

## ЧИН УМОВЕНИЯ НОГ В ВЕЛИКИЙ ЧЕТВЕРГ: ПРОСТРАНСТВЕННАЯ ИКОНА И ПРОБЛЕМА ЕЁ АКТУАЛИЗАЦИИ

**Н. И. Сазонова**

Томский государственный педагогический университет

Статья посвящена истории, содержанию и проблемам актуализации в пространстве современной культуры Чина умовения ног в Великий Четверг, воспроизводящего евангельские события Тайной Вечери. Чин умовения ног в настоящее время возрождается в богослужебной практике Русской православной церкви. В статье рассматривается происхождение и история чина, а также специфика его совершения в Иерусалимской церкви и в России. Анализируются особенности трансляции духовных ценностей через пространственные иконы в связи со спецификой культуры устного слова, а также проблемы актуализации пространственной иконы в культурах с экстраординарной ролью письменного дискурса, связанные с постепенным нарастанием отстранённости участников от смыслового содержания «действия» и его десакрализацией. Автор делает вывод о том, что актуализация пространственной иконы в современных условиях требует ликвидации отчуждённости человека от культурных феноменов, преодоления его статуса как потребителя информации, перехода от пассивного восприятия к активному переживанию.

**Ключевые слова:** чин умовения ног, православие, богослужение, пространственная икона, культура устного слова, книжность, письменный дискурс, слово, образ.

---

## THE RITE OF FOOT WASHING ON HOLY THURSDAY: SPATIAL ICON AND THE PROBLEM OF ITS ACTUALIZATION

**Natalia Sazonova**

Tomsk State Pedagogical University, Russia

The article is devoted to the history, content, and problems of actualization in modern culture rite of foot washing on Holy Thursday. Ritual plays gospel events of the Last Supper and is reborn in the liturgical practice of the Russian Orthodox Church at present. The article discusses the origin and history of the rite, as well as the specificity of its occurrence in the Jerusalem Church and in Russia. Analyzes the characteristics of the translation of spiritual values through the spatial icons in connection with the specific culture of the spoken

word. Discusses the problems of actualization of spatial icons in cultures with extraordinary role of written discourse in connection with gradual increase of the detachment of parties from the meaning of the rite and its desacralization. It is concluded that spatial updating icons in modern conditions requires overcoming of man's alienation from cultural phenomena, its status as a consumer of information, the transition from passive reception to active experience.

**Keywords:** rite of Foot washing, Orthodoxy, worship, spatial icon, the culture of spoken word, literary, written discourse, word, image.

В последние десятилетия в отечественной культуре нарастает стремление к поиску культурных «корней», к познанию собственной традиции. И, хотя в условиях современной России возрождение интереса к культурной традиции часто понимается как проявление специфически российской ситуации, вызванной кризисными явлениями XX века, подобные состояния культуры в целом достаточно характерны: как указывает Ю. М. Лотман, «постоянная актуализация разных текстов прошедших эпох, постоянное присутствие – сознательно и бессознательно – в синхронном срезе культуры глубинных, порой весьма архаических, её состояний, активный диалог культуры настоящего с разнообразными структурами и текстами, принадлежащими прошлому», являются неотъемлемыми чертами культурной жизни [Лотман 2000, 615]. Интересно, что процессы актуализации культурных текстов ушедших эпох идут не только в не связанных с традицией сегментах культуры, но и там, где искомая традиция вроде бы уже представлена в значительной степени, примером чего является Русская православная церковь, где в последние годы всё большее внимание обращается на богослужебный опыт предшествующих столетий. Примером такой актуализации культурного текста прошлого является возрождение Чина умовения ног в Великий Четверг Страстной недели, который совершён впервые в новейшей истории России, после многолетнего перерыва, патриархом Кириллом в 2009 г. (рис. 1). Несмотря на то, что этот чин обычно определяется современными богословами как «редко встречающийся», в современной практике богослужебной жизни Русской православной церкви он получает всё большее распространение.

Чин представляет собой, по терминологии, восходящей к XVI–XVII вв., богослужебное «действие», совершаемое, согласно современному богословскому толкованию, «по образу Христа, умывшего ноги своим ученикам за Тайной Вечерей», когда Христос «встал с вечера, снял с Себя верхнюю одежду и, взяв полотенце, препоясался.

Потом влил воды в умывальницу и начал умывать ноги ученикам и отирать полотенцем, которым был препоясан» (Ин 13:2–20). Архидиакон так же «омывает в храме ноги сидящим священнослужителям, в знак глубокого смирения и служения народу Божию»: Патриарх Московский «поливает водой на ноги священников и вытирает их лентоном, которым он, как и Спаситель на Тайной вечери, опоясывается... Когда же Патриарх доходит до старшего из священников, диакон читает следующий отрывок: “Прииде же к Симону Петру и глагола ему той”, после чего старший священник говорит Патриарху слова апостола Петра: “Господи, Ты ли мои умыеши нозе?”, на что Патриарх отвечает ему словами Спасителя: “Еже аз творю ты не веси ныне, разумеши же по сих”. Старший священник отвечает: “Не умыеши ноги моеи во век” и получает ответ от Патриарха: “Аще не умыю тебе, не имаши части со Мною”. В ответ на эти слова священник указывает на свои руки и голову, говоря: “Господи, не нозе мои токмо, но и руце и главу”, после чего Патриарх говорит: “Измовенный не требует токмо нозе умыти, есть бо весь чист и вычисти есте, но не вси” и умывает ноги старшему священнику» [Великий Четверг 2009]. Указанное последование чина практически полностью повторяет практику древней Церкви, отражённую как в греческих, так и в русских источниках.

По словам священника Михаила Желтова, «чинопоследование умовения ног Великого четверга впервые возникло в Иерусалиме в VI–VII веках и явилось отражением общей тенденции максимально подчеркнуть изобразительную символику страстного богослужения, особенно явную при его совершении во Святом Граде». Первоначально чин включал в себя чтение Евангелия (Ин 13:3–30), ектению, молитву, собственно умовение ног и заключительный тропарь-ипакои. Не позднее VIII века чин умовения ног перешёл и в практику Константинополя [Желтов 2009]. Здесь чин получил более сложную структуру, и уже в этом виде был заимствован Русской церковью. Свою структуру и значение он сохраняет и здесь. Соборные Чиновники XVII в., на рубеже XIX–XX вв. изданные А. П. Голубцовым, дают достаточно устойчивую структуру совершения чина в разных храмах Русской церкви, практически идентичную современной. Это означает, что «действие», ныне актуализируемое в пространстве современной православной культуры, представляет культуру, отстоящую от неё во времени на многие столетия. В этой связи встаёт вопрос о культурном содержании и картине мира, транслируемых в пространство современной культуры путём актуализации этого культурного текста.



*Рис. 1. Патриарх Кирилл совершает Чин умовения ног.  
Фото с официального сайта Московского Патриархата: <http://www.patriarchia.ru>*



*Рис. 2. Чин умовения ног в Иерусалиме.  
Фото Службы информации «Русский край» (г. Калининград): <http://exclav.ru/>*



*Рис. 3. Патриарх Кирилл совершает Чин умовения ног.  
Фото с Официального сайта Московского патриархата: <http://www.patriarchia.ru>*

**«В храме стояще славы Твоя, на небеси стояти мним...»**

Говоря о богослужебных действиях, следует, прежде всего, отметить, что они, по терминологии А. М. Лидова [Лидов 2009], представляют собой своего рода пространственную икону. Свойства такой иконы, по сути, не отличаются от свойств иконы, писаной на плоскости по законам так называемой «обратной перспективы». На плоскостной иконе «художник не может (или не стремится) изобразить просто стол, поскольку реально стол этот находится в окружающем его пространстве: поэтому художник должен изобразить прежде всего само это пространство (и здесь ему способствует динамическая зрительная позиция) и тем самым как бы поместить нас внутрь изображения» [Успенский 1995, 252]; сам же изображённый сюжет разворачивается не «внутри» иконы, а в пространстве между плоскостью иконы и «зрителем», который в условиях «динамической зрительской позиции» может быть назван так лишь условно, поскольку является не зрителем, а участником изображённых событий [Лидов 2009]. Таким же образом и в пространственной иконе человек становится участником событий: Священная история вторгается непосредственно в мирскую реальность, преобразуя её при активном соучастии людей. По принципу богослужебного действия строились разного рода церковные процессии, например, действо в Константинополе, сопровождавшее так называемое «вторничное чудо». Суть чуда состояла в том, что известная чудотворная икона Богоматери Одигитрии, написанная на каменной плите, в определённое время становилась настолько лёгкой, что её мог нести один или несколько человек. Кроме того, будучи принесена на рыночную площадь Константинополя, икона нередко поднималась на воздух вместе с несущими её людьми. «Вторничное действо» сопровождалось богослужением и красочной процессией. При этом сама процессия, согласно источникам, знаменовала память о событии не священной, а мирской истории: спасении Константинополя от осады аваров и персов в 626 г. при помощи чудотворной иконы Одигитрии [Лидов 2009]. Как видим, соучастие, сопричастность событиям были характерны не только для религиозной составляющей культуры устного слова, но и в целом для всего культурного пространства.

Причины такой культурной установки, по мнению М. Маклюэна, кроются в особенностях культуры, которую исследователь характеризует как «культуру устного слова» [Маклюэн 2004], когда слово звучащее превалирует над словом написанным. Язык, играющий

