Thomas von Aquin. München, 1959 (= *Münchener theologische Studien*, 2).
- Штрубе, 1973 — *Strube Ch.* Die westliche Eingangsseite der Kirchen von Konstantinopel in justinianischer Zeit: Architektonische und quellenkritische Untersuchung. Wiesbaden, 1973 (= *Schriften zur Geistesgeschichte des östlichen Europa*, Bd. VI).

- Эпштейн, 1989 — *Epstein A. W.* The Middle Byzantine Sanctuary Barrier: Templon or Iconostasis? // *Journal of the British Archeological Association*, CXXXIV, 1989 (p. 1–28).
- Юнгманн, I–II — *Jungmann J. A.* The Mass of the Roman Rite: Its Origins and Development (Missarum Solemnia), vol. I–II. New York *et al.*, 1951–1955.
- Яблонский, 1908 — *Яблонский В.* Пахомий Серб и его агиографические писания: Биографический и библиографически-литературный очерк. СПб., 1908.
- Яцимирский, 1898 — *Яцимирский А. И.* Послание Ивана Бегичева о видимом образе Божием. По ркп. XVII века собрания А. И. Яцимирского // ЧОИДР, 1898, кн. 2.

Сокращения

- ВРЗПЭ — *Messenger de l'Exarchat du Patriarche russe en Europe Occidentale* / Вестник Русского западноевропейского патриаршего экзархата (Paris).
- СК — Сборник статей по археологии и византиноведению, издаваемый Семинарием имени Н.П. Кондакова [*Seminarium Kondakovianum*] (Прага).
- ХЧ — Христианское чтение (СПб.).
- ЧОИДР — Чтения в имп. Обществе истории и древностей российских при имп. Московском университете (Москва).
- ДОР — *Dumbarton Oaks Papers* (Washington).