

Б. А. Успенский

«ХОЖДЕНИЕ ПОСОЛОНЬ» И СТРУКТУРА
САКРАЛЬНОГО ПРОСТРАНСТВА
В МОСКОВСКОЙ РУСИ

1. Вопрос о том, как нужно двигаться при обхождении купели (при крещении), аналоя (при венчании) или самого храма (при освящении церкви или во время крестного хода, а также при погребении плащаницы) — «пóсолонь» (по часовой стрелке) или же «против солнца» (против часовой стрелки), — оказался одним из принципиальных моментов в полемике старообрядцев и новообрядцев (последователей реформ патриарха Никона). Старообрядцы во всех перечисленных случаях ходят посолонь, тогда как в официальной церкви после реформ патриарха Никона — точнее говоря, после решений Большого московского собора 1666–1667 гг., одобдившего эти реформы, — принято ходить против солнца. Равным образом и греки во всех этих случаях ходят против солнца, тогда как в латинском обряде круговое движение совершалось, как правило, по солнцу. Старообрядцы следуют при этом традиции, принятой в русской церкви до реформ патриарха Никона и его последователей; реформы эти, как известно, были вызваны стремлением привести русские обряды в соответствие с греческими. Таким образом, старообрядцы следуют традиции, принятой в Московской Руси, тогда как новообрядцы следуют той традиции, которая представлена в греческой церкви. Необходимо иметь в виду, что в служебниках и требниках указания такого рода обычно не фиксировались, и священнослужители должны были основываться на предшествующей традиции либо на осмыслении обряда; то или иное осмысление оказывалось особенно актуальным при столкновении разных традиций.

Этот вопрос возникает еще до раскола. Так, когда 12 августа 1479 г. при освящении московского Успенского собора глава русской церкви митрополит Геронтий совершил хождение с крестами вокруг храма «не по солнечному восходу» (т. е. не посолонь, а против солнца), об этом бы-

ло донесено великому князю (Ивану III); по словам летописца, «нецыи прелестницы клеветаша на митрополита князю великому, яко не по солнечному всходу ходил митрополит с кресты около церкви». Великий князь выступил против митрополита, заявив, что за то «гнев Божий приходит». Было произведено расследование; обратились к книгам, но не нашли на этот счет указаний («написания не обрете о священнии церкви, что по солнцу ли ходити или не посолонь»). На стороне великого князя оказались такие видные церковные деятели, как ростовский архиепископ Вассиан Рыло (духовник Ивана III) и чудовский архимандрит Геннадий Гонзов (ставший впоследствии архиепископом новгородским); не исключено, что великий князь действовал по их инициативе¹.

Митрополит Геронтий исходил, несомненно, из того, как поступали в подобных случаях его предшественники — митрополиты, возглавлявшие русскую церковь, которые до середины XV в. были, как правило, греками и, соответственно, опирались на практику греческой церкви². Когда один из сторонников митрополита сослался на то, что на Афоне освящают церковь, обходя ее против солнца, это не было сочтено достаточным аргументом³.

¹ См.: ПСРЛ, VI, 1853, с. 221–222; ПСРЛ, VI/2, 2001, стлб. 286–287; ПСРЛ, XX/1, 1910, с. 335; ср.: Голубинский, II/1, с. 553–555; Макарий, IV/1, с. 44–45; Клосс и Назаров, 1997, с. 356–367. Совпадающие тексты II Софийской и Львовской летописей, которые мы цитируем, восходят к митрополичьему летописному своду 1518 г. (см.: Клосс и Назаров, 1997, с. 357).

² Согласно «Сказанию о порядке освящения храмов» (1481 г.), где специально рассматривается этот вопрос, ранее при освящении церквей не было единообразия: одни ходили посолонь, другие — против солнца. Надо полагать, что митрополиты-греки ходили против солнца, как это и было принято вообще в Византии. В середине XV в. русская церковь отделилась от Константинополя; этому предшествовало поставление русскими епископами митрополита Ионы без санкции Константинополя (фактически оно положило начало автокефалии русской церкви, хотя окончательный разрыв с Константинополем произошел лишь в 1461 г. при поставлении его преемника, митрополита Феодосия; см.: Успенский, 1998, с. 211 сл.). Как указывает «Сказание...», когда Иона был поставлен (в 1448 г.), он обратил внимание на неодинаковую практику освящения церквей и созвал собор, чтобы решить данный вопрос (по-видимому, в 1451 г.). На основании расспроса тех священников, которые были еще при предшественниках Ионы, митрополитах Киприане и Фотии (Фотий был греком, а Киприан болгарин, однако и он был, несомненно, носителем византийской традиции), было предписано «ходить к востоку [т. е.: против солнца], как при тех митрополитах было». Итак, Иона обратился к практике своих предшественников; так же действовали и его преемники по митрополичьей кафедре (митрополиты Феодосий, Филипп и Геронтий). См.: Клосс и Назаров, 1997, с. 384–386.

³ ПСРЛ, VI, 1853, с. 221–222; ПСРЛ, VI/2, 2001, стлб. 287; ПСРЛ, XX/1, 1910, с. 335; ср.: Голубинский, 1905, с. 23. Хождение против солнца при освящении церкви предписывается, в частности, в служебнике 1532 г., написанном в Молдавии для афонского Зографского монастыря (Порфирьев, Вадковский, Красносельцев, III, № 709/1015, с. 43); то же говорится об освящении церкви в сборнике (конволюте) конца XV — начала XVI в. (ГБЛ, Муз. 3271, л. 44 об. (Седельников, 1932, с. 42; первая часть сборника, где содержится данная запись, датируется 1492–1494 гг., см.: Кудрявцев, 1962, с. 225).

По приказанию великого князя был устроен диспут между Геронтием и его оппонентами, Вассианом и Геннадием; «и много спирашася, не обретоша истинны», говорит летописец. Вассиан и Геннадий заявили, что поскольку Христос есть «солнце праведное» (Мал. IV, 2)⁴, необходимо ходить посолонь, т. е. вместе с Христом, а не против него: «Солнце праведное Христос на ада наступи и смерть связя и души свободы, и того ради... исходят [т. е. совершают крестный ход] на Пасху, то же прообразуют на утрени»⁵. До окончания спора Иван III приказал не освящать церквей, построенных в Москве и готовых к освящению. Решение вопроса было отложено из-за нашествия хана Ахмата в 1480 г., и построенные московские церкви оставались неосвященными. В 1481 г. спор возобновился; по словам летописца, на стороне митрополита были «все священники и книжники и иноки и миряне», а на стороне великого князя — архиепископ Иоасаф Оболенский, преемник Вассиана на ростовской кафедре, и тот же архимандрит Геннадий. В знак протеста против вмешательства великого князя в церковные дела Геронтий демонстративно покинул митрополичью кафедру и уехал в Симонов монастырь, оставив свой посох — знак митрополичьей власти — в Успенском соборе; он пригрозил «до конца оставити сан митропольской», если великий князь «не добьет челом ему и роптания того не оставит». Великий князь вынужден был уступить и просить митрополита вернуться на кафедру, винясь во всем и обещаясь слушаться митрополита «и по хождении в воле митрополиту дасть, яко же велит, как было в старину»⁶.

Хотя митрополит Геронтий и смог настоять на своем, практика хождения против солнца не закрепилась в русской церкви; как констатирует летопись, споры не привели к установлению истины («и много спирашася, не обретоша истинны») и не был определен единый порядок богослужения («устава же не учинили»)⁷.

