

УДК 271-526.62

DOI: 10.28995/2073-6355-2018-7-9-34

## Два «тела» иконы: общение с образом как апроприация силы

Дмитрий И. Антонов

*Российский государственный гуманитарный университет;  
Российская академия народного хозяйства и государственного  
строительства при президенте РФ,  
Москва, Россия, antonov-dmitriy@list.ru*

*Аннотация:* Статья посвящена апроприации (присвоению) силы/благодати, исходящей от икон, – в представлениях и практиках, распространенных преимущественно в восточно-христианских традициях. Это особая стратегия общения с сакральными образами, которая, в широком контексте, объединяет мощи, иконы и иные христианские святыни с различными магическими объектами и артефактами, используемыми (в том числе в христианских сообществах) как постоянный «источник силы». Анализ проводится на русском материале с привлечением византийского и европейского контекста.

Икона, как важнейший для русского православия тип сакрального объекта, была включена во множество практик, цель которых – направить исходящую от нее благодать на нужный объект или субъект с целью каким-либо образом изменить его состояние. Это манипулятивная стратегия, в которой первичным оказывается не молитва/обращение к Богу или святому, а ряд физических действий, совершаемых с образом. Спектр таких действий очень широк. Прежде всего это различные обряды продуктивной, лечебной и защитной магии – оградительные, пронимальные, контактные и др., – которые применялись для воздействия на пространство личное (тело, кровать, дом), общественное/публичное (поле, деревня, город) и чужое/нечистое (неприятельские войска, чужие/иноверческие территории). Кроме того, это множество практик, связанных с физическим переносом благодати на новые объекты, – создание различных брандеа, контактных ре-

ликий, вторичных по отношению к «материнской» святыне. Все эти практики предполагают наличие у святыни, помимо материального и видимого, второго, незримо «тела», распространенного в пространстве и обладающего своими, так или иначе очерченными, границами.

В статье рассмотрены основные типы действий, связанных со стратегией апроприации, на историческом и, отчасти, современном российском материале.

*Ключевые слова:* иконы, реликвии, сакральные объекты, обряды, ритуалы, христианство, православие, культурная антропология

*Для цитирования:* Антонов Д.И. Два «тела» иконы: общение с образом как апроприация силы // Вестник РГГУ. Серия «История. Филология. Культурология. Востоковедение». 2018. № 7 (40). С. 9–34. DOI: 10.28995/2073-6355-2018-7-9-34

## The Two “Bodies” of the Icon: Communication with the Sacred Image as Appropriation of its Power

Dmitriy I. Antonov

*Russian State University for the Humanities;  
The Russian Presidential Academy of National Economy and Public Administration,  
Moscow, Russia; <mailto:ivanov@rggu.ru>*

*Abstract.* The paper focuses on an appropriation of power/grace emanating from icons in the beliefs that are widespread mainly in East-Christian traditions.

Appropriation is a specific strategy of communication with the sacred images. In a wider context, it unites icons, relics and other sacred Christian objects with magical tools used (also in Christian communities) as the permanent source of power. As the most important sacred objects in Russian Orthodoxy, icons have always been included in a variety of actions that directed the holy image's power/grace at the target object or person or object so that his/hers/its state or condition is changed in a desired way. This is a manipulative strategy – the physical action is prior to addressing/praying to God or a saint. The range of such actions is extensive. First of all, it includes the variety of rites

linked to healing, welfare-producing or protective magic that works in different spaces: private (the body, the bed or the house), public (the field, the village or the city) and the other's / hostile ones (the foes, the alienate/heterodox territories). Moreover it also includes a set of practices associated with the physical transfer of grace to new objects and with the creation of various brandea, contact relics, which are secondary to the "mother" holy thing. All these practices presuppose the icon (or another sacred object) to have not only the physical and visible "body" but also the invisible one that has a spatial extent and somehow limited form lines.

The author analyzes main types of actions that are typical of the appropriation strategy on the historical and partly modern Russian material.

*Keywords:* icons, relics, sacred objects, rites, ceremonies, Christianity, Orthodoxy, cultural anthropology

*For citation:* Antonov DI. The Two "Bodies" of the Icon: Communication with the Sacred Image as Appropriation of its Power. *RSUH/ RGGU Bulletin. "History. Philology. Cultural Studies. Oriental Studies" Series*, 2018;7(40):9-34. DOI: 10.28995/2073-6355-2018-7-9-34

Закрепленное на доске в вертикальном положении, тело константинопольского святого Даниила Столпника († 493) почиталось как икона – плоть усопшего заменила его рукотворный образ [1 с. 80]. И хотя этот казус может выглядеть шокирующим или необычным, он вполне характерен для религиозных традиций, развивавшихся в рамках христианства<sup>1</sup>.

В этой статье речь пойдет об одной широко распространенной стратегии общения верующих с иконами, которую я предлагаю назвать апроприацией силы. Эта стратегия включает в себя множество различных, совершенно непохожих на первый взгляд, практик – от целования икон до их повреждения, от крестного хода до помещения образа под подушку или в чан для варки пива. Связующим для этих практик во всем их разнообразии оказывается представление об иконе не просто как о сакральном (культовом) объекте, с которым возможны те или иные контактные способы

---

<sup>1</sup> Краткий вариант этой работы был опубликован в сборнике материалов конференции «Изображение и культ: сакральные образы в христианских традициях», организованной в РАНХиГС в 2017 г. [2 с. 5–12]. Благодарю Дмитрия Доронина за материалы интервью, которые я использовал при подготовке статьи, и Викторию Федорову за помощь в работе.

общения, но как об «объекте силы»<sup>2</sup>, который источает незримую и постоянно воздействующую на окружающее благодать. В этом плане иконы и мощи воспринимаются как равно действенные, и неудивительно, что они дополняют друг друга в самых разных вариантах: иконы помещают рядом с ракой святого или на ее крышке, частицы мощей интегрируют в иконы, образы пишут на «гробных» досках, извлеченных из раки, либо, как в случае со св. Даниилом, тело праведника само превращается в икону (о русских примерах см. [3 с. 164; 4 с. 258]). Благодатная сила исходит одновременно от тела праведника и от его изображения. Чтобы начать разговор об апроприации силы сакральных образов, нужно сперва обратиться к традициям почитания мощей в христианской культуре.

### *Святой и его тело*

Культ реликвий распространился по Востоку и Западу христианского мира, сочетая в себе два представления: о том, что святой после смерти незримо пребывает в теле, и о том, что не только все тело, но и отдельные его части заключают в себе благодать и изливают ее в мир. Как справедливо указывал Ролан Рехт, генетически здесь сплетаются две традиции [5 с. 96–97].

Первая – анимизм, понимаемый в этом случае как характерное для греков представление о посмертной связи человека с его плотью и, отчасти, изображением на месте захоронения. Могилы героев почитались в античном мире, а римский погребальный портрет стал одним из трех основных источников, породивших христианскую икону (наравне с портретами императоров и изображениями богов [1 с. 99–136]). В Средние века легенды о посмертных чудесах, которые праведники совершали в своем теле, распространились по христианскому миру. Житие Димитрия Солунского («Чудеса св. Димитрия» созданы в

---

<sup>2</sup> Этот термин объединяет любые сакральные или магические объекты только по одному признаку – речь идет о предмете, который не просто наделяется в традиции особым, знаковым статусом, но используется для направленного нематериального воздействия на окружающую действительность при помощи источаемой им силы/благодати. Значимые сакральные объекты далеко не во всех ситуациях играют такую роль, а контактные реликвии, «напитавшиеся» благодатью (огарки свечей, лампадное масло и т. п.), как и различные магические артефакты и природные объекты, в определенных ситуациях воспринимаются именно как источники силы, воздействующей на окружающее. Иными словами, сакральный/магический объект воспринимается как «объект силы» в рамках стратегии апроприации.

VII в., Житие в IX в.) рассказывает, что во время нашествия мученик восстал из гроба и ангелы призывали его «покинуть» раку и город перед тем, как Фессалоники захватят враги. Плоть святого воспринималась как место его пребывания на земле. Святые-кефалофоры – Дионисий Парижский, Никасий Реймский, Альбан Майнцский, Соланж Беррийская, Валерия Лиможская и многие другие – шествовали к месту усновения, держа в руках свои отсеченные головы; епископ Игнатий, один из трех святителей Ростовских (культ их совместного почитания распространился с XV в.), лежа в гробу, сам взял разрешительную грамоту, которую на Руси вкладывали в руку покойника. Такие истории ярко демонстрировали связь усопшего с его телом; тем очевиднее была сила, исходящая от плоти святого.

Вторая традиция – орендизм, понимаемый как способность мощей источать благодатную жидкость. Это представление было распространено на Востоке и порождало практику фрагментации тела святого: для создания чудотворных амулетов реликвия расчленялась, а фрагменты превращались в дар или предмет торговли.

Однако объектом поклонения становились не только мощи. Почитание распространилось на предметы, впитавшие благодать праведника и излучавшие ее, – контактные реликвии, брандеа. Храмы-мартирии, воздвигнутые над телом мученика, к раке которого ходили за помощью, стремясь не только помолиться, но и прикоснуться и унести с собой какую-либо частицу овеществленной святости, наполнялись почитаемыми объектами. Они возникали разными способами: целительными и чудотворными считались вещи, прикасавшиеся к телу святого при его жизни либо уже после смерти, вступавшие в контакт с иконой или, наконец, с другим брандеа<sup>3</sup>. В храме Димитрия Солунского в Фессалониках чудотворной оказалась не только рака (хотя миро источали в ней даже доски), но размещенный рядом образ святого [4 с. 14; 3 с. 152].

Реликварии – емкости для хранения частицы тела праведника или какого-либо брандеа – распространились по Европе в виде драгоценных, богато украшенных сосудов, статуэток, скульптур и т. п. Зачастую они повторяли форму самой реликвии (нога или голова из драгоценных металлов для хранения частицы ноги или головы святого и т. п.). В XIII в. популярными стали прозрачные реликварии с хрусталем, которые позволяли созерцать фрагмент святыни,

---

<sup>3</sup> Известный пример такого рода – Керамидион, чудотворный отпечаток лика Христова на черепице или кирпичках, который появился после соприкосновения их с Мандилионом, нерукотворным образом, который в свою очередь возник на плате после того, как Христос отер им лицо.

заключенный в сосуд. Реликвии могли сами быть разложены в форму какого-то объекта (креста) либо просто интегрироваться в скульптуру и в икону [5 с. 98–107]. Почитаемые артефакты постоянно умножались – тело святого или предметы, контактировавшие с ним, распространяли святость по христианской Ойкумене и помогали создать новые сакральные предметы. Вода, смытая с мощей, использовалась для написания икон, для освящения пространства и в качестве лекарственного средства. Частицы мощей в антиминсе освящают храмы; исключительно на антиминсах, как на мощах в ранней церкви, совершается литургия. Распространение благодати с помощью материальных объектов – важнейшая стратегия, постоянно актуальная для различных христианских традиций.

Почитание икон в христианской культуре во многом выросло из почитания мощей – на визуальные образы были перенесены те же принципы коммуникации, что определяли культ реликвий, который сложился в первые века н. э. Впрочем, такая последовательность характерна лишь для регионов, где во множестве хранились тела святых (прежде всего мучеников); там, где их изначально не было, на первый план выдвигались иконы. Именно так происходило на Руси. Несмотря на это, практики взаимодействия с мощами и изображениями в конечном счете оказались идентичными или предельно близкими и на Руси, и в Византии, и в Европе – не только в силу генетической зависимости, но и потому, что архаические принципы общения с сакральными предметами как с объектами силы легко переносились и на тела святых, и на их изображения, и на контактные реликвии. Более того, представление о силе, незримо окружающей святые предметы и заряжающей все вокруг, наделяло особой магической эффективностью любые объекты (вплоть до пыли или щепок), которые были так или иначе связаны с церковью и, шире, с христианской символикой и обрядовостью. Манипуляции, совершаемые с этой благодатью, предполагают ее присвоение и использование для множества различных нужд.

### *Икона как объект силы*

Прикосновения, поклоны, поцелуи, омовение, украшение, порча, различные обряды с использованием образов – многообразные практики, совершаемые с иконами, распадутся на несколько базовых стратегий. Две первые абсолютно нормативны для православия со времен утверждения догмата иконопочитания; три следующие распространены в сфере практикуемой религиозности мирян

и клириков и меньше акцентированы в «высокой» (книжной, интеллектуально-элитарной) христианской традиции, хотя обычно признаются как нормативные; две последние всегда осуждались носителями «высокой» христианской культуры:

- поклонение (это связано прежде всего с образами, размещенными в публичном пространстве – надвратными, настенными и т. п.);
- молитва (просительная или благодарственная, понимаемая как одностороннее обращение);
- реципрокная модель (одаривание иконы, часто понимаемое как установление взаимных обязательств между человеком и образом);
- апроприация силы (целенаправленное использование исходящей от иконы благодати);
- апелляция к иконе как к свидетелю, гаранту справедливости и т. п. (в суде, при бытовых тяжбах и т. п.);
- принуждение к чуду (провокативное наказание образа);
- месть (непровокативная агрессия).

Эти стратегии могут либо дополнять друг друга, либо, в некоторых практиках, совмещаться – к примеру, подвеска в форме глаза воспринимается и как дар иконе, и как эффективное средство для того, чтобы образ исцелил глаза дарителя.

Разумеется, все эти способы общения с сакральными объектами не специфичны для христианства – они архаичны и широко распространены в самых разных культурах, включая, что было важно для формировавшейся христианской традиции, Римскую империю. Как отмечает Марк Фуллертон, многие действия и свойства, которыми в средневековых легендах наделяли иконы и статуи святых, были характерны для греко-римских фигур божеств и героев. Статуи исцеляли людей, совершали различные действия – двигались, смеялись и плакали, убивали врагов; обладали чудесными свойствами (покрывались испариной, кровоточили), а многие из них считались нерукотворными [6 с. 12–18]. При этом действия статуй интерпретировались как проявление воли и силы божеств, а не самой фигуры. В христианской полемической литературе этот факт игнорировался. Противопоставляя веру в Христа многобожию и имперскому культу, христиане обвиняли язычников в том, что те общаются с «мертвыми» идолами, одаривают «истуканы», сделанные людьми, ждут помощи от камня и дерева, прикладываются к ним в надежде на исцеление и т. п. – иными словами, наделяют несвойственными качествами пустую материю. Хотя такие обличения распространились повсеместно, вскоре после легализа-

ции христианства, к VI в., все архаические способы коммуникации с сакральными объектами перешли на христианские святыни. Спустя еще два века это вызвало мощный протест клириков и богословов, в империи распространился иконоклазм (как отмечал Ханс Бельтинг, на его популярность могли повлиять военные поражения Византийской империи от арабов и некоторое разочарование в чудотворной защитной эффективности икон [1 с. 61]). И все же разработанное учение об изображениях, в которых почитается не сам образ, а его первообраз, легитимировало иконопочитание на христианском Востоке и окружило архаические модели новыми смыслами. На Западе те же принципы общения со святынями оказались в большей степени связаны с круглой скульптурой и реликвиями, а не плоскостными образами.

Из всех перечисленных стратегий нас будет интересовать только одна. Как уже говорилось, широкий кластер различных, непохожих внешне действий, совершаемых в церкви, в паломничестве или в домашнем пространстве клириками и мирянами, можно охарактеризовать как апроприацию силы. Молитва, поклонение или месть – односторонние действия, реципрочная модель и апелляция к образу могут как предполагать, так и не предполагать его ответную реакцию, апроприация силы и принуждение к чуду – стратегии сугубо манипулятивные. Апроприация предполагает присвоение, использование и перенесение на новый объект силы, источаемой иконой, точно так же, как это происходило при общении с мощами святого. Здесь акцентировано не обращение к святому, а действие, направленное непосредственно на икону как на объект, постоянно источающий поток благодати. Иными словами, икона играет здесь роль «объекта силы» наравне с другими, используемыми в различных магических практиках. При этом максимально высокий и общепризнанный в восточном христианстве статус иконы определил предельное многообразие и распространение таких практик.

Использовать благодать, источаемую иконой, возможно многими, внешне несходными способами: 1 – присвоить или передать физическим прикосновением, приложением образа к чему-либо; 2 – присвоить через объект, созданный иконой (прежде всего миро, чудесным образом источаемое иконой); 3 – присвоить через объект-посредник, находившийся рядом или в непосредственном контакте с образом (брандея); 4 – присвоить с ущербом для образа, путем «кражи святого» (выламывание кусочка образа, соскабливание краски и т. п.); 5 – присвоить бесконтактным способом («припадение» под икону, пролезание под образом); 6 – исполь-



зывать в защитных целях, направив икону на источник опасности либо оградив ею защищаемое пространство (образ на крепостной стене, обнесение иконой дома, города, поля и др.); 7 – использовать для нападения, направив на врага (образы на знаменах, хоругви в военных походах, размещение/перемещение икон для изгнания бесов); 8 – использовать в рамках продуктивной магии с целью улучшить качество чего-либо (опустить икону в посевное зерно; «приглашение»/внесение икон в дома и т. п.). Я бы хотел кратко рассмотреть каждую из них, остановившись подробнее на контактных реликвиях.

Тактильные способы общения с иконами (равно как и другими священными объектами) распространены очень широко. Физическое прикосновение к образу – действие, которое чаще всего должно сообщить благодать и оказать помощь: иконы прикладывали к больным либо больной целовал икону, иконы клали на предметы для их освящения и т. п. Регулярное приложение к образам в церкви зачастую воспринимается не только как жест поклонения/почитания, но и как действие, благотворно влияющее на человека. Несение иконы в крестном ходе, удержание образа, в особенности чудотворного, в руках, могло восприниматься как особая привилегия. Распространенная в России вплоть до начала XX в. клятва, произносимая с проклятыми формулами (архаический способ доказательства собственной правоты с призыванием на себя проклятья в случае невыполнения или ложного свидетельства), как правило, требовала использования образов: «Икону [кладут] себе на голову, а образами – ими божатся» [7 с. 222; ср.: 8 с. 10]. Как отмечает С.С. Крюкова, проанализировавшая крестьянские судебные практики второй половины XIX в., «различные манипуляции с предметами религиозного культа были направлены либо на контакт с ними путем физического соприкосновения (целование или ношение иконы на голове), либо на символическое взаимодействие с божественной силой святых (обводили иконой вокруг головы или переворачивали ее со словами: «Чтоб и меня так перевернуло!») [7 с. 224]. Примеры нетрудно умножить. Любое из таких действий предполагает, что физический контакт с почитаемым объектом так или иначе направит его силу непосредственно на прикоснувшегося.

Своеобразный негатив таких практик – нарочитое повреждение или унижение святого образа с целью обрести какие-либо способности от дьявола, стратегия, применявшаяся в черной магии (выстрел в распятие для того, чтобы затем бить в цель без промаха, и т. п.). Физический контакт важен здесь как символический жест для мены полюсов – колдующий переходит на сторону зла, одна-

ко физическое повреждение святыни само по себе может восприниматься как магический акт, наполняющий силой, в этом случае «обратной» от силы образа.

Самый радикальный способ использовать благодать иконы, как и любого другого объекта силы, будь то предмет, связанный с церковью, или некий магический артефакт, – присвоить его фрагмент и использовать в качестве оберега, лечебного средства и т. п. Зачастую это предполагает ущерб для самого образа. На втором Никейском (седьмом Вселенском) соборе 787 г., который проходил в эпоху иконоклазма, в защиту почитания икон приводили записанную в VI или VII в. легенду о чуде Козьмы и Доминана: больная женщина соскоблила часть краски с изображения святых лекарей, растворила в воде, выпила и немедленно исцелилась [9 р. 138]. Это широко распространенная практика и известный мотив – поглощение частицы святыни в разных культурах воспринимается как эффективная лечебная магия. В христианской Европе, с одной стороны, это провоцировало порчу миниатюр, с которых соскабливали изображения святых предметов, а с другой, уже в Новое время, привело к распространению специальных печатных листков с изображением различных святынь, которые нужно было соскребать и выпивать с водой [10 р. 5–8, п. 23; 11 р. 131].

В средневековой Руси в качестве магических объектов использовали не только освященные предметы, например святую воду, хлеб (антидор, просфора), троицкую зелень и т. п.<sup>4</sup>, но и щепки, отколотые от икон, распятий или просто от деревянной храмовой стены. Церковный устав князя Владимира (текст формировался и дополнялся с конца X до XII в.) осуждает людей, которые «секут крест», «емлют трескы» (щепки) «съ церкви, съ креста, съ икон» и носят наузы (обереги) [13 с. 1; 14 с. 16, 29, 49–50, 69 и др.; см. также: 12 с. 221–222]. Сигизмунд Герберштейн в своих «Записках о Московии» (1549 г.) упоминает, