

БИНАРНОСТЬ ЧЕЛОВЕЧЕСКОГО СУЩЕСТВОВАНИЯ

УДК.930.271

ОБРАЗ СМЕРТИ В ХРИСТИАНСКОЙ КУЛЬТУРЕ XIV—XV ВЕКОВ И РОЖДЕНИЕ ПОМИНАЛЬНОЙ ПРАКТИКИ В МОСКОВСКОЙ РУСИ¹

А. Г. Авдеев
(Москва, Российская Федерация)

*В статье рассматривается вопрос о переосмыслении образа смерти в европейской христианской культуре XIV—XV веков. В католическом мире это явление связано с появлением изображений *danse macabre* и *cadaver* или *transi tombs*. Им современен покаянный стих «Зрю тя, гробе», распространившийся в поствизантийских рукописях со второй половины XV века. В конце XV века идея *danse macabre* дошла до Руси, пав на ожидания «конца времён», а с 70-х годов в рукописях появляется перевод стиха «Зрю тя, гробе». Благодаря преподобному Иосифу Волоцкому в русских монастырях установилась новая поминальная практика, связанная с записью имени умершего в синодики и кормовые книги, что отражало заботу о посмертной участи души. Широкое распространение подписных надгробий в конце XV — начале XVI веков совпадает с этой практикой. Русское белокаменное надгробие, однотипное по декоративному оформлению, с унифицированным формуляром, стало аналогией изображениям *transi tombs* и *dance macabre*: подобно им, оно заключало в себе идею равенства всех перед Смертью, но в ещё большей степени отражало настроения покаянного стиха «Зрю тя, гробе».*

Ключевые слова: Московская Русь, образ смерти, transi tombs, danse macabre, синодик, преподобный Иосиф Волоцкий, белокаменное надгробие, поминальная практика

Ни одна эпоха не навязывает человеку мысль
о смерти с такой настойчивостью,
как XV столетие.
И. Хёйзинга

Иногда, исследуя перемены в обществе, литературном творчестве или новые явления культуры, мы забываем о тесной взаимосвязи этих явлений и о том, что они могут нести за собой смену цивилизационных парадигм. Таким глобальным процессом в XIV—XV веках стало переосмысление образа смерти в католическом и православном мире, изменившее общественное сознание и отразившееся в важнейших отраслях культурной повседневности. Для Руси эта эпоха была ожиданием «конца времён», усилившимся после падения Константинополя. Однако последняя четверть XV — начало XVI веков стали здесь временем поистине тектонических сдвигов во всех отраслях жизни². Одним из главнейших явлений этой эпохи стало формирование новой поминальной культуры, неизвестной до этого времени. Ведущая роль здесь при-

надлежит преподобному Иосифу Волоцкому [3, с. 164—165]. Около 1479 года он составил один из важнейших памятников, легших в основу долгосрочного монастырского поминовения умерших, — первую редакцию Русского Синодика. Позднее появилась его вторая редакция, включившая «трёхсловное» предисловие [4, с. 21—41]. А.И. Алексеев не связывает её с преподобным Иосифом и даёт более широкую дату её создания — «не ранее первой половины XV века и не позднее 70—80-х годов того же столетия» [2, с. 141]. Новая поминальная культура родилась на фоне переосмысления образа Смерти в общехристианском масштабе. «Золотая пора» Средневековья, пришедшаяся на XIII век, создала на Западе ощущение «побеждённой смерти» (1 Кор. 15: 54), её отдалённости от естества человеческой жизни безмятежной

ОБРАЗ СМЕРТИ В ХРИСТИАНСКОЙ КУЛЬТУРЕ XIV—XV ВЕКОВ И РОЖДЕНИЕ ПОМИНАЛЬНОЙ ПРАКТИКИ В МОСКОВСКОЙ РУСИ



Илл. 1. Церковь Святой Троицы. Фрагмент фрески с изображением *danse macabre*. Словакия. Храстовце. Около 1490 года

кончиной, открывающей райские врата [5, р. 81—82; см. также: 6, с. 23]. После опустошительной эпидемии чумы 1348—1350 годов в Германии появились изображения *danse macabre* (*Здесь и далее курсив Авт.*), на которых представители всех сословий вовлечены в пляску всемогущей Смертью-скелетом с песочными часами в одной руке и косой — в другой [7, с. 244—247; 8, с. 149—163]. К середине XV века они распространились по всему католическому миру. Ф. Хузе-ман связывает это с открытием «смерти-в-себе» — представления о том, что каждый носит в себе собственную смерть-скелет [9, с. 60], а Б.В. Мириманов — с индивидуализацией смерти [10, с. 90]. Однако *индивидуальный* образ смерти связан с надгробиями, появившимися в самом конце XIV века в Северной Европе. Это так называемые *cadaver* или *transi tombs*, на которых вырезалось полноростовое изображение умершего в виде полуразложившегося трупа, поедаемого червями и жабами, либо — скелета, обтянутого остатками сгнившей кожи. В XV—XVI веках они распространились в Италии, Англии, Франции и Германии, став частью западноевропейской традиции, внушавшей живым идею о неотвратимости Смерти [11]. В конце XV века идея *danse macabre* дошла до Руси в опосредованном виде, пав на благодатную почву ожидания «конца времён». Не ранее 1494 года печатник из Любека Бартоломей