Во всяком случае практика хождения посолонь оказалась очень устойчивой: по крайней мере в начале XVII в. именно такой порядок фиксируется в русских богослужебных книгах. Поэтому в середине XVII в. после реформ патриарха Никона русский обряд вновь был приведен в соответствие с греческой практикой. Хождение против солнца (при об-

⁴ Наименование Христа «праведным солнцем» (или в позднейшей редакции «солнцем правды»), восходящее к Библии, часто встречается в литургических текстах (см., например, тропари Рождеству Христову и Сретению, 4-ю и 5-ю песни пасхального канона и т. п.).

⁵ ПСРЛ, VI, 1853, с. 221–222; ПСРЛ, VI/2, 2001, стлб. 287; ПСРЛ, XX/1, 1910, с. 335. На интерпретации этого высказывания мы специально остановимся ниже (см. § 6).

⁶ ПСРЛ, VI, 1853, с. 233–234; ПСРЛ, VI/2, 2001, стлб. 313–314; ПСРЛ, XX/1, 1910, с. 348.

⁷ ПСРЛ, VI, 1853, с. 222, 234; ПСРЛ, VI/2, 2001, стлб. 287, 314; ПСРЛ, XX/1, 1910, с. 335, 348.

хождении церкви, а также при венчании) было закреплено специальным решением Большого московского собора 1666–1667 гг., в котором принимали участие греческие патриархи; соборные решения были опубликованы в Служебнике 1667 г. и затем воспроизведены в Служебнике 1668 г. Протесты старообрядцев против этого нововведения напоминают протесты противников митрополита Геронтия. Старообрядцы отказывались ходить в церкви, «для того, что... нынешние церкви освящены все по новому уставу, а не против старых освящений, против солнца»⁸ и не признавали брак, совершенный в новообрядческой церкви, на том основании, что вокруг аналоя там водили против солнца⁹.

2. Позиция Ивана III и его сторонников (архиепископов Вассиана и Иоасафа и архимандрита Геннадия) и затем старообрядцев обусловлена тем обстоятельством, что движение посолонь признается *естественным* — иначе говоря, нормальным, правильным движением — в случае хождения по кругу. В русских народных обрядах движение посолонь может соотноситься с действиями правой рукой, тогда как движение в обратном направлении — с действиями левой рукой. Хождение посолонь — так же, как и действия правой рукой — явно понимается при этом как следование естественному порядку, установленному Богом, который и отражается в движении солнца.

Итак, хождение посолонь может признаваться естественным и правильным при движении по кругу. Но при этом возникает вопрос, который нуждается в специальном разъяснении. Необходимо отметить, что требование ходить посолонь, которому, как мы видели, может придаваться столь большое значение, *не распространялось на действия в алтаре*: хождение вокруг престола (в частности, при каждении престола, при рукоположении) совершалось и совершается против солнца, и правомерность этого никогда не вызывала сомнения. Почему же сторонники движения посолонь, которые говорят о том, что хождение против солнца означает отступление от Бога и предполагают, что оно может вызвать гнев Божий, — не настаивают на том, чтобы и обхождение престола совершалось по солнцу? Вместе с тем, алтарь является главной частью храма, и к совершаемым здесь обрядам относятся с особым вниманием.

На это обстоятельство, собственно, и указывали противники хождения посолонь — как в XV, так и в XVII в. Их аргументация представ-

⁸ Доп. АИ, XII, № 17, с. 257, 1689 г.; *Дружинин*, 1889, с. 184.

⁹ *Яковлев*, 1888, с. 171. О случаях отказа ходить против солнца при крещении, а также при венчании в XVII–XVIII вв. см. также: *Румянцева*, 1973, с. 66–67; *Есипов*, I, с. 516, ср. с. 199; *Есипов*, II, с. 153–154 первой пагинации, с. 250 второй пагинации, ср. с. 132, 134, 140 первой пагинации.

ляется совершенно ясной: поскольку алтарь является главной частью храма, действия священнослужителей в алтаре должны распространяться на аналогичные действия вне алтаря. Замечательно, что этот аргумент не имел никакого влияния на их оппонентов: признавая, что в алтаре обхождение совершается против солнца, они никоим образом не протестовали против этого, но, тем не менее, продолжали настаивать на хождении в обратном направлении (посолонь) вне алтаря.

Так, когда митрополит Геронтий на диспуте со сторонниками движения посолонь, архиепископом Вассианом и архимандритом Геннадием, сослался именно на то, как совершается обхождение престола — «митрополит свидетельство приводя: егда престол диакон кадит в олгаре, на правую руку ходит с кадилом»¹⁰, — они на это отвечали словами, которые мы уже приводили выше: «Солнце праведное Христос на ада наступи и смерть связя и души свободы, и того ради... исходят на Пасху, то же прообразуют на утрени». Выход из алтаря сопоставляется здесь с воскресением Христа. Таким образом, замкнутое пространство алтаря противопоставляется внеалтарному пространству церкви (или примыкающему к церкви), где находятся верующие — те, кому даровал жизнь Христос своим воскресением.

Аргументация митрополита Геронтия повторяется затем в «Сказании о порядке освящения храмов» (1481): необходимо, говорится здесь, обходить церкви не «по двизанию солнечному», но «к востоку, якоже и округ престола устав держит кропити и кадити»¹¹. То же писал Геронтию молдавский (романо-войварский) епископ Василий в послании 1484 г., ссылаясь при этом как на греков, которые ходят против солнца (в качестве положительного примера), так и на латинян, которые ходят по солнцу (в качестве отрицательного примера): «В гречестем законе нищожно [т. е. ничто] действует в святой церкви по солнцу, али, господине, усе по кадилу [т. е. как диакон кадит престол в алтаре], а кто иметь действовати по солнцу у гречском закони, а тот есть проклят от перваго собора 318 святых богоносных отець, иже в Никеи; у нас латини тако творят»¹².

Равным образом Большой московский собор 1666–1667 гг. осудил тех, кто совершает обхождение храма, а также обхождение купели или аналоя по солнцу («не ходят по обычаю святых восточных Церкви на право к востоку, но ходят на лево к западу, мудрствующе, яко по солнцу подобает ходити»), ссылаясь прежде всего именно на то, как принято

¹⁰ Имеется в виду хождение против солнца: «на правую руку [т. е. на правую сторону] ходит» означает здесь: ходит на восток.

¹¹ Клосс и Назаров, 1997, с. 384.

¹² Бычков, 1882, с. 507–508. Ср.: Голубинский, II/1, с. 555 (примеч. 2).

обходить престол («святую трапезу») в алтаре: «И то не смыслено мудрствуют: зане не согласно есть с прочими чины Церковными. Ибо егда хиротонисается диакон, или священник, или архиерей, во хиротонии обхождения святыя трапезы со хиротонисаемым бывает не на лево по солнцу, но на десно против солнца. Такожде и со святым евангелием малый вход и великий вход со святыми дарми [совершается] на право против солнца, а не по солнцу. И чин каждения во святом олтаре окрест святыя трапезы и в Церкви [т. е. вне алтаря] подобне бывает. Чесо убо ради творят разнство, вход со святою плащаницею в великую субботу, и вход со святыми мощми на освящении Церкви, и во святом крещении и венчании? Каковое особное таинство всех показывают? Ей, никакова: токмо суемудрие, и мятеж, и раскол. Лепо бо есть во святей Церкви согласию быти, нежели расколу. Подобаает убо яко же есть чин входа со святым евангелием, и со святыми дарми, и во хиротонии Диаконства, и Иерейства, и Архиерейства, такожде и входу со святою плащаницею, и во освящении Церкви со святыми мощми, и во святом крещении и венчании быти. Да престанет суемудренных и расколников безчинное предание и да будет согласие со святою восточною Церковию и с самыми прочими Церковными чины выше писанными»¹³. Несоответствие церковных обрядов, утверждается здесь, является причиной раскола: чтобы избежать раскола, сходные между собой действия должны подчиняться единому принципу. При этом естественно ориентироваться именно на обряды, совершаемые в алтаре, поскольку алтарь представляет собой особо выделенное сакральное пространство, где действия строго регламентированы и при этом не вызывают каких-либо разногласий. Старообрядцы, однако, оставались глухи к такого рода доводам.

3. Позиция митрополита Геронтия и участников Большого московского собора 1666–1667 г. (которые настаивали на движении по кругу против солнца) представляется вполне последовательной. Она соответствует греческой традиции и, вместе с тем, она отвечает внутренней логике обряда: так поступают в алтаре и, следовательно, так надо поступать в церкви и в других случаях. Но как понять позицию их оппонентов? Мы могли бы считать, что здесь отражается — в той или иной

¹³ Служебник, 1667, л. 10–10 об. второй фолиации; Деяния соборов 1666–1667 гг., л. 12–12 об. четвертой фолиации; *Субботин*, II, с. 231–232; Доп. АИ, V, № 102, с. 470; ср.: *Зеньковский*, 1970, с. 301.

В настоящее время обхождение престола при хиротонии совершается в Русской православной (новообрядческой) церкви при поставлении диакона и священника, но не при поставлении архиерея. Обхождение вокруг престола было исключено из чина поставления епископа при патриархе Иоакиме; иоакимовский чин был в дальнейшем отредактирован Гавриилом Бужинским в 1721–1725 гг. и лег в основу современного чина епископской хиротонии (см.: *Неселовский*, 1906, с. 321, 327–328; *Дмитриевский*, 1904, с. 187 сл.).

форме — почитание солнца, которое ассоциируется с Христом; но и в этом случае их позиция представляется не вполне ясной. В самом деле, если движение по солнцу расценивается как естественное и правильное и если движение в обратном направлении способно вызвать гнев Божий, то почему оставляются без внимания действия в алтаре? Если же действия в алтаре признаются безусловно правильными, то почему такую реакцию вызывают аналогичные действия вне алтаря? Создается впечатление, что позиция противников митрополита Геронтия и затем старообрядцев непоследовательна и противоречива.

Это впечатление обманчиво.

Для того, чтобы понять позицию сторонников хождения посолонь, необходимо иметь в виду специфику организации литургического пространства в православном храме вообще и русском православном храме в особенности: алтарное пространство отчетливо противопоставлено здесь пространству остальной части храма. Это противопоставление оказывается особенно актуальным для русского храма в связи с появлением здесь высокого иконостаса, отделяющего алтарь сплошной стеной и превращающего его таким образом в самостоятельное замкнутое пространство. Высокий иконостас, образовавшийся, как обычно полагают, из алтарной преграды — темплона (греч. *templon*, откуда слав. «тябло»), вообще говоря, известен и в греческой традиции и, следовательно, не может считаться собственно русским явлением¹⁴; однако именно на Руси это явление приобретает нормативный характер: с определенного времени высокий иконостас становится здесь типичным явлением — нормой храмового декора.

Характерным образом при этом на алтарь были перенесены представления о храме как таковом; показательным в этом смысле, что название «царские (цесарские) двери» (греч. *basilikai pylai*), которое ранее выступало как обозначение церковных дверей (средних западных дверей, ведущих из притвора в храм), с конца XIV — начала XV в. становятся обозначением центральных алтарных дверей¹⁵. Применительно к входу в храм это название соотносится с мирским царем; применительно к входу в алтарь оно соотносится с Царем Небесным; таким образом,

¹⁴ См.: *Epstein*, 1989; *Taft*, 1978, с. 413; *Meyendorff*, 1993, с. 80 (примеч. 36); ср. также: *Walter*, 1971, с. 252; *Delvoye*, 1966, стлб. 596; *Бетин и Шередега*, 1982, с. 52–55; *Толстая*, 1985, с. 102–103; *Лидов*, 2000, с. 16–17, 23.

¹⁵ См.: *Успенский*, 1998, с. 144–150; *Uspenskij*, 1998, с. 66–67. Выражение «царские двери» как обозначение алтарных дверей впервые фиксируется в конце XIV в. в текстах, связанных с именем митрополита Киприана: послание Киприана в Псков после 1395 г. (РИБ, VI, № 30, стлб. 241–242); Служебник, переведенный Киприаном с греческого по списку конца XIV в. (ГИМ, Син. 601; *Горский и Невоструев*, III/1, № 344, с. 20), см.: *Красносельцев*, 1889, с. 61; ср. такой же текст в служебнике Ватиканской библиотеки конца XIV — начала XV в., принадлежавшем митрополиту Исидору (Slav. 14, л. 133; 1885, с. 185).

алтарное пространство противопоставлено внеалтарному пространству храма как небесное — мирскому. Отметим, что название «царские двери» (*basilikai pulai*) как обозначение алтарных (а не церковных) дверей может быть прослежено и у греков¹⁶, но именно на Руси оно становится обычным (типичным) наименованием. Мы видим здесь в точности ту же картину, что и в случае высокого иконостаса: оба явления, по видимому, усваиваются русскими от греков, однако на Руси они приобретают нормативный характер.

Достоинно внимания, 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 врат¹⁷: священнослужители, входя в церковь через «церковные двери», целовали сначала икону Спасителя, потом икону Богоматери, подобно тому, как священник 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 «Непроходимая дверь, тайно знаменана, благословенная Богородице Дево, прими молитвы наша...», которую Стоглавый собор 1551 г. предписывает священнику или диакону читать перед западными (церковными) дверями при входе в церковь, московские печатные служебники XVII в. (начиная со Служебника 1602 г.) предписывают читать перед царскими дверями при входе в алтарь (в начале литургии)¹⁸. Не случайно 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: надо полагать, что чинопоследование Великого входа оказались в данном случае именно под влиянием обряда освящения церкви.

Таким образом, представления о церкви были перенесены на алтарь. При этом ориентация в алтаре *была прямо противоположной* по отно-

¹⁶ См.: *Успенский*, 1998, с. 147–148; ср.: *Goar*, 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 переосмыслиться как относящийся к дверям алтарным (см.: *Taft*, 1978, с. 408–409; *Taft*, 2000, с. 72). Можно видеть здесь предпосылки того процесса, который окончательно оформляется на Руси, определяя в конечном итоге специфику русских представлений о литургическом пространстве.

¹⁷ См.: Стоглав, 2000, с. 272 (гл. 9). Ср.: *Дмитриевский*, 1884, с. 67.

¹⁸ Стоглав, 2000, с. 272 (гл. 9). Ср.: *Никольский*, 1978, № 7, с. 75. Имеется в виду молитва: «Непроходимая дверь, тайно знаменана, благословенная Богородице Дево, прими молитвы наша...». В настоящее время эта молитва не читается; она отсутствует уже в Служебнике 1655 г., исправленном при патриархе Никоне (ср.: Служебник, 1655, с. 171).

шению к ориентации молящихся, находящихся в самой церкви и обращенных к лицу к иконостасу, что и проявлялось, в частности, в дифференциации правого и левого. Такого рода смена ориентации в особенности характерна для Московской Руси и в существенно меньшей степени — для Руси Юго-Западной. Это объясняется тем, что Юго-Западная Русь оставалась (до 1685 г.) в юрисдикции Константинопольской патриархии и, соответственно, здесь сохранялась связь с греческой традицией; у греков же, по-видимому, такого противопоставления не было (по крайней мере в рассматриваемый период) или во всяком случае оно не было для них характерно. Напротив, Московская Русь после поставления русскими епископами митрополита Ионы (1448 г.) и последующего образования русской автокефальной церкви (1461 г.)¹⁹ оказалась изолированной от греческого влияния, что в принципе открывало возможность для самостоятельного развития в церковно-литургической сфере.

4. Итак, ориентация в алтаре в Московской Руси оказывается зеркально противоположной ориентации, принятой в остальной части храма. Соответственно, правая (для нас) сторона алтаря может определяться здесь как «левая», и наоборот. Напротив, в остальной части храма — вне алтарного пространства — точкой отсчета при определении правого и левого является именно позиция молящихся, присутствующих в церкви, т.е. позиция человека, который смотрит на алтарь. Так обстояло дело до реформ патриарха Никона: в книгах, исправленных при Никоне и их последующих переизданиях принята более или менее последовательная ориентация на внешнюю по отношению к алтарю точку зрения молящихся (обращенных к востоку) — в соответствии с тем, как это имело место у греков и могло иметь место в Юго-Западной Руси²⁰.

¹⁹ См.: Успенский, 1998, с. 211 сл. Ср. выше (примеч. 2).

²⁰ Указания на то, как обстояло дело до Никона (т.е. какая сторона в каком случае называлась «правой», а какая — «левой»), можно найти в старопечатных московских служебниках, предшествующих никоновской реформе. Так, в Служебнике 1651 г. (или идентичном ему Служебнике 1652 г.) мы читаем в чине проскомидии: «Диакон: Аминь, Господу помолимся, Господи помилуй. И устроит святые сосуды. Святыи убо дискос целовав, поставляет на святем жертвеннице, *от десныя страны*, против *своей левыя руки*, и потирь поставляет *от левыя страны*, против *своей правыя руки*» (Служебник, 1651, л. 93 об.; Служебник, 1652, л. 95 об.). Как видим, «десной», т.е. правой стороной считается в данном случае наша левая, а «левой» — наша правая сторона, постольку, поскольку действие происходит в алтаре. Точкой отсчета является Агнец (св. хлеб), покоящийся на жертвеннике: «правой» является его правая сторона, «левой» — его левая сторона. Диакон при этом обращен к жертвеннику, т.е. на восток, и таким образом правой называется северная, а левой — южная сторона алтаря. Вообще в дониконовских служебниках «правой» (или «десной») последовательно именуется та сторона алтаря, которая в никоновских и послениконовских книгах называется «левой», и наоборот.

Соответственно, на границе между алтарем и остальной (предалтарной) частью храма в Московской Руси происходит резкая смена ориентации: правое становится левым, а левое — правым.

Эта граница обозначена иконостасом. Более того, она проходит по самому иконостасу, — поскольку, нижний (местный) ряд иконостаса, находящийся по обеим сторонам от царских (святых) дверей, противопоставлен в интересующем нас отношении основной его части.

В самом деле, в основной части иконостаса иерархия правого и левого ориентирована на внутреннюю точку зрения: над царскими дверями — в центре деисусного ряда — расположена деисусная композиция, где Богоматерь приходится по правую руку Христа, т. е. слева для нас, а Иоанн Предтеча — по его левую руку, т. е. справа для нас. Деисусная композиция является центральной и главнейшей частью всего иконостаса: она изображает моление Церкви за мир. Все остальные ряды иконостаса (кроме местного), находящиеся над деисусным чином, содержательно объединены с ним, представляя собой развитие единой иконографической программы: в своей совокупности они представляют изображение Церкви и вместе с тем основные моменты Боговоплощения и человеческого спасения.

В то же время местный ряд иконостаса выделяется из этой программы, представляя собой самостоятельную композицию, не соотносимую с основной его частью. Показательно, что здесь повторяются изображения, представленные в основной части иконостаса: так, здесь повторяется изображение Спасителя, которое представлено в центре деисусного ряда, и может повторяться изображение праздника, которое представлено в праздничном ряду иконостаса. Равным образом изображение Благовещения на царских дверях повторяет сцену Благовещения в праздничном ряду. Очевидно, таким образом, что местный ряд композиционно выделяется из иконостаса, будучи противопоставлен основной его части. Характерно в этом смысле, что все остальные ряды иконостаса (расположенные над царскими дверями) в своей совокупности могут именоваться «тяблом»²¹; напротив, местный ряд оказывается вне «тябла». Как мы уже упоминали, название «тябло» восходит к греч. *templon* как обозначению специальной преграды, отделяющей алтарь от наоса. Первоначально «тябло» и означало эту преграду, результатом эволюции которой является, как полагают, русский высокий (многоярусный) иконостас. Следовательно, именно основная часть иконостаса, находящаяся над местным рядом, представляет собой исходную границу между алтарем и наосом.

²¹ См.: Никольский, 1907, с. 23; ср.: Голубинский, II/2, с. 343, примеч. 3 (иначе: Голубинский, I/2, с. 217, примеч. 2).

Итак, основная часть иконостаса, находящаяся над царскими дверями, соотносена с внутренней ориентацией, противоположной точке зрения молящихся.

Напротив, в нижнем (местном) ряду иконостаса имеет место ориентация именно на точку зрения молящихся. Так, справа для молящихся здесь помещается икона Спасителя, слева — Богородицы, и это, несомненно, отвечает их иерархической значимости²². Соответственно,

²² Такое же расположение икон Спасителя и Богородицы имеет место в греческих иконостасах — при том, что греческие иконостасы вообще существенно отличаются от русских (см.: *Дмитриевский*, 1887, с. 388–389; *Дмитриевский*, 1887а, с. 425). Следует отметить, что в русских иконостасах указанное расположение икон Спасителя и Богородицы установилось не сразу; такое расположение могут связывать именно с греческим влиянием, приписывая его инициативе патриарха Никона. Вот что говорит в этой связи Павел Алеппский в своем описании московского Успенского собора (1655 г.): «Во всех московских церквах существует такой обычай, что икону Владычицы ставят справа от жертвенника [т. е. от престола], а икону Троицы слева. Но наш владыка патриарх [Макарий, патриарх Антиохийский] под конец посоветовал им, и Никон уничтожил прежний обычай и сделал по нашему, и это по той причине, что патриарх Никон, чрезвычайно любящий греческие обряды, всегда просил нашего учителя, чтобы он, какую бы неуместную вещь ни заметил, сообщал ему о том для исправления. Как только наш владыка сказал им об этом, тотчас Никон вынул эту икону с ее шкафом с этой стороны и поставил налево на место иконы Троицы, а на ее место греческую икону Спасителя, принеся ее из конца ряда. Так он сделал и в большинстве церквей» (*Павел Алеппский*, III, с. 104). Это свидетельство, безусловно, заслуживает доверия в отношении Успенского собора, где «справа [от царских врат] в киоте находилась „Владимирская Богоматерь“... в золотом фотиевском окладе, почитавшаяся как палладиум Русского государства, слева — „Троица“, которая могла служить заменой иконы Спаса» (*Толстая*, 1985, с. 109, ср. с. 118–119). Однако Успенский собор представляет собой особый случай — именно в виду того значения, которая имела чудотворная икона Владимирской Божьей Матери. Можно предположить, что помещение ее по правую сторону от царских дверей обусловлено уподоблением Успенского собора константинопольскому Софийскому собору, где у входа в храм (в «царских вратах», ведущих из нартекса в наос) справа находилась чудотворная икона Иерусалимской Богоматери, а слева — икона Спасителя; входя в храм, патриарх целовал именно икону Богородицы, после чего он целовал икону Христа, находящуюся внутри храма — на западной стене наоса (см.: *Лидов*, 1996, с. 45 сл.). В обоих случаях помещение иконы Богоматери на правую сторону может объясняться не соотношением Богоматери и Спасителя (или же Троицы), а особым значением соответствующего чудотворного образа; это неудивительно, если иметь в виду вообще ориентацию сакральной топографии московского Успенского собора на константинопольские святыни — Св. Софию и Влахернский храм (см. об этом: *Толстая*, 2004, с. 145). Вместе с тем Павел Алеппский говорит о «всех московских церквах», и это утверждение, вообще говоря, может быть менее достоверным. Мы знаем во всяком случае более ранние примеры местного ряда (правда, не относящиеся к Москве), где икона Спасителя находится справа, а икона Богородицы — слева от царских врат: так обстояло дело в Преображенском соборе Соловецкого монастыря, согласно описи 1514 г., хотя позднейшие описи фиксируют другое расположение икон (см.: *Мельник*, 2000, с. 75 сл.). По-видимому, композиция местного ряда до поры до времени была вообще достаточно свободной. Если инициатива помещения иконы Спасителя справа, а иконы Богородицы — слева действительно принадлежала Никону, то она определенно вписывалась в тенденцию, существовавшую и до него.

входя в алтарь через царские двери, священник целует маленькие иконы Спасителя и Богородицы по обеим их сторонам — они дублируют соответствующие иконы местного ряда, — сначала правую (с точки зрения молящихся), затем левую. Равным образом при входе в алтарь священнослужители творят поклон сначала перед иконами местного ряда, находящимися справа от них (и, соответственно, справа для молящихся, которые смотрят на алтарь), а затем перед иконами, которые находятся от них слева.

Знаменательно, что у старообрядцев иконе Спасителя в местном ряду иконостаса, т. е. на внешней стороне алтаря, соответствует икона Богородицы на внутренней стороне алтаря, представляющей собой обратную сторону иконостаса, и, напротив, иконе Богородицы на внешней стороне алтаря соответствует икона Спасителя 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 — внутреннюю ориентацию.

Таким образом, граница между двумя пространствами проходит как по горизонтальной, так и по вертикальной оси: противопоставление «внутреннего» и «внешнего», соотносится с противопоставлением «верхнего» и «нижнего». Следовательно, 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 принадлежат алтарному пространству.

5. Как видим, ориентация в алтаре в Московской Руси оказывается диаметрально противоположной по отношению к ориентации молящихся, находящихся в самой церкви — вне алтаря. Это проявляется как в отношении противопоставления правого и левого, так и в отношении движения по кругу. Мы уже отмечали, что противопоставление кругового движения в том или ином направлении — по солнцу или же против солнца — так или иначе ассоциируется с противопоставлением правого и левого. Подобно тому, как левая сторона в алтаре соответствует правой стороне вне алтаря, так и движение в алтаре против солнца соответствует движению посолонь в остальной (внеалтарной) части церкви (или же в примыкающем к церкви пространстве — при обхождении храма).

Соответственно, при выходе из алтаря — или же при входе в него — правое превращается в левое, и наоборот; и совершенно так же меняется и направление движения по кругу. Если в алтаре престол обходят, двигаясь против солнца, то при выходе из алтаря, напротив, обхождение храма (наоса) с кадиллом — на вечерне и утрени, а также на часах — совершает-

ся по солнцу. Равным образом и обхождение как аналоя при венчании, так и купели при крещении ранее совершалось по солнцу — постольку, поскольку аналой и купель находятся вне алтаря; так же ходили вокруг храма при освящении церкви или во время крестного хода. Такой порядок сохраняется в старообрядческом богослужении, тогда как у новообрядцев во всех этих случаях — при обхождении аналоя, купели, хождении вокруг храма — принято ходить против солнца²³.

6. Позиция противников митрополита Геронтия и затем старообрядцев представляется теперь вполне ясной: пространство алтаря противопоставляется пространству остальной части храма, и это выражается в смене ориентации: правая сторона в алтаре соответствует левой стороне в остальной части храма, и точно так же движение против солнца, совершаемое в алтаре, должно отвечать движению по солнцу вне алтаря. Это отвечает вообще противопоставлению потустороннего и посюстороннего мира²⁴. При этом в алтаре мы движемся против солнца, обращаясь к Востоку, откуда исходит свет, откуда является солнце; вне алтаря мы ходим вместе с солнцем. Христос есть «солнце праведное», и таким образом в алтаре мы направляемся к Христу, вне алтаря мы следуем за Христом: в одном случае движение символизирует *обращение к Христу*, в другом — *пребывание с Христом*. Алтарь предстает при этом как место совершения таинства, а внеалтарное пространство церкви — как место собрания верующих.

Заметим, что хождение против солнца соответствует древнейшей христианской традиции моления на Восток (т. е. обращения к Востоку при совершении молитвы).

Как мы знаем, сторонники хождения против солнца могут обосновывать свою позицию, ссылаясь на действия в алтаре: алтарь — главная, основная часть храма, и если в алтаре мы ходим против солнца, мы должны так же действовать и в самом храме. Но точно так же и сторонники хождения посолонь — архиепископ Вассиан и архимандрит Геннадий — исходят из обряда, а именно из хождения по солнцу на Пасху, которое призвано символизировать воскресение Христа.

Напомним еще раз слова, сказанные ими на диспуте с митрополитом Геронтием в 1479 г. В ответ на аргументацию Геронтия, который

²³ Исключение представляет лишь каждение аналоя с поставленной на нем праздничной иконой на утрене при пении полиелея: это каждение совершается у старообрядцев (как и у новообрядцев) против солнца, т. е. в точности так же, как каждение престола; следует полагать, что престол и аналой в этом случае ассоциируются друг с другом (объединяясь в самом процессе каждения) — образно говоря, происходит экспансия алтарного пространства, которое распространяется в этом случае на середину храма.

²⁴ См. об этом: Успенский, 1996.

ссылался на то, что в алтаре обхождение престола совершается против солнца («митрополит свидетельство приводя: егда престол диакон кадит в олтаре, на правую руку ходит с кадилом»), Вассиан и Геннадий сказали: «Солнце праведное Христос на ада наступи и смерть связя и души свободы [имеется в виду сошествие во ад, изображаемое на иконах Воскресения Христова], и того ради... исходят [т. е. совершают крестный ход по солнцу] на Пасху, то же прообразуют на утрени [имеется в виду обхождение храма по солнцу с кадилом на полиелее при пении воскресных тропарей]». Ход рассуждения здесь, видимо, следующий: Христос — солнце праведное, и когда на Пасху мы празднуем его воскресение, мы символизируем это хождением вместе с солнцем. Поэтому, говорят Вассиан и Геннадий, мы ходим посолонь вокруг церкви на Пасху, и так же ходят в самой церкви на праздничной утрени во время пения тропарей, повествующих о воскресении. Соответственно, идти против солнца означало бы — в этом и подобных случаях — идти против Христа.

Ассоциация Христа с солнцем и воскресения Христова с появлением солнца отражается в песнопениях Страстной недели. Так, на утренней службе в Великую субботу поется: «Заходиши под землю, Спасе, Солнце Правды; тем же рождшая тя Луна печальми оскудевает, вида твоего лишаема». Этому песнопению предшествует следующий текст, который поется накануне — на повечерии в Великий пяток (т. е. в Страстную пятницу): «Солнце незаходяй, Боже превечный и Творче всех тварей, Господи, како терпиши страсть на кресте, Чистая плачуци глаголаше»²⁵. Смерть Христа предстает как захождение «солнца незаходящего» и, соответственно, его воскресение — как восход солнца. Такое восприятие и отразилось, видимо, в пасхальном шествии, когда воскресение Христа празднуется хождением по солнцу — вместе с Христом или вслед за Христом. В древнерусской учительной литературе можно встретить мнение, что когда Христос воскрес, солнце, не заходя, стояло всю неделю²⁶; это мнение в какой-то мере соответствует литургической практике, поскольку на пасхальной неделе каждый день

²⁵ Равным образом в слове Кирилла Туровского «О снятии тела Христова с креста» о Иосифе Аримафейском читаем: «Въпияше же Иосиф, глаголя сице: Солнце незаходяй, Христе, творче всех и тварем Господи! Како пречистемь прикоснуса теле твоемь, неприкосновеньну ти сущу небесным силам, служащим ти страшно!» (Еремин, 1989, с. 68).

²⁶ См., например, «Слово о посте и о Петрове говеньи и о Филиппове» в Златой Цепи XIV в. (Буслаев, II, с. 124), «Устав людем о велицем посте» в Соловецкой кормчей 1493 г. (Смирнов, 1913, прилож., с. 183, ср. с. 414), «Поучение о воскресении Господа нашего Иисуса Христа» (там же, с. 220) и другие сочинения. С этим мнением polemизирует Максим Грек в «Сказании к глаголющим, яко во всю светлую неделю солнце не заходя стояло, и того ради глаголют един день всю светлую неделю» (Максим Грек, III, с. 164–169).

служится как воскресенье. Таким образом, солнце в этот день восходит и не заходит, оно является и не исчезает: пасхальное богослужение отвечает восприятию Христа как незаходящего солнца.

Итак, обряд, совершаемый на Пасху и символизирующий воскресение Христа, должен распространяться, с точки зрения Вассиана и Геннадия, на внеалтарное пространство храма; между тем Геронтий и его сторонники распространяют на внеалтарное пространство действия, совершаемые в алтаре. В обоих случаях соответствующие обряды имеют архетипическое значение: они служат моделью для других действий.

Но алтарь — это место, где совершается литургия. Между тем внеалтарное пространство храма предстает как место, где люди общаются с воскресшим Христом.

В своем рассуждении Вассиан и Геннадий исходят, по-видимому, из символического истолкования литургии: пресуществление Даров, которое происходит на литургии, понимается как воскресение Христа. Эта мысль органически вытекает из самого чинопоследования литургии. Действительно, в начале литургии на проскомидии священник «жрет Агнца» (т. е. приносит в жертву), прободая его копьем и воспроизводя таким образом распятие Христа. Последующий перенос Агнца с жертвенника на престол, который ознаменован действиями Великого входа, изображает погребение Христа и, соответственно, при положении Агнца на престол читается тропарь «Благообразный Иосиф, с древа снем пречистое тело твое...» — тот же, который поется на вечерне великой субботы. Престол изображает вообще гроб Господень, и он покрывается «срачицею», изображающей плащаницу, которой было обвито тело Христа; вместе с тем престол называется «святою трапезой», поскольку на нем предлагаются в пищу и питье тело и кровь Христовы; наконец, престол понимается как небесный трон, на котором восседает Христос после своего воскресения (вместе с Богом Отцом) — как престол (*thronos*) славы, на котором восседает Царь славы (этот момент особенно отмечен в церковнославянском языке, где слово «престол» объединяет значения греческих *trapeza* и *thronos*). Остается добавить, что перенесение св. Даров с престола на жертвенник в конце литургии символически изображает вознесение Христа (этому предшествует молитва священника: «Вознесися на небеса, Боже...»).

Таким образом, последование литургии начинается с символического изображения распятия Христа и заканчивается изображением его вознесения. Соответственно, евхаристия как центральный момент литургии, когда св. Дары претворяются в тело и кровь Христовы, после чего становится возможным соединение с ним верующих через

причащение, — может осмысляться как воскресение Христа; такое понимание находит отражение в молитве при потреблении Даров, читаемой на литургии Василия Великого, когда в конце литургии священник молится, обращаясь к воскресшему Христу: «Совершишася и скончашася вся, еже предложи нам нетленные дары: обретохом смерти твоеи память, видехом воскресения твоего образ, исполнихомся некончаемая твоя пища, насладихомся вечных твоих благ, ихже и в будущем веке всех нас получитьи сподоби благодатию и человеколюбием»²⁷.

Это, по-видимому, и имеют в виду Вассиан и Геннадий, когда упоминают о Пасхе. Мы можем реконструировать их мысль следующим образом: в алтаре священнослужители обращаются к востоку, т. е. к Христу, но после воскресения Христова (которое ассоциируется с евхаристическим пресуществлением) все верующие оказываются вместе с Христом и символически выражают это, обходя церковь на Пасху так, как движется «солнце праведное» — посолонь. Пасхальное шествие воспринимается как архетип обряда, символизирующего соединение людей с воскресшим Христом. Если пресуществление Даров на литургии ассоциируется с воскресением Христовым, то хождение по кругу вне алтаря должно совершаться в церкви таким же образом, как совершается обхождение церкви на Пасху.

²⁷ Орлов, 1909, с. 301–313. Характерно современное старообрядческое толкование евхаристии: «В совершении животворного таинства притворения [sic!] Пречистого Тела и Честной Крови Христа Бога нашего проображается Его воскресение. Мы же, увидев в этом таинстве воскресшего Христа и желая приобщиться Его вечной жизни, вновь молимся, чтобы он сподобил нас неосужденно причаститься святых таинств во очищение наших грехов»; хождение по солнцу трактуется здесь как хождение «за Христом», а хождение против солнца — как хождение «навстречу Христу» (Елисеев, 2000, с. 115, 116).

Ср. описание литургии в «Поучении тайноводственном» Феодора, епископа Мопсуестийского (конца IV в.): «Когда мы видим жертву на престоле, как если бы она была положена в гробницу после смерти, на всех присутствующих нисходит великая тишина. Раз то, что происходит, внушает такой священный трепет, они должны воспринимать его в размышлении и страхе, ибо так подобает, что вот сейчас во время литургии... Христос Господь наш воскреснет, возвещая всем несказанные блага. Поэтому в евхаристических дарах мы вспоминаем смерть Господню, ибо они являют нам воскресение и несказанные блага» (Taft, 1978, с. 36; ср.: Mingana, VI, с. 87–88). Сходным образом понимает пресуществление св. Даров и Николай Кавасила в «Толковании на божественную литургию». Кавасила специально обсуждает возникающий при этом вопрос: с одной стороны, мы знаем, что «Христос, воскреснув из мертвых, уже не умирает» (Рим. VI, 9), что Он пострадал однажды во времени; «однажды принесся Себя в жертву, чтобы поднять грехи многих» (Евр. IX, 28); с другой же стороны, поскольку Его тело приносится в жертву каждый раз на литургии, Он умирает — и воскресает — ежедневно (Cabasilas, 1960, с. 80–81; ср.: Wybrew, 1989, с. 183). См. еще в этой связи: Paprocki, 1993, с. 364.

7. Как известно, в Древней Руси не было богословия как специальной дисциплины; богословие воспринималось главным образом через обряд — иначе говоря, было то, что принято называть литургическим богословием. Древнерусский человек исходил из практики общения с Богом, которая выражалась в определенных обрядах, — из непосредственного чувства, которому сопутствовало совершение этих обрядов. Он твердо верил в то, что, совершая эти обряды, он общается с Богом, и только исходя из этого мог анализировать богословские представления; именно поэтому он столь болезненно реагировал на изменение обрядов. Восприятие обряда сопоставимо при этом с восприятием иконы: как в том, так и в другом случае представления о Боге усваиваются в процессе общения с Богом — через знаки, посредством которых происходит это общение. При таком понимании церковный обряд и предстоял, в сущности, как своего рода икона — иконическое представление богословской мысли. Именно это и определяет позицию Вассиана Рыло и Геннадия Гонзова в их полемике с митрополитом Геронтием: алтарь понимается ими как место, где на литургии воскресает Христос, тогда как внеалтарное пространство церкви — как собрание верующих, которые общаются с Христом воскресшим. И при этом в своем понимании воскресения Христова Вассиан и Геннадий исходят прежде всего из обряда, который совершается на Пасху и который призван выразить символическое значение этого события. Это определяет их представление о том, как следует действовать в церкви вне алтаря, где во время богослужения и происходит общение верующих с воскресшим Христом.

ЦИТИРУЕМАЯ ЛИТЕРАТУРА

- 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).
- Буслаев*, I–II: *Буслаев Ф.* Исторические очерки русской народной словесности и искусства. Т. I–II. СПб., 1861.
- Бычков*, 1882: *Бычков А. Ф.* Описание церковнославянских и русских рукописных сборников имп. Публичной библиотеки. Ч. I. СПб., 1882.
- 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); т. II (1-я половина тома. М., 1900; 2-я половина тома. М., 1917). То же: ЧОИДР, 1901, кн. 3; 1904, кн. 2; 1900, кн. 1; 1916, кн. 4. Ср. репринты: The Hague; Paris, 1969 (= Slavistic Printings and Reprintings, vol. CXVIII/1–5); М., 1997–1998. При ссылках римская цифра обозначает том, арабская — половину тома.
- Голубинский*, 1905: *Голубинский Е.* К нашей полемике с старообрядцами (Дополнения и поправки к полемике относительно общей ее постановки и относительно главнейших частных пунктов разногласия между нами и старообрядцами). М., 1905. Оттиск из ЧОИДР, 1905, кн. 3.
- Горский и Невоструев*, I–III: [*А. В. Горский, К. И. Невоструев*]. Описание славянских рукописей московской Синодальной библиотеки, отд. I–III. М., 1855–1917 (отд. III, ч. 2 представляет собой отдельный выпуск ЧОИДР, 1917, кн. 4). Репринт: Wiesbaden, 1964 (= Monumenta linguae slavicae dialecti veteris: Fontes et dissertationes, t. II). При ссылках римская цифра обозначает отдел, арабская — часть.
- Деяния соборов 1666–1667 гг.: Деяния московских соборов 1666 и 1667 годов. Изд. братства св. Петра митрополита. М., 1881. Репринт: Farnborough (Gregg International Publishers), 1969.
- Дмитриевский*, 1884: *Алексей Дмитриевский.* 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.
- Дмитриевский*, 1887: *Дмитриевский А. А.* Устройство храмов в Константинополе и их украшения // Руководство для сельских пастырей. 1887, № 11, с. 384–392).
- Дмитриевский*, 1887а: *Дмитриевский А. А.* Устройство храмов на Афоне и их украшения // Руководство для сельских пастырей. 1887, № 12, с. 420–435).
- Дмитриевский*, 1904: *Дмитриевский А.* Ставленник: Руководство для священно-церковно-служителей и избранных в епископы при их хиротониях, посвящениях и награждениях знаками духовных отличий с подробным объяснением всех обрядов и молитвословий. Киев, 1904. То же в «Руководстве для сельских пастырей» за 1901–1903 гг.; в журнальной публикации другое название: «Чинопоследование хиротоний и хиротесий с объяснением их особенностей (Руководственные указания ставленникам)».

- Доп. АИ, I–XII: Дополнения к Актам историческим, собранные и изданные Археографическою комиссиею. Т. I–XII. СПб., 1846–1875.
- Дружинин*, 1889: *Дружинин В. Г.* Раскол на Дону в конце XVII века. СПб., 1889. Репринт: The Hague; Paris, 1989 (= Slavistic Printings and Reprintings, 234).
- Елисеев*, 2000: [*Е. Е. Елисеев*]. Краткое объяснение церковного богослужения // Церковный календарь на 2001 год. Изд. Русской православной старообрядческой церкви [Белокриницкого согласия]. [М., 2000], с. 110–118.
- Еремин*, 1989: *Еремин И. П.* Литературное наследие Кирилла Туровского. Berkeley, 1989 (= Monuments of Early Russian Literature, vol. II).
- Есинов*, I–II: *Есинов Г. В.* Раскольничьи дела XVIII века, извлеченные из дел Преображенского приказа и Тайной розыскных дел канцелярии. Т. I–II. СПб., 1861–1863.
- Зеньковский*, 1970: *Сергей Зеньковский.* Русское старообрядчество: Духовные движения семнадцатого века. München [1970] (= Forum slavicum, 21). Репринт: М., 1995.
- Клосс и Назаров*, 1997: *Клосс Б. М., Назаров В. Д.* Полемическое сочинение 1481 г. о хождении «посолонь» [из сборника ГБЛ, собр. Большакова, № 97, л. 252 об.–262] // Culture and Identity in Muscovy, 1359–1584 / Ed. A. M. Kleimola, G. D. Lehnhof. Moscow, 1997, с. 350–390). В приложении к этой статье (на с. 383–390) опубликовано «Сказание о порядке освящения храмов» (1481 г.) по рукописи: ГБЛ, ф. 37 (собр. Т. Ф. Большакова), № 97 (л. 252 об.–262).
- Красносельцев*, 1885: *Красносельцев Н.* Сведения о некоторых литургических рукописях Ватиканской библиотеки с замечаниями о составе и особенностях богослужбных чинопоследований, в них содержащихся, и с приложением отчета об учебных занятиях за границей в 1882 г. Казань, 1885.
- Красносельцев*, 1889: *Красносельцев Н. Ф.* Материалы для истории чинопоследования литургии святого Иоанна Златоустого, вып. I. Казань, 1889.
- Кудрявцев*, 1962: *Кудрявцев И. М.* Сборник последней четверти XV — начала XVI из Музейного собрания [Гос. библиотеки СССР им. В. И. Ленина, Муз. 3271]: Материалы к исследованию // Записки Отдела рукописей [Гос. библиотеки СССР им. В. И. Ленина]. М., 1962, с. 220–288.
- Лидов*, 1996: *Лидов А. М.* Чудотворные иконы в храмовой декорации: О символической программе императорских врат Софии Константинопольской // Чудотворная икона в Византии и Древней Руси / Ред.-сост. А. М. Лидов. М., 1996, с. 44–75.
- Лидов*, 2000: *Лидов А. М.* Иконостас: Итоги и перспективы исследования // Иконостас: происхождение — развитие — символика / Ред.-сост. А. М. Лидов. М., 2000, с. 11–29.
- Макарий*, I–VII: *Макарий [Булгаков].* История русской церкви. Кн. I–VII. М., 1994–1997. Кн. I воспроизводит изд.: *Макарий [Булгаков].* История христианства в России до равноапостольного князя Владимира как Введение в Историю русской церкви. Изд. 2-е, испр. СПб., 1868. Кн. II–VII воспроизводят изд.: *Макарий (Булгаков).* История русской церкви. Т. I–XII. Изд. 2-е, испр. СПб., 1868–1910; ср. репринт: Düsseldorf, 1968–1969 (= Slavica-Reprint, № 13–24).
- Максим Грек*, I–III: *Максим Грек.* Сочинения. Т. I–III. Казань, 1859–1862.

- Мельник*, 2000: *Мельник А. Г.* Ансамбль Соловецкого монастыря в XVI–XVII веках (История, архитектура, оформление храмовых интерьеров). Ярославль, 2000.
- Неселовский*, 1906: *Неселовский А.* Чины хиротесий и хиротоний (опыт историко-археологического исследования). Каменец-Подольск, 1906.
- Никольский*, 1907: *Константин Никольский.* Пособие к изучению устава богослужения православной церкви. Изд. 7-е, испр. и доп. СПб., 1907. Репринт: [М., 1994].
- Никольский*, 1978: *Никольский А. И.* История печатного Служебника русской православной церкви // Журнал Московской патриархии. 1978, № 7, с. 70–77; № 9, с. 70–79; № 11, с. 68–75.
- Орлов*, 1909: *Орлов М. И.* Литургия святого Василия Великого. СПб., 1909.
- Павел Алеппский*, I–V: Путешествие антиохийского патриарха Макария в Россию в половине XVII века, описанное его сыном архидиаконом Павлом Алеппским / Пер. с арабского Г. Муркоса. Вып. I–V. М., 1896–1900. Оттиски из ЧОИДР, 1896, кн. 4; 1897, кн. 4; 1898, кн. 3 и 4; 1900, кн. 2.
- Порфирьев, Вадковский и Красносельцев*, I–III: [*Порфирьев И. Я., Вадковский А. В., Красносельцев Н. Ф.*]. Описание рукописей Соловецкого монастыря, находящихся в библиотеке Казанской Духовной Академии. Ч. I–III. Казань, 1881–1896.
- ПСРЛ: Полное собрание русских летописей. СПб. (Пг.–Л.); М., 1841–2004. При ссылках римская цифра обозначает том, арабская — часть (если таковая имеется) и выпуск.
- РИБ, I–XXXIX: Русская историческая библиотека, издаваемая Археографическою комиссиею. Т. I–XXXIX. СПб.; Пг.; Л. 1872–1927.
- Румянцева*, 1973: Источник о церковных мятежниках XVII века (из истории раскола в центральных уездах России). [Изд. подготовила В. С. Румянцева] // Советские архивы», 1973, № 6, с. 63–67.
- Седельников*, 1932: *Седельников А. Д.* Рассказ 1490 г. об инквизиции // Труды Комиссии по древне-русской литературе [АН СССР]. Л., 1932, с. 33–57).
- Служебник, 1651: Служебник. М., 1651. Ср. переиздание: Служебник божественных литургий. Уральск, 1913.
- Служебник, 1652: Служебник. М., 1652.
- Служебник, 1655: Служебник. М., 1655.
- Служебник, 1667: Служебник. М., 1667.
- Смирнов*, 1913: *Смирнов С.* Древнерусский духовник: Исследование по истории церковного быта. М., [1913]. Оттиск из ЧОИДР за 1912–1914 гг.; текст «Исследования...» опубликован в ЧОИДР, 1914, кн. 2, приложение под заглавием «Материалы для истории древнерусской покаянной дисциплины (тексты и заметки)» — в ЧОИДР, 1912, кн. 3. Репринт: М., 1995.
- Стоглав, 2000: *Емченко Е. Б.* Стоглав. Исследование и текст. М., 2000.
- Субботин*, I–IX: Материалы для истории раскола за первое время его существования / Ред. Н. И. Субботин. Т. I–IX. М., 1875–1890.
- Толстая*, 1985: *Толстая Т. В.* Местный ряд иконостаса Успенского собора в конце XV — начале XVI века // Успенский собор Московского Кремля: Материалы и исследования. М., 1985, с. 100–122.

- Толстая*, 2004: *Толстая Т. В.* Структура сакрального пространства Успенского собора Московского Кремля: этапы развития // Иеротопия: исследование сакральных пространств. Материалы международного симпозиума / Ред.-сост. А. М. Лидов. М., 2002, с. 143–146).
- Успенский*, 1996: *Успенский Б. А.* Анти-поведение в культуре Древней Руси // Б. А. Успенский. Избранные труды. Т. I. Изд. 2-е, испр. и переработ. М., 1996, с. 460–476.
- Успенский*, 1998: *Успенский Б. А.* Царь и патриарх. Харизма власти в России (Византийская модель и ее русское переосмысление). М., 1998.
- Яковлев*, 1888: *Григорий Яковлев.* Извещение праведное о расколе беспоповщины // Братское слово. 1888, т. I, с. 145–173, 233–252, 317–338, 397–417, 469–490, 649–662, 721–742.
- Cabasilas*, 1960: *Cabasilas N.* A Commentary on the Divine Liturgy / Transl. by J. M. Hussey and P. A. McNulty, Introd. by R. M. French. London, 1960.
- Delvoye*, 1966: *Delvoye C.* Bema // Reallexicon zur byzantinischen Kunst. Unter Mitwirkung von Marcell Restle herausgegeben von Klaus Wessel. Bd. I. Stuttgart, 1966, col. 583–599.
- Epstein*, 1989: *Epstein A. W.* The Middle Byzantine Sanctuary Barrier: Templon or Iconostasis? // Journal of the British Archeological Association. CXXXIV, 1989, p. 1–28.
- Goar*, 1647: EUCOLOGION 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... Paris, 1647.
- Meyendorff*, 1993: *Meyendorff J.* Continuities and Discontinuities in Byzantine Religious Thought // DOP XLVII (1993), p. 69–81.
- Mingana*, I–VII: *Mingana A.* Woodbrooke Studies: Christian Documents edited and translated with a critical Apparatus, vol. I–VII. Cambridge, 1927–1934.
- Paprocki*, 1993: *Paprocki H.* Le mystère de l'eucharistie: Genèse et interprétation de la liturgie eucharistique byzantine. Paris, 1993.
- Taft*, 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).
- Taft*, 2000: *Taft R. F.* A History of the Liturgy of St. John Chrysostom, vol. V. The Precommunion Rites. Roma, 2000 (= Orientalia Christiana Analecta, 261).
- Uspenskij*, 1998: *Uspenskij B.* La venerazione dell'icona e la spiritualità russa // Il mondo e il sovra-mondo dell'icona. A cura di S. Graciotti. Venezia, 1998 (= Civiltà Veneziana: Saggi, 44), p. 57–70.
- Walter*, 1971: *Walter J.* The Origins of the Iconostasis // Eastern Churches Review. Vol. III. 1971, No. 3, p. 251–267.
- Wybrew*, 1989: *Wybrew H.* The Orthodox Liturgy: The Development of the Eucharistic Liturgy in the Byzantine Rite. London, 1989.

Boris Uspenskij
University of Naples

'THE MOVEMENT FOLLOWING THE SUN'
AND THE STRUCTURE OF THE SACRED SPACE IN MOSCOVY

The paper deals with an issue which became a focus of a controversy in Moscow of 1479 in conjunction with a new consecration of the Dormition Cathedral of the Kremlin, and later in polemics with old-believers since the seventeenth century. The central point concerned a question, how clerics should move in liturgical processions inside and outside the sanctuary, following the sun, or against the sun? The Metropolitan Gerontii in 1479 insisted that the procession had to go around the church 'against the sun', like priests did it inside the sanctuary during the liturgy. This position has been supported by later Russian and Greek practices. Yet, some bishops of the fifteenth century, and old-believers in the seventeenth century did not agree with that concept. They insisted that the procession around the church should move 'following the sun' because this environment is quite different from the altar space. The author of the present paper explains the second point of view by the specific perception of sacred space in Moscow. According to the deeply rooted symbolism, the ecclesiastical space consisted of two considerably different parts, inside and outside the sanctuary. The orientation, and notions of the right and the left changed according to a type of the sacred space. It reflected in several cultural phenomena, including the structure of the Russian high iconostasis. The author argues that Medieval Russia did not have the theology in traditional sense of the word, it was replaced by the iconic perception of rites which actually determined religious life in Moscow.