системообразующую роль в любой культуре, здесь бытует в основном в своей исторически первой форме, в форме устного дискурса, что оказывает существенное влияние и на визуальные образы, и на отношение к ним. Так, к специфическим особенностям устного дискурса принадлежит синхронизация порождения текста и его понимания слушателем, что предполагает живую и быструю реакцию аудитории, находящейся в непосредственном контакте с создателем текста [Чейф 2009]. Поэтому устное слово практически неотделимо от действия, следующего за ним или предшествующего ему, и, следовательно, от создаваемого этим действием образа. Подобная сопричастность характерна для культуры устного слова и на современном этапе. М. Маклюэн отмечает, что при просмотре видеофильма, например, африканская аудитория (пример современной «устной» культуры) оказалась не готова к «молчаливому и сосредоточенному восприятию развёртывания повествования», характерному для современной культуры с преобладанием письменного дискурса. «Африканская аудитория не может сидеть спокойно, не пытаясь как-то участвовать в происходящем... Например, в ситуации, когда персонаж поёт песню, для аудитории это становится приглашением к тому, чтобы её подхватить... Они не способны обобщать свой опыт от фильма к фильму – настолько глубоко они втянуты в свой локальный опыт» [Маклюэн 2004, 57–58]. В силу этого культура устного слова в целом вообще не расчленима на меньшие значимые составляющие (слово, действие, образ), так как все они представлены в культурном пространстве в неразрывном единстве. Именно такого рода культура, её взгляд на мир актуализируется в возрождении богослужбных действий, в частности, Чина умовения ног, который является одним из наиболее ярких примеров нераздельности слова и образа, слова и действия: здесь звучащее слово не только совершенно неотделимо от действия и создаваемого им визуального образа, но визуальный образ даже предшествует словесному, возникающему в процессе чтения Евангельского текста.

Как отмечает русский литургист А. А. Дмитриевский, в Иерусалиме (рис. 2) чин совершается непосредственно в месте исторического Евангельского события: «Патриарх и клир входят в ипероон (т. е. в верхний этаж) святой церкви Сионской, где совершил умовение ног Господь наш Иисус Христос» [Дмитриевский 1894, 121]; таким образом, совершению чина предшествует вхождение в пространство Евангельской истории, что вполне соответствует как ветхозаветному, так и новозаветному представлению о сакральном пространстве, святость которого носит онтологический характер, связан-

ный с особым присутствием Божества в данном месте. Так, широко известно описанное в Книге Бытия видение праотца Иакова: «И увидел во сне: вот, лестница стоит на земле, а верх её касается неба; и вот, Ангелы Божии восходят и нисходят по ней. И вот, Господь стоит на ней и говорит: Я Господь, Бог Авраама, отца твоего, и Бог Исаака. Землю, на которой ты лежишь, Я дам тебе и потомству твоему; и будет потомство твоё, как песок земной; и распространишься к морю и к востоку, и к северу и к полудню; и благословятся в тебе и в семени твоём все племена земные; и вот Я с тобою, и сохранию тебя везде, куда ты ни пойдёшь; и возвращу тебя в сию землю, ибо Я не оставлю тебя, доколе не исполню того, что Я сказал тебе. Иаков пробудился от сна своего и сказал: истинно Господь присутствует на месте сем; а я не знал!» (Быт 28:12–16). А пространство иудейского Храма характеризуется в Ветхом Завете следующим образом: «Господь избрал не для места народ, а для народа это место. Посему и самое место, сделавшись причастным бывшим народным несчастьям, приобщилось потом благодетельных Господа и, быв оставлено Всемогущим во гневе, опять, с умилованием верховного Владыки, восстало во всей славе» (2 Мак 5:19–20). При этом, хотя сам Иерусалим признаётся святым местом, местом совершения Ветхозаветных и Евангельских событий [ср.: Генисаретский 2015, 127–128], актуализация того или другого из них в определённый день (в частности, Страстной недели) связана с исторически вполне конкретными местами совершения этих событий. Именно поэтому богослужение Страстной недели в Иерусалиме вообще совершалось «переходя из одной церкви в другую» [Скабалланович 2004, 139] в соответствии с «привязкой» храма на местности к тому или иному событию недели.

Вне Иерусалима, в том числе на Руси, где, по понятным причинам, непосредственный контакт с местом Евангельского события невозможен, совершению Чина умовения ног предшествует трансформация храмового пространства (несмотря на то, что оно в целом уже имеет статус пространства сакрального, подобно тому как и Иерусалим – статус священного города), производимая таким образом, чтобы максимально точно воспроизвести обстановку евангельского события, актуализация которого связана с проводимым чином. Поэтому Чин умовения ног предварялся омовением Св. Трапезы, или престола храма, что, как отмечают современные православные богословы, напоминало «о подготовке апостолами Петром и Иоанном горницы для совершения Христом пасхальной вечери (Мф 26:19; Мк 14:16; Лк 22:8–13)» [Желтов, Лукашевич, Ткаченко 2004,



468]. Об этом прямо говорит молитва архиерея, совершаемая в начале этого чина, помещённая в Чиновнике Новгородского Софийского собора: «Господи Боже наш, иже животворною Ти смертию смерть умертвив, и нас от греховных страстей воскресив, сам и ныне обстоящих нас спасительного воображения гробного и ради должного священного служения желание преподобне творящих, прими по множеству щедрот Твоих, и тайныя Ти вечери причастники прияти сподобив, общники и небесного Ти Царствия покажи» [Голубцов 1899, 191–192]. Здесь, с одной стороны, подчёркивается значение престола как «воображения гробного», или образа гроба Христа, с другой стороны – событие Тайной вечери, «воображением» или образом которого явится Чин умовения ног. Само омовение престола, согласно Чиновнику Новгородского Софийского собора, совершается с пением покаянных псалмов. Преобразование пространства храма в Сионскую горницу продолжается далее во время предшествующей Чину умовения ног литургии св. Василия Великого: после Великого входа «ключари повелят сторожем скамьи поставить две долгие по левой стране по одной... а на них ковры... а от места патриархова поставляют, три шага отмерив, Петрово место, от скамей немножко отодвинув и покосо, а Иудино место поставляют от царских дверей, а на нем ковер с горнего места патриархово подножие, а поставить бы прямо, чтобы на патриарха зрети ему» [Голубцов 1908, 113].

В этом пространстве разворачивается само действие, воспроизводящее евангельскую историю, при этом звучащее слово тут же обретает вполне материальное воплощение в виде конкретных действий участников: *«Первый диакон чтет: Во время оно, ведый Иисус, яко вся даде Ему Отец в руце, и яко от Бога изыде и к Богу грядет, востав с вечери. Сию речь: Востав с вечери, чтет трижды, архиерей на третье речение встанет. Первый диакон чтет: и положи ризы. Архиерей снемлет шапку со главы своея сам и отдаст диакону, и потом снемлет с себе панагию и полагает на кресла, таже снемлет омофорий, ризы и полицу, и полагает сам все на кресла, а не приемлет у него никтоже... протодиакон же чтет все едино речение: И положи ризы, многажды, дондеже архиерей разоблачится, а поручей и пояса, епитрахля и стихаря не снемлет»* [Голубцов 1903, 99]. В приведённом фрагменте обращает на себя внимание очевидная синхронизация действий архиерея и евангельского текста. При этом словесный текст может повторяться «многажды» до завершения описываемого им действия, то есть собственно словесный текст как часть действия играет в определённом смысле подчинён-

ную роль, как бы «адаптируется» к ходу действия, в котором ведущую роль играют сами действия участников, повторяющие действия участников Евангельской истории. Именно это М. Маклюэн называет «аудиотактильным, присущим допечатной культуре способом восприятия» [Маклюэн 2004, 222]. Многократное повторение фрагмента текста показывает и другую особенность: как отмечает М. Маклюэн, «средневековый читатель за некоторыми исключениями читал не так, как это делаем мы; он пребывал на стадии первоклассника, бормочущего себе под нос. Каждое слово для него было отдельной сущностью, а порой и проблемой, которую он нашёптывал себе до тех пор, пока не находил решения» [Маклюэн 2004, 132]. В данном случае сосредоточение на отдельных словах всё глубже погружает человека в пространство «действия», священное пространство Евангельской истории, пока, наконец, он не ощущает себя её реальным участником, переживая события непосредственно и лично.

Именно таким участником является архиерей, который, совершая соответствующие действия, представляет собственно Христа, а не себя как архиерея. В этой связи специально и неоднократно подчёркивается, что он облачение «полагает на кресла сам, а не приемлет у него никтоже», далее говорится о том, что, начиная умовение ног, архиерей «идет с места, никим же поддержим» [Голубцов 1903, 99–100]. Традиционные для богослужения знаки почтения к архиерейскому сану, как, например, поддерживание под руки и другие, здесь неприменимы – будучи иконой Христа, архиерей представляет одновременно Его смирение (рис. 3). Интересную деталь отмечает Чиновник Успенского собора Московского Кремля: если в процессе совершения действия архиерею не положены знаки почтения его сана, то священнослужители, представляющие апостолов, «из алтаря изыдут, ихже ведут под руки» [Голубцов 1908, 114], знаменуя в данном случае почтение не священнического, а апостольского достоинства. При этом Чиновник Успенского собора и называет участников таинства по-евангельски «учениками», а не священниками, а священника, представляющего первоверховного апостола, – «Петром». Тем самым, не только архиерей, но и все участники действия на время перестают представлять самих себя и даже свой сан.

Практически невозможное для «обычного» человека смирение представляет само действие умовения ног, когда архиерей, «преклоняясь на землю» перед каждым из «учеников»-священников «на одно десное колено, возливая из лохани своею рукою на десную

ногу трижды... и целует ногу» [Голубцов 1903, 100; Голубцов 1905, 47]. Наконец, «егда умыет нози единодесятим», архиерей подходит к старшему священнику (или архимандриту), который олицетворяет апостола Петра. Здесь при чтении Евангелия диаконом архиерей и старший священник озвучивают слова Христа и апостола: «Протодиакон возглашает: *Прииде же к Симону Петру, и глагола ему той; Архимандрит востав глаголет: Господи, Ты ли мои умыеши нози? Протодиакон: Отвеща ему Иисус. Архиерей: еще Аз творю, ты не разумеши ныне, разумеши же по сих. Протодиакон: Глагола ему Петр. Архимандрит: Не умыеши ногу мою во веки. Протодиакон: Отвеща ему Иисус. Архиерей: Аще не умью тебе, не имаша части со мною. Протодиакон: глагола ему Симон Петр. Архимандрит: Господи, не нози мои токмо, но и руце и главу. Протодиакон: глагола ему Иисус. Архиерей: Измовеный не требует, токмо нози умыти, есть бо весь чист, и вы чисты есте, но не все» [Голубцов 1905, 47]. Логичным завершением действия являются озвучиваемые архиереем после умовения слова Христа: «Весте ли, что сотворих вам? Вы глашаете Мя учителя и Господа, и добре глаголете, есмь бо...» и т. д. Как видим, представление Евангелия «в лицах» прямо вводит участников действия и всех присутствующих в реальность священной истории, происходит её экзистенциальное переживание и проживание.*

### Пространственная икона и «учение книжное»

Вместе с тем, в рамках христианской, в том числе и русской, культуры достаточно рано начинает складываться и иное отношение к миру, связанное, прежде всего, с процессами визуализации, которые начинают активно проявлять себя, собственно, с момента возникновения письменного слова. Как отмечает М. Маклюэн, в письменном дискурсе слова теряют свой динамизм, «становятся статическими вещами», частью визуального мира, отделённого от конкретного человека: «Они почти полностью утрачивают элемент личной обращённости, так как слышимое слово обычно направлено на тебя, в то время как видимое слово этого лишено и может быть прочитано так или иначе, по желанию. Они теряют... эмоциональные обертоны... Таким образом, слова, становясь видимыми, присоединяются к миру индифферентному по отношению к зрителю, миру, из которого магическая сила слова была исключена» [Маклюэн 2004, 29–30]. С другой стороны, отчуждённость текста от человека, отсутствие «привязки» его к определённому месту, вре-

мени, личности позволяет активно транслировать культурную традицию в пространство других культур – впрочем, как показывает практика, вместе с традицией транслируется и определённое отношение к письменному тексту, выступающему посредником в трансляции культурных ценностей. В частности, особое значение имело и имеет письменное слово в русской христианской культуре. Именно в силу этого, несмотря на то, что богослужebные действия, как мы уже видели, и строились по принципам, характерным для культуры устного слова, христианская культура на Руси, собственно, уже изначально не являлась культурной только устного слова. Более того, именно через письменное слово, через богослужebные тексты на Русь была перенесена богослужebная традиция Византии, которая, в свою очередь, явилась источником религиозного опыта, что обеспечивало книжности высочайший (и всё возрастающий) приоритет перед устным словом.

Уже рассматривая ранний период истории христианства на Руси, мы можем видеть некую двойственность культурных установок в плане соотношения культуры устного слова и книжности. С одной стороны, общеизвестен рассказ летописца о выборе веры, согласно которому князь Владимир Святой по разным соображениям отвергает иудаизм, ислам, западное христианство и делает окончательный выбор в пользу православия после того, как его послы рассказывают, как они сами побывали на богослужении в Великой церкви святой Софии в Константинополе: «Пришли мы в Греческую землю, и ввели нас туда, где служат они Богу своему, и не знали – на небе или на земле мы, ибо нет на земле такого зрелища и красоты такой, и не знаем, как и рассказать об этом, – знаем мы только, что пребывает там Бог с людьми, и служба их лучше, чем во всех других странах. Не можем мы забыть красоты той, ибо каждый человек, если вкусит сладкого, не возьмет потом горького, так и мы не можем уже здесь пребывать» [Повесть 1996, 186]. В этом случае обращение послов князя к христианству было связано с их личным опытом, полученным при участии в богослужении, что соответствует ментальным установкам «устной» культуры. Вроде бы в рамках тех же ментальных установок этот опыт пытается транслировать и князь Владимир, который, прежде всего, «приказал рубить церкви и ставить их по тем местам, где прежде стояли кумиры. И поставил церковь во имя святого Василия на холме, где стоял идол Перуна и другие и где творили им требы князь и люди. И по другим городам стали ставить церкви и определять в них попов и приводить людей на крещение по всем городам и селам». Вместе с тем, в то же

время князь «посылал... собирать у лучших людей детей и отдавать их в обучение книжное. Матери же детей этих плакали о них; ибо не утвердились ещё они в вере и плакали о них как о мёртвых. Когда отданы были в учение книжное, то тем самым сбылось на Руси пророчество, гласившее: “В те дни услышат глухие слова книжные, и ясен будет язык косноязычных”. Не слышали они раньше учения книжного, но по Божьему устройению и по милости своей помиловал их Бог; как сказал пророк: “Помилюю, кого хочу”» [Повесть 1996, 190]. Здесь обращает на себя внимание не только эмоциональность летописца при оценке именно «учения книжного» как источника веры, но и его замечание о том, что и масса населения воспринимала письменный текст именно таким образом: матери детей плачут о них «как о мёртвых», так как «книжное учение» действительно несёт новые культурные и духовные смыслы. Таким образом, уже в процессе христианизации письменной форме языка был обеспечен высочайший престиж в сравнении с устной речью.

Следует учесть и то, что, согласно летописцу, славянский язык, причём именно его письменная форма, созданная свв. Кириллом и Мефодием, имеет и подтверждённый архиерейским благословением сакральный статус: «Когда же (братья эти) пришли, – начали они составлять славянскую азбуку и перевели Апостол и Евангелие. И рады были славяне, что услышали они о величии Божьем на своём языке. Затем перевели Псалтырь и Октоих и другие книги. Некие же стали хулить славянские книги, говоря, что “ни одному народу не следует иметь свою азбуку, кроме евреев, греков и латинян, согласно надписи Пилата, который на кресте Господнем написал (только на этих языках)”. Услышав об этом, папа римский осудил тех, кто хулит славянские книги, сказав так: “Да исполнится слово Писания: *Пусть восхвалят Бога все народы*, и другое: *Пусть все народы восхвалят величие Божие, поскольку дух святой дал им говорить*. Если же кто бранит славянскую грамоту, да будет отлучён от церкви, пока не исправится; это волки, а не овцы, их следует узнавать по поступкам их и беречься их”» [Повесть 1996, 176]. Наконец, характерен и рассказ жития свв. Кирилла и Мефодия о создании славянского алфавита, которое явилось плодом Божественного озарения после молитвы и длительного поста св. Кирилла: «Пошёл же Философ и по старому обычаю стал на молитву и с иными помощниками. И вскоре открыл ему их Бог, что внимает молитвам рабов своих, и тогда сложил письмена, и начал писать слова Евангелия: “В начале было Слово, и Слово было у Бога, и Слово было Бог” и прочее» [Житие Константина 2000, 168]. Таким образом, само

создание алфавита расценивалось славянами как результат мистического озарения.

В этой связи вполне понятно, что элементы ушедшего язычества на христианской Руси (сказки, загадки, считалки) бытовали практически исключительно в устной форме, так как запись ассоциировалась с сакрализацией; соответственно, владение грамотой требовалось, в частности, от духовенства. Исторические источники XV–XVII вв. фиксируют своего рода переходное состояние культуры, связанное с заявленным, но пока не реализованным в достаточной мере приоритетом письменного слова. В частности, очень распространены замечания о безграмотности (то есть невладении письменным текстом) духовенства, встречающиеся и в материалах церковных соборов, и в посланиях архипастырей. Так, свт. Геннадий Новгородский (1484–1504 гг.) в одном из своих посланий пишет: «А се приведут ко мне мужика (для поставления во священники. – Н. С.), и яз велю ему Апостол дати чести и он не умеет ни ступити, и яз ему велю псалтырю дати и он и по тому едва бредет, и яз его оторку, и они извет творят: “Земля, господине, такова, не можем добыта кто бы горазд грамоте”» [Геннадий 1841, 146–147]. Ту же ситуацию отражают и материалы Стоглавого собора: «Ставленники, хотящие ставиться в дьяконы и попы, грамоте мало умеют» [Стоглав 1862, 120]. Вместе с тем, положение, когда священник служит «по памяти», не зная грамоты, раз за разом признаётся ненормальным и подлежащим исправлению путём развития «просвещения», под которым понимается овладение письменным текстом: «... учинити в домех училищи, чтобы священники и диаконы и все православные хрестьяне предавали в коемждо граде своих детей на обучение грамоте и на учение книжнаго писма и церковнаго петия псалтырного и чтения налойнаго» [Стоглав 1862, 122]. Несмотря на то, что целью обучения грамоте, как заявляет Стоглав, является обучение чтению и «петию псалтырному» в храме, то есть звучащему слову, ему должно обязательно предшествовать обучение слову письменному. В такой ситуации естественным является постепенное нарастание роли письменного текста. Вместе с тем, повышение роли письменного текста ведёт и к постепенному отчуждению слова от создаваемого им образа и, следовательно, к снижению уровня участия в представляемых текстом событиях.

Первоначально отчуждение слова от образа парадоксальным образом имеет вид крайней ревности об «исправлении» именно письменного богослужебного текста. Характерно, что сама проблема «исправления» богослужебных книг возникает после такого серьёзного

политического, духовного, культурного кризиса, как Смутное время начала XVII в., когда растёт влияние европейской культуры, где процесс развития книжности зашёл значительно дальше, нежели в России. Первыми после Смуты справщиками письменных текстов, по общему мнению исследователей, стали архимандрит Троице-Сергиевой Лавры Дионисий, старец той же обители Арсений Глухой и священник из монастырской Климентьевской слободы Иван Наседка [Макарий 1996, 69; Знаменский 1996, 282–283]. При Патриархе Иосифе (1642–1654 г.), в период преодоления последствий Смуты и установления политической стабильности в результате укрепления новой царской династии исправление книг пошло в более серьёзных масштабах, несмотря на то, что сам патриарх Иосиф не был активным участником исправления. В последние несколько лет перед известной литургической реформой патриарха Никона, вызвавшей впоследствии церковный раскол, также шло книжное «исправление», ориентированное на исправление «ошибок» многочисленных предыдущих редакций текста [Румянцев 1975]. При этом процесс «исправления» ошибок требовал некоторого «идеального», эталонного письменного текста, который, в принципе, отсутствовал в силу, прежде всего, доминировавшей в предшествующие годы установкой на звучащее слово. Постепенно экстраординарная роль письменного текста, характерная для русской культуры, начинает переходить в абсолютизацию значения письменного текста, вершиной которой является литургическая реформа патриарха Никона, важнейшей частью которой была именно «книжная справа», и возникшая вокруг реформы полемика, также посвящённая богослужебным письменным текстам [Сазонова 2008].

Абсолютизация письменного текста, «индифферентного человеку» [Маклюэн 2004], начинает сказываться и на церковных действиях, в частности, и на Чине умовения ног: постепенно нарастает отчуждённость участников действия от самого действия, снижается степень переживания событий Священной истории, что приводит к появлению в действиях деталей, не связанных с сакральной составляющей, как это случилось и с так называемым «Шествием на ослыти», где десакрализация развивается в направлении роста чисто эстетической составляющей [Сазонова 2015, 123]. Менее серьёзно изменялся Чин умовения ног, однако и здесь всё более заметна отстранённость участников и постепенная десакрализация. Так, если Чиновник Новгородского Софийского собора (по данным А. П. Голубцова [Голубцов 1899, 3], датируется 1645 г.) ещё сохраняет зна-

чение Чина омовения Св. Трапезы как предшествующего Чину умовения ног и преобразующего храмовое пространство в пространство Сионской горницы, Чиновник Московского Успенского собора, относящийся к времени патриарха Никона (50-е гг. XVII в.) предлагает вариант совершения омовения Св. Трапезы во время чтения службы часов перед началом литургии. «Часы» читаются медленно, «в один голос», но, как тут же поясняется, это вовсе не случай повторения словесного текста «многожды» и погружения в пространство сакрального, как было ранее: медленное чтение необходимо просто для того, «чтоб в то время успеть о престоле действо совершити» [Голубцов 1908, 112]. В том же Чиновнике присутствуют богослужебные указания, устанавливающие порядок омовения священнослужителями Св. Трапезы в зависимости от места в церковной иерархии: «И смывают тогда престол, и индит сняв, выбивают прутками... а бьют священники да дьяконы полегку, а подьяки бы тут и не прикоснулись, что не их дело». Отмечается также, что в этой связи «от патриарха кручина на попов была», то есть зависимость степени участия в действе от положения в церковной иерархии (как мы помним, Чину умовения ног эта иерархия чужда: архиерей «ником же поддержим», священников-«учеников», напротив, ведут под руки) пока ещё была достаточно новой для духовенства, что вызвало неудовольствие со стороны патриарха [Голубцов 1908, 112]. И хотя Чин омовения Св. Трапезы формально не входит в Чин умовения ног, присутствующее в последнем описанное выше абсолютно иное представление о духовной иерархии не может не вызвать чувства диссонанса.

Уже к концу XVII в. практика Чина умовения претерпевает изменения, также связанные со снижением «градуса» переживания Евангельских событий. Например, в Триодионе Успенского собора Московского Кремля второй пол. XVII в., содержащем замечания об особенностях совершения богослужения в определённые годы (издан Н. И. Новиковым в 1789 г.), соборный ключарь Успенского собора Московского Кремля указывает, что в 1682 г., при патриархе Иоакиме, хотя умовение ног и совершалось «по чину», «в Иудино место никого не было: отставил святейший Иоаким патриарх. О сем должны благодарити Света нашего, Живота вечного, Иисуса Христа, что вразумил архипастыря нашего таких плевел исторгнута от среды соборныя великия церкви» [Триодион 1789, 89]. Н. Д. Успенский отмечает по этому поводу: «Нетрудно понять причину радости ключаря, которому не составляло, конечно, удовольствия по обязанности службы объявлять кому-либо из архие-



реев патриарший указ быть ему в Великий Четверг «в Иудино место» [Успенский 2013]. Таким образом, в переживание Евангельского события начинает постепенно вноситься элемент по сути мирской жизни, связанный с нежеланием со стороны того или иного священнослужителя «примерять на себя» роль Иуды. Закономерным и логичным в дальнейшем является постепенный выход из богослужебного употребления сначала Чина омовения Св. Трапезы, смысловое содержание которого, очевидно, теряется, а затем и Чина умовения ног, как и других богослужебных действий, предполагающих живое участие и причастность событиям Священной истории.

Очевидный диссонанс между пространственной иконой как единством звучащего слова и визуального образа и культурой с приоритетом письменного текста, к которой принадлежит современная культура, включая её православную составляющую, вызывает проблемы с актуализацией пространственной иконы и в современных условиях, когда культура устного слова, в отличие от XVII в., практически утрачена. По сути, актуализация пространственной иконы означает необходимость преодоления важнейшей особенности письменной культуры – отстранённости человека от культурных феноменов, его статуса как пассивного потребителя информации, иными словами, требует от участника действия (равно как и от зрителя, который должен перестать быть зрителем, – обычная позиция человека письменной культуры) фактически смены собственных культурных установок, перехода от пассивного восприятия к активному переживанию, что, в свою очередь, предъявляет и повышенные требования к духовной жизни, уровню духовного развития. Именно при возрождении действий, таким образом, обнаруживается глубина культурной «пропасти», отделяющей современного человека от культуры прошлого.

## БИБЛИОГРАФИЯ

- Великий Четверг 2009 – В Великий Четверг Святейший Патриарх Кирилл совершит чин омовения ног // Официальный сайт Московского патриархата. 15.04.2009. [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://www.patriarchia.ru/db/text/616945.html> (дата обращения: 20.08.2015).
- Генисаретский 2015 – *Генисаретский О. И.* Иерусалимская анатомия // ПРАΞНМА. Проблемы визуальной семиотики. 2015. Вып. 2 (4). С. 126–131.

- Геннадий 1841 – Послание свт. Геннадия Новгородского // Акты исторические, собранные и изданные Археографической комиссией. Санкт-Петербург, 1841. Т. 1. С. 146–148.
- Голубцов 1899 – *Голубцов А. П.* Чиновник Новгородского Софийского собора. Москва, 1899.
- Голубцов 1903 – *Голубцов А. П.* Чиновники холмогорского Преображенского собора // Чтения Императорского Общества Истории и Древностей Российских при Московском Университете за 1903 год. Кн. 4.
- Голубцов 1905 – *Голубцов А. П.* Чиновник нижегородского Преображенского собора // Чтения Императорского Общества Истории и Древностей Российских при Московском Университете за 1905 год. Кн. 1.
- Голубцов 1908 – *Голубцов А. П.* Чиновники Московского Успенского собора и выходы патриарха Никона. Москва, 1908.
- Дмитриевский 1894 – *Дмитриевский А. А.* Богослужение Страстной и Пасхальной седмиц во св. Иерусалиме в IX–X вв. Казань, 1894.
- Желтов 2009 – *Желтов М., свящ.* Божественная литургия Великого четвертка и особые чинопоследования этого дня: освящение мира, омовение св. престола, общее маслоосвящение, умовение ног. [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://www.bogoslov.ru/text/398148.html#sdendnote10anc> (дата обращения: 19.08.2015).
- Желтов, Лукашевич, Ткаченко 2004 – *Желтов М. С., Лукашевич А. А., Ткаченко А. А.* Великий Четверг // Православная энциклопедия. Москва, 2004. Т. 7. С. 464–471.
- Житие Константина 2000 – Житие Константина / Пер. Б. Н. Флори // Сказания о начале славянской письменности. Санкт-Петербург, 2000. С. 137–178.
- Знаменский 1996 – *Знаменский П. В.* История Русской церкви. Москва, 1996.
- Лидов 2009 – *Лидов А. М.* Иеротопия. Создание сакральных пространств в Византии и Древней Руси. Москва, 2009.
- Лотман 2000 – *Лотман Ю. М.* Память культуры // Лотман Ю. М. Семиосфера. Культура и взрыв. Внутри мыслящих миров. Статьи. Исследования. Заметки (1968–1992). Санкт-Петербург, 2000. С. 615–620.
- Макарий 1996 – *Макарий (Булгаков), митр. Московский и Коломенский.* История Русской церкви. Т. 7. Москва, 1996.
- Маклюэн 2004 – *Маклюэн М.* Галактика Гутенберга: Сотворение человека печатной культуры. Киев, 2004.

- Повесть 1996 – Повесть временных лет / Подг. текста, перев., вступит. ст. и коммент. Д. С. Лихачева. Изд. 2-е, испр. и доп. Санкт-Петербург, 1996.
- Румянцева 1975 – Румянцева В. С. Кружок Стефана Вонифатьева // Общество и государство в феодальной России. Москва, 1975. С. 178–188.
- Сазонова 2008 – Сазонова Н. И. У истоков раскола Русской церкви в XVII веке: исправление богослужебных книг при патриархе Никоне (на материалах Требника и Часослова). Томск, 2008.
- Сазонова 2015 – Сазонова Н. И. «Шествие на осляти» в России XVI–XVII вв.: содержание и смысловые трансформации // ПРАЕНМА. Проблемы визуальной семиотики. 2015. Вып. 2 (4). С. 115–125.
- Скабалланович 2004 – Скабалланович М. Толковый Типикон. Вып. 1. Москва, 2004.
- Стоглав 1862 – Стоглав. Казань, 1862.
- Триодион 1789 – Триодион // Древняя Российская вивлиофилика. Изд. 2-е. Ч. 11. Москва, 1789. С. 1–159.
- Успенский 1995 – Успенский Б. А. Семиотика иконы // Успенский Б. А. Семиотика искусства. Москва, 1995. С. 221–303.
- Успенский 2013 – Успенский Н. Д. Вечерня. Всенощное бдение. Литургия. Анафора. Статьи. Golden-Ship.ru 2013. [Электронный ресурс]. Режим доступа: [http://www.golden-ship.ru/\\_ld/16/1690\\_123.htm#n1110](http://www.golden-ship.ru/_ld/16/1690_123.htm#n1110)
- Чейф 2009 – Чейф У. Л. Значение и структура языка / Пер. с англ. Изд. 3-е. Москва, 2009.

*Материал поступил в редакцию 24.08.2015*