Готан привёз в Новгород изданный в его типографии стихотворный диалог Жизни и Смерти, видимо, сопровождавшийся изображением *danse macabre*. Это произведение было переведено в кружке св. архиепископа Новгородского Геннадия под названием «Двоесловие живота и смерти, сиречь стязанию животу со смертию» [12, с. 12—18]. Умножения эпохи отвечала проводившаяся в этом диалоге идея о равенстве всех перед Смертью, соединённая (что особо подчёркивала Р.П. Дмитриева) с оптимистическим выводом: «О коли живот свободен, где съвесть чиста, где без страхованиа смерть ждется с сладостию, и приемлется с радостию» [12, с. 16—17, 142].

Этим изображениям современен покаянный стих «Зрю тя, гробе», распространившийся в поствизантийских рукописях со второй половины XV века и в эпитафиях на Афоне [13, р. 133. № 400].

Иллюстрирующие его иконы и фрески не типичны для византийского искусства: на них изображается лежащий в гробу скелет, над которым склонился преподобный Сисой, в ужасе восклицаящий: «Ὁρῶν σε τάφε δεῖλειῶ σου τὴν θεάν | καὶ καρδιοστάλακτον δάκρυον χέω | χρέος τὸ κοινόφλητον εἰς νοῦν λαμβάνω | πῶς γὰρ μέλλω διελθεῖν πέρας τοιοῦτον | αἰ! αἰ! Θάνατε τίς δύναται φυγεῖν σε» (Зрю тя, гробе, и ужасаю видения твоего, сердечную каплющую слезу проливаю, долг общедателный во



Илл. 2. Надгробие кардинала Жана де ла Гранже (†1402).
Musée du Petit Palais. Inv. № 28 A. Мрамор. Франция. Авиньон

ум принимаю, како убо преиду конец? увы! увы! смерть, кто может избежать тя?) [14, с. 184—185]. Отчасти этот сюжет близок изображениям на *transi tombs*, но не как образ замогильной участи отдельного человека, а *обобщённый* символ Смерти, связанный с темой Рая, утраченного из-за грехопадения

прародителей и возвращённого искупительной жертвой Христа. Древнейшие на Руси рукописные списки этого произведения, дополненные новыми стихами, датируются началом 70-х годов XV века³. Однако в иконопись конца XV века вошёл нейтральный образ Смерти-скелета в виде безоружного



Илл. 3. Георгиос Франкос. Св. Сисой над гробом Александра Македонского. Фреска.
Греция. Метеора. Кафоликон монастыря св. Варлаама. 1566 год

ОБРАЗ СМЕРТИ В ХРИСТИАНСКОЙ КУЛЬТУРЕ XIV—XV ВЕКОВ И РОЖДЕНИЕ ПОМИНАЛЬНОЙ ПРАКТИКИ В МОСКОВСКОЙ РУСИ



Илл. 4. Роспись пономарской двери. Лещёвская волость Кадниковского уезда Вологодской губернии. Рубеж XVI—XVII веков. Общий вид

всадника Апокалипсиса на бледном коне [18, с. 197]. Иконы, иллюстрирующие стих «Зрю тя, гробе», появляются позднее, в 40-е годы XVI века [14, с. 189—190].

Показательна роспись пономарской двери из Лещёвской волости Кадниковского уезда. В верхнем клейме здесь изображено Лоно Авраамово — восседающие в Раю праотцы Авраам, Исаак и Иаков с душами праведников в руках, в среднем — грехопадение Адама и Евы и изгнание их из Рая. В нижнем показан скелет в гробу (распавшаяся «персть»), над которым склонились рыдающие монахи. Между ними находится надпись: «|¹ 3 дни человекъ изминится зрака своего. 9 же дни создание распадется храняему дивному сердцу до 4 |² дѣсятого дни 40 же дни то погибнет человекъ |³ того мететься путь краток ес[т]ь имъ же течемъ |⁴ и прах в малѣ удаляется а вскорѣ погибает |⁵ тому Христу Богу нашему возопиемъ |⁶ Господи помилуй нас». Ниже, по краю гроба, написано: «Зри т[ебе] гробе и ужаюся твоего видѣнія в сии лежитъ смерть человеческая». Так присущая Киевской Руси оптимистичная формула спасения каждого, ибо его имя записано «на небесах», с рождением Московской Руси закончилась приходом образа всемогущей Смерти «с кривою косою» [12, с. 142; также: 2, с. 51—55; 19, с. 26].

Эти взгляды, отразившие открытие индивидуальной «смерти-скелета», были связаны не с гуманистическими настроениями, как в Западной Европе, но с традиционным для Византии и Руси представлением о памяти смертной, шире — с ожиданием Страшного суда [20]. Прямо или косвенно на них повлияла борьба с ересью жидовствующих, отрицавших спасительность заупокойных молитв, Страшный Суд и воскресение из мертвых [4, с. 22—23; 21, с. 14; 3, с. 157—158].

На фоне этих перемен русские подвижники дали три взаимоисключающих ответа о судьбе «смерти-скелета». Под влиянием эсхатологических настроений основатели северных монастырей призывали к посмертному поруганию своего тела [22]. Так, преподобные Дмитрий Прилуцкий († 1392) и Григорий Пельшемский († 1441) потребовали после смерти бросить их тела «въ блато и в попрание ногам» [23, с. 86; 24, с. 171]. Преподобный Нил Сорский († ок. 1508) завещал бросить его «тело <...> в пустыни, да изъядят е звѣрие и птица, понеже съгрешило есть къ Богу много и недостойно есть погребеніа. Аще ли сице не сътворите, и вы, ископавше ровъ на месте, идеже живем, съ всяким бесчестіемъ погребите мя. Бойте же ся слова, иже Великій Арсеній завеща своимъ учеником, глаголя: “На Суде стану с вами, аще кому дадите тело мое”» [25, с. 280, 410].



Илл. 5. Роспись пономарской двери. Лещёвская волость Кадниковского уезда Вологодской губернии. Рубеж XVI—XVII веков. Нижнее клеймо

Подвижник исходил как из *личного* аскетического опыта, так и из единичных прецедентов в истории Русской Церкви. Так, митрополит Киевский Константин I († 1159) завещал предать свой труп «псам на расхытенье» [26, стлб. 349; см.: 27; 28, с. 115—116]. Хотя это желание воспринималась как крайность, подвижник предпочёл памяти о «персти» регулярное поминовение.

Архиепископ Новгородский Геннадий, возмущённый ликвидацией старых некрополей в Кремле в 1490 году и переносом покоившихся на них останков на кладбище при подворье епископов Ростовских в подмосковном селе Дорогомилове, написал митрополиту Геронтию: «ино кости выносили, а телеса ведь туто остались, в персть розошлись <...> Писана, что будет въскресение мертвых, не велено их с места двигати <...> А что вынесши церкви, да и гробы мертвых, да на том месте сад посадити, а то какова нечесть учинена? От Бога грех, а от людей сором» [29, с. 237]. Таким образом, свя-

тель Геннадий, видимо, был первым русским иерархом, кто обосновал *общую* участь «распавшейся персти», связанную с *неприкосновенностью* погребения и его *единством* с захоронением. Его мнение было более понятно, но осталось частной точкой зрения.

С мнением святителя Геннадия соотносится «Сказание об обретении мощей Иоанна, архиепископа Новгородского» [30, с. 162], связавшее установку особых «знаков» при могилах в Софии Новгородской в 1471 году с необходимостью напомнить живущим о делах Господа вплоть до Страшного Суда, подтвердив это евангельским изречением «Аще убо вы умолчите дела Божия, то камень возопиет» (ср.: Лк. 19: 40). Так, видимо, впервые на Руси появилось понимание необходимости точной фиксации времени, принадлежности и места погребения конкретного человека.

Видимо, эта идея была близка преподающему Иосифу Волоцкому, в отличие от своих современников заботившемуся не о

ОБРАЗ СМЕРТИ В ХРИСТИАНСКОЙ КУЛЬТУРЕ XIV—XV ВЕКОВ И РОЖДЕНИЕ ПОМИНАЛЬНОЙ ПРАКТИКИ В МОСКОВСКОЙ РУСИ

судьбе распавшейся «персти», но о посмертной участи души. В открывавших вторую редакцию Синодика предисловиях утверждалась необходимость поминовения умерших, а совершённые ими при жизни грехи — впервые на Руси — делились на прощаемые и не прощаемые [31, с. 6; 4, с. 21—41]. К последним относились богоотступничество и ересь, остальные могли быть по милости Божией прощены — при условии постоянных поминальных молитв.

Составной частью Синодика стала «Молитва о всех православных христианах» — изложение молитвы св. Кирилла Александрийского о поминовении всех покинувших земную юдоль.

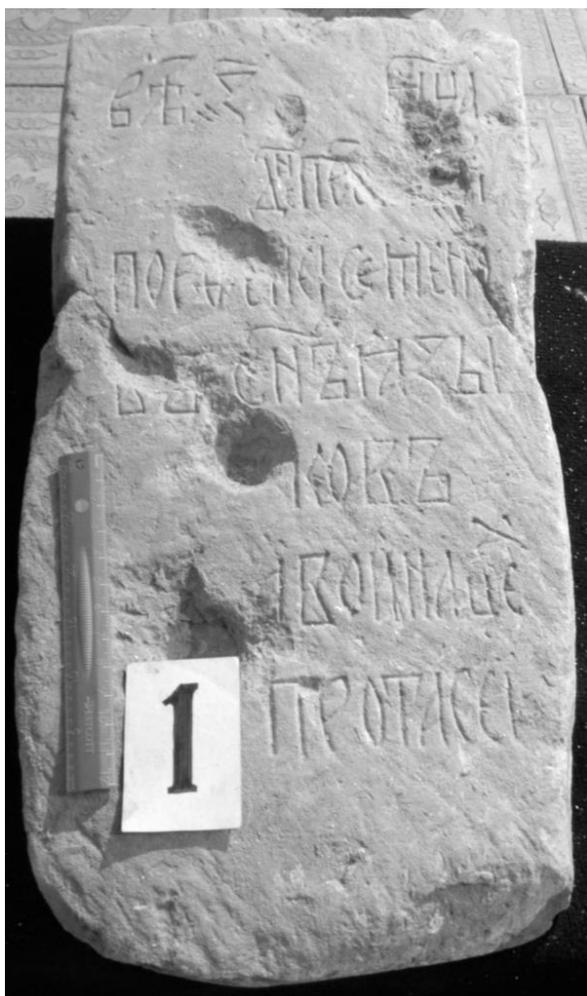
Так в Иосифо-Волоколамском монастыре установилась новая поминальная практика, связанная с записью имени умершего в синодике-помянники и кормовые книги [4, с. 13—14]⁴, хотя в эпиграфических памятниках следы её существования видны в копии вкладной грамоты, вырезанной на намогильном кресте Стефана Бородатого (1458) [34, с. 93—94. № 100, табл. 66]. Повсеместно распространившись в Московской Руси, поминальная практика, по мнению Л. Штайндорфа, стала гарантией спасения души [3, с. 156, 187; 21, с. 14]. Длительность поминовения, количество и размеры выдаваемых кормов зависели от размера вклада: различались повседневное поминовение на литургии «в век» или «на урочные лета», а также кормовое (годовое) на литургии в одну из суббот годовичного круга. Последнее было новым в поминальной практике Русской Церкви.

Вкладчик получал право быть похороненным на территории монастыря или в монастырском храме, что вело к развитию родовых участков захоронений. Широкое распространение подписных надгробий в конце XV — начале XVI веков совпадает с регулярной записью имён в поминальные списки и складыванием зависимости между размером вклада и «литургическим вознаграждением» [19, с. 25; ср.: 35, р. 485; 36, с. 109]. Так новая поминальная культура изменила облик монашеских некрополей. Теперь здесь находили упокоение вкладчики и подвизавшиеся в обители иноки. Думается, что формирование трёхсловного Синодика в Иосифо-Волоколамском монастыре, ставшем в то же время одним из центров распространения старорусского подписного надгробия, вряд ли случайно, как не случайно то, что подавляющее большинство ранних подписных надгробий на Руси обнаружено на монашеских некрополях.

Порядок поминовения отражался в кормовых книгах, где фиксировались размеры поминальных кормов на год в календарном порядке, давались богослужебные указания, а также ссылки на месторасположение могил поминаемых — нередко с указанием на «подписи» на надгробиях и степень их сохранности. Приведу пример из Кормовой книги Иосифо-Волоколамского монастыря конца 80-х годов XVI века: «А гроб Дмитрея протопопа у церьковных дверей у прежних налеве на углу старого придела, и дцка на нем высока и подписана <...> по Иване Яропкине да по жене его иноке Марие <...> А гробы их здесь за церьковью за старым приделом, и цки заросли» [37, с. 305]. Весьма выразительный пример можно привести из Кормовой книги Кирилло-Белозерского монастыря: «лежит младенец Ирина у большой церкви въ паперти, на лъвой сторонѣ <...> камень на ней не подписанъ, невеликъ, для признака» [38, с. 76].

В конце XV века возникают церковные приходы — внесловные неадминистративные территориально-религиозные общности, сменившие характерные для более раннего времени «покаянные семьи» — группы людей, исповедующихся и причащающихся у выбранного ими иерея [39, с. 31; 40; 41; 42, с. 235—236]. Термин «приход» впервые зафиксирован в указной грамоте 1485 года, выданной рязанским князем Иваном Васильевичем Третним Большим церкви св. Иоанна Златоуста в Переславле Рязанском [43, с. 302].

Вопрос состоит в том, можно ли считать кладбища при городских и сельских храмах, сложившиеся до последней четверти XV века, приходскими, когда в языке появился термин «приход» и — одновременно — возникла потребность в индивидуальном надгробном памятнике, включённом в контекст церковной (resp. поминальной) культуры [ср.: 44, с. 148]. Л. Штайндорф подчёркивал, что этому способствовало распространение поминальной практики в приходских храмах, которая, в свою очередь, стала частью народной религиозности [35, р. 496]. Появление прихода и, соответственно, приходского некрополя в ряде случаев подтверждается археологически. Так, результаты раскопок у церкви Алексея человека Божия в Твери показывают, что приходский некрополь здесь начал формироваться в конце XV века и перекрыв культурные напластования более раннего времени, связанные с городской планировкой [45]. Таким образом, распространение подписных надгробий синхронно становлению приходов и приходской жизни в



Илл. 6. Белокаменная надгробная плита.

Иосифо-Волоколамский монастырь.

Между 1 сентября 1492 и 31 августа 1500 года

Московской Руси. Храм и некрополь, живые и умершие члены прихода стали единым целым, а объединяющим их стержнем стали процесс богослужения и поминальная практика [ср.: 46, с. 175].

Данным переменам синхронно сокращение числа поминальных граффити в древнерусских храмах. Ю.А. Артамонов и И.В. Зайцев связывают это с ужесточением канонического запрета на начертание надписей в церквях и датируют этот процесс второй половиной XIII — началом XIV веков [47, с. 304]. Однако в XIV столетии численность поминальных граффити даже возросла, они «дожили» до следующего века — и, вероятно, их исчезновение синхронно появлению регулярной практики поминовения умерших и записи их имён в синодики и распространения подписных надгробий [48].

Синодики придали новый смысл поминальной практике. Так, преподобный Кассиан Угличский († 1504) в предсмертном поучении

призывал братию: «сенаники чтите, то бо суть книги животныя, пишетъ бо аще поминаеть умершыя, то и самъ помяновень будеть» [49, с. 128], ассоциируя их с упоминаемой в Апокалипсисе «Книгой Жизни», куда впишут имена праведников (Апок. 20: 12—15) [50, с. 89—90]. Тот же образ создавало и белокаменное подписное надгробие. Оно сопрягало материальные свойства камня с такими нематериальными качествами, как незыблемость, устойчивость, вневременность, что исходило из Нового Завета, где христиане — «живые камни» — уподоблялись Господу, «камню живому, человеками отверженному» (2 Пет. 2: 4—5) [ср.: 44, с. 149; 51, с. 64]. Его форма и декоративное оформление дали *нейтральный* образ смерти тела, скрытого узорной белокаменной плитой-антропоморфом, единой с основополагающими для иконописи обратной перспективой и смешением понятий «цвет» и «свет». Л.А. Беляев справедливо полагает, что надгробная плита могла восприниматься как не подверженная разрушению «белая страница», куда вписывалось имя человека и дата его *преставления* — *персональный образ жизни вечной* [52, с. 31—32] (илл. 5). В целом это отражало представление о «смерти-для-себя», то есть брэнного тела, и подчёркивало бессмертие души [53].

Вместе с тем, белокаменное надгробие, однотипное по декоративному оформлению, с унифицированным формуляром, стало своеобразной аналогией распространившимся на Западе *transi tombs* и *dance macabre*: подобно им, оно заключало в себе идею равенства всех перед Смертью, но в ещё большей степени отражало настроения покаянного стиха «Зрю тя, гробе».

Примечания

¹ Статья продолжает и уточняет тематику моего доклада на конференции «Преподобный Иосиф Волоцкий и его обитель» (Теряево, 2014) [1].

² Кратко, но ёмко этот период охарактеризовал А.И. Алексеев [2, с. 7—8].

³ Один из наиболее ранних списков, где авторство стиха приписано св. патриарху Константинопольскому Герману, датируется 1473/74 годом [15, с. 229; также: 16, с. 235; 17, с. 281].

⁴ Литература об организации поминовения умерших в русских монастырях достаточно обширна. Из работ последних лет, например [см.: 32; 33].

ОБРАЗ СМЕРТИ В ХРИСТИАНСКОЙ КУЛЬТУРЕ XIV—XV ВЕКОВ И РОЖДЕНИЕ ПОМИНАЛЬНОЙ ПРАКТИКИ В МОСКОВСКОЙ РУСИ

Список литературы

1. Авдеев А.Г. К вопросу об обстоятельствах появления старорусских подписных надгробий // Преподобный Иосиф Волоцкий и его обитель. Материалы научно-практической конференции, посвящённой 500-летию открытия для поклонения святых мощей преподобного Иосифа Волоцкого и 10-летию кончины митрополита Волоколамского и Юрьевского Питирима. — М.: Лето, 2015. — Вып. III. — С. 381—394.
2. Алексеев А.И. Под знаком конца времён. Очерки русской религиозности конца XIV — начала XVI в. — СПб.: Алетейя, 2002. — 352 с.
3. Steindorf L. Memoria in Altrussland. Untersuchungen zu den Formen christlichen Totensorge. — Stuttgart: Steiner, 1994. — 294 s. (Quellen und Studien zur Geschichte des östlichen Europa. — Bd. 38).
4. Дергачёва И.В. Древнерусский Синодик. Исследования и тексты. — М.: Кругъ, 2011. — 404 с., ил. (Памятники древнерусской мысли. Исследования и тексты. — Вып. VI).
5. Imhaus B. Le concept de la mort et les rites funéraires en Cypré // *Lacrimae Cyprae*. — Nicosie, 2004. — Vol. II: Études et commentaries. Planches des designs. — P. 81—88.
6. Бродель Ф. Очерки истории / Пер. с фр. Э. Орловой. — М.: Академический проект; Альма Матер, 2015. — 223 с. (Исторические технологии).
7. Ле Гофф Ж. Рождение Европы / Пер. с фр. А. Поповой; Предисл. А. Чубарьяна. — СПб.: Alexandria, 2014. — 398 с. (Становление Европы).
8. Хёйзинга Й. Осень Средневековья. Исследование форм жизненного уклада и форм мышления в XIV и XV веках во Франции и Нидерландах / Пер. Д.В. Сильвестрова. Статья А.В. Михайлова. Комм. Д.Э. Харитоновича. — М.: Наука, 1988. — 544 с. (Памятники исторической мысли).
9. Хуземан Ф. Об образе и смысле смерти. История, физиология и психология проблемы смерти. — М.: Энигма, 1997. — 144 с.
10. Мириманов В.Б. Четвёртый всадник Апокалипсиса. Эстетика смерти. Смерть / Вечность в ритуальном искусстве от палеолита до Возрождения. — М.: РГГУ, 2002. — 132 с. (Чтения по истории и теории культуры. — Вып. 32).
11. Cohen K. *Metamorphosis of a Dead Symbols. The transi Tomb in the Late Middle Ages and the Renaissance*. — Berkeley; Los Angeles (California): University of California Press, 1973. — 215 p., ill.
12. Повести о споре жизни и смерти. Исследование и подготовка текстов Р.П. Дмитриевой. — М.; Л.: Наука, 1964. — 212 с.
13. Millet G., Pargoire J., Petit L. *Recueil des Inscriptions Chrétiennes de l'Áthos*. P. 1. — P.: éd. A. Fontemoing, 1904. — 192 p., XI pl. (repr.: Θεσσαλονίκη, 2004).
14. Дьяченко О.А. Иллюстрация стиха «Зрю тя, гробе» в поствизантийском и русском искусстве // Труды ЦМиАР. — М.: ЦМиАР, 2013. — Т. VI: Греческие иконы и стенописи XII—XVI вв. — С. 180—202.
15. Каган М.Д., Поньрко Н.В., Рождественская М.В. Описание книжных сборников писца Ефросина // Труды отдела древнерусской литературы. — Л.: Наука, 1980. — Т. 35. — С. 3—300.
16. Петухов Е.В. Очерки из литературной истории русского Синодика. — СПб.: Тип. Имп. Академии Наук, 1895. — VI, 406 с. (ОЛДП, CVIII).
17. Сергеев В.Н. Духовный стих «Плач Адама» на иконе // Труды Отдела древнерусской литературы. — Л.: Наука, 1971. — Т. 26. — С. 280—286.
18. Антонов Д.А., Майзульс М.Р. Демоны и грешники в древнерусской иконографии: семиотика образа. — М.: Индрик, 2011. — 384 с., илл.
19. Штайндорф Л. Что было нового в культуре поминания в Иосифо-Волоколамском монастыре? Пересмотр вопроса // Древняя Русь. Вопросы медиевистики. — 2014. — № 1 (55). — С. 25—32.
20. Авдеев А.Г. Древнерусские эпитафии как исторический источник // Преподавание истории и обществознания в школе. — 2002. — № 8. — С. 69—74.
21. Кормовое поминовение в Успенском Кирилло-Белозерском монастыре в XVI—XVII веках. Публикация: Синодичное Предисловие, Книга Кормовая, Синодик Кормовой / Подг. текстов и иссл. Т.И. Шабановой. — СПб.: Реноме, 2012. — 404 с.
22. Донской Г.Г. К вопросу о бытовании в средневековой Руси монашеской практики по-смертного «поругания тела» // Вестник Университета Дмитрия Пожарского. — 2015. — № 1 (2): Византия и Русь. — С. 85—96.
23. Житие Дмитрия Прилуцкого // Жития Дмитрия Прилуцкого, Дионисия Глушицкого и Григория Пельшемского. Тексты и словоуказатель / Под ред. А.С. Герда. — СПб.: Изд-во СПбГУ, 2006. — С. 69—94.
24. Житие Григория Пельшемского // Жития Дмитрия Прилуцкого, Дионисия Глушицкого и Григория Пельшемского. Тексты и словоуказатель / Под ред. А.С. Герда. — СПб.: Изд-во СПбГУ, 2006. — С. 147—180.
25. Преподобные Нил Сорский и Иннокентий Комельский. Сочинения / Изд. подг. Г.М. Прохоров. — СПб.: Изд-во Олега Абышко, 2008. — 422 с. (Библиотека христианской мысли. Источники).
26. Лаврентьевская летопись // Полное собрание русских летописей. — М.: Языки русской культуры, 1997. — Т. I. — 496 с. разд. паг.
27. Виноградов А.Ю., Желтов М.С. «Завещание» митрополита Константина и канон «на исход души» // *Slověne / Словѣне. International Journal of Slavic Studies*. — 2014. — Т. III. — № 1. — С. 43—71.
28. Литвина А.Ф., Успенский Ф.Б. Траектории традиции. Главы из истории династии и церкви на Руси конца XI — начала XIII века. — М.: Языки славянской культуры, 2010. — 208 с. (*Studia historica*).
29. Казакова Н.А., Лурье Я.С. Антифеодальные еретические движения на Руси XIV — начала XVI в. — М.; Л.: Наука, 1955. — 544 с.

30. Дмитриев Л.А. Житийные повести Русского Севера как памятники литературы XIII—XVII вв. Эволюция жанра легендарно-биографических сказаний. — Л.: Наука, 1973. — 303 с.
31. Синодик Иосифо-Волоколамского монастыря (1479—1510-е годы) / Подг. текста и иссл. Т.И. Шаболовой. — СПб.: Дмитрий Буланин, 2004. — 223 с. (Святые и святые Русской земли).
32. Шаблова Т.И. Практика поминовения в Кирилло-Белозерском монастыре во второй половине XVI — первой половине XVII веков (По материалам церковных и келарских обиходников) // «Сих же память пребывает во веки». Мемориальный аспект культуры Русского Православия / Материалы международной научной конференции. — СПб., 1997. — С. 46—67.
33. Штайндорф Л. Сравнение источников об организации поминания усопших в Иосифо-Волоколамском и Троице-Сергиевом монастырях в XVI в. // Археографический ежегодник за 1996 г. — М.: Наука, 1998. — С. 65—78.
34. Николаева Т.В. Произведения русского прикладного искусства с надписями XV — первой четверти XVI в. // Археология СССР. Свод археологических источников. — М.: Наука, 1971. — Вып. Е1—49. — 194 с., ил.
35. Steindorff L. Donations and Commemoration in the Muscovite Realm — a Medieval or Early Modern Phenomenon? // Forschungen zur osteuropäischen Geschichte / Hrsg. von Osteuropa Institut der freien Universität von Holm Sundhausen und Gertrud Pickhan. — Wiesbaden: Harrasowitz Verlag, 2010. — Bd. 76. — P. 477—498.
36. Сукина Л.Б. Человек верующий в русской культуре XVI—XVII веков. — М.: РГГУ, 2011. — 432 с.
37. Das Speisungsbuch von Volokolamsk: Eine Quelle zur Socialgeschichte russischer Klöster im 16. Jahrhundert=Kormovaja kniga Iosifo-Volokolamskogo monastyrja / Hrsg. und übers. von L. Steindorff. Unter mittarb. von L. Koke, E. Kondraškina, U. Lange, N. Pohlmann. — Köln; Weimar; Wien: Böhlau Verlag, 1998. — LX, 388 s. (Bausteine zur slavischen Philologie und Kulturgeschichte. Rh. B. Edition. N. F. — Bd. 12).
38. Сахаров И.П. Кормовая книга Кирилло-Белозерского монастыря // Записки Отделения российско-славянской археологии Императорской Академии наук. — 1851. — Т. I. — Отд. III. — С. 46—105.
39. Алексеев А.И. К изучению ереси стригольников // Древняя Русь. Вопросы медиевистики. — 2004. — № 4 (18). — С. 22—34.
40. Баловнев Д.А. Низший церковный округ в терминологии XIV—XV вв. // Церковь в истории России. — М.: ИРИ РАН, 1998. — Вып. 2 / Отв. ред. Я.Н. Щапов. — С. 36—43.
41. Баловнев Д.А. Приходское духовенство в Древней Руси X—XV вв. // Православная энциклопедия. — М.: Церковно-научный центр «Православная энциклопедия», 2000. — С. 253—255.
42. Стефанович П.С. Приход и приходское духовенство в России в XV—XVI веках. — М.: Индрик, 2002. — 322 с.
43. Грамоты XIV—XVI вв. из копийной книги Рязанского архиерейского дома / Подг. Б.Н. Морозов // Археографический ежегодник за 1987 г. — М.: Наука, 1988. — С. 298—308.
44. Беляев Л.А. Иерусалимские мотивы в надгробиях средневековой Москвы // Иерусалим в русской культуре / Сост. и отв. ред. А.Л. Баталов и А.М. Лидов. — М.: Центр восточнославянской культуры, 1994. — С. 148—153.
45. Новиков А.В. К хронологии некрополя у церкви Алексея человека Божия на Затьмацком посаде г. Твери // Тверь, Тверская земля и сопредельные территории в эпоху Средневековья. Материалы научного семинара. — Тверь, 1997. — Вып. 2 / Отв. ред. А.Н. Хохлов. — С. 262—270.
46. Беляев Л.А. Русское средневековое надгробие. Белокаменные плиты Москвы и Северо-Восточной Руси XIII—XVII вв. — М.: Модус Граффити, 1996. — 563 с., илл.
47. Артамонов Ю.А., Зайцев В.И. Три древнерусских надписи из храма св. Софии в Константинополе // Вопр. эпиграфики / Отв. ред. А.Г. Авдеев. — М., 2009. — Вып. III. — С. 300—321.
48. Авдеев А.Г. Путь формулы «преставился раб Божий»: от поминальных граффити до эпитафий // Гістарычна-археалагічны зборнік. — Минск: Інстытут гісторыі НАН Беларусі, 2015. — Вып. 30. — С. 47—52.
49. Житие Кассиана Угличского // Жития Игнатия Вологодского, Игнатия Ломского, Герасима Вологодского и Кассиана Угличского. Тексты и словоуказатель / Под ред. А.С. Герда. — СПб.: Изд-во СПбГУ, 2008. — С. 115—130 (Памятники русской агиографической литературы).
50. Дергачёва И.В. Посмертная судьба и «иной мир» в древнерусской книжности. — М.: Кругъ, 2004. — 352 с., илл. (Памятники древнерусской книжности IX—XVII вв.: исследования и публикации).
51. Щенков А.С., Вятчина Т.Н. Об иконографии и тектонике православного храма (Опыт содержательной интерпретации архитектурных форм). — М., 1996. — 84 с.
52. Беляев Л.А. Археолог на кладбище // Московское наследие. — 2015. — № 3 (39): Московский некрополь: от кургана до Мавзолея. — С. 28—35.
53. Авдеев А.Г. К вопросу об иерусалимской символике древнерусских погребальных памятников // Вопр. эпиграфики / Отв. ред. А.Г. Авдеев. — М., 2006. — Вып. I. — С. 202—215.

Список сокращений

ИРИ РАН — Институт российской истории Российской Академии наук, Москва.
 ОЛДП — Общество любителей древней письменности, С.-Петербург.
 РГГУ — Российский государственный гуманитарный университет, Москва.
 ЦМиАР — Центральный музей древнерусской культуры и искусства имени Андрея Рублёва, Москва.

ОБРАЗ СМЕРТИ В ХРИСТИАНСКОЙ КУЛЬТУРЕ XIV—XV ВЕКОВ И РОЖДЕНИЕ
ПОМИНАЛЬНОЙ ПРАКТИКИ В МОСКОВСКОЙ РУСИ

Авдеев Александр Григорьевич, кандидат исторических наук, доцент Исторического факультета Православного Свято-Тихоновского гуманитарного

университета, научный сотрудник Университета Дмитрия Пожарского, учитель истории школы «Интеллектуал» (Москва); avdey57@mail.ru.

**IMAGE OF DEATH IN THE CHRISTIAN CULTURE
OF XIVth and XVth CENTURIES
AND THE BIRTH OF MEMORIAL PRACTICE IN MOSCOW RUS**

Alexandr G. Avdeev
(Moscow, the Russian Federation)

The paper studies the question of redefining the image of Death in the European Christian culture of XIVth and XVth centuries. In the Catholic world, this phenomenon is associated with appearance of the images of dance macabre, cadaver or transi tombs. They are simultaneous in appearance with spiritual poem "I behold thee, the coffin", spread in post-Byzantium manuscripts from the second half of the XVth century. At the end of the XVth century, the concept of dance macabre came to Russia, fell along with the expectations of the "end of Times", and from the 70-ies in manuscripts the translation of spiritual poem "I behold thee, the coffin" started to appear. Due to St. Joseph of Volokolamsk new memorial practice have been established — recording of the name of the deceased in the synodic books, which reflects concern for the fate of the soul after death. Widespread appearance of tomb-stones with epitaphs in the end of XVth — beginning of the XVIth century also coincides with this practice. Russian white stone tombstone, typical on the decorative design and form, with unified epitaphs form became at analogy to transi tombs and dance macabre: like them, it contains the idea of equality of all before Death, but to an even greater extent reflected the mood of representance poem "I behold thee, the coffin".

Key words: Moscow Rus, image of Death, transi tombs, dance macabre, synodic, St. Joseph of Volokolamsk, white stone tombstone, memorial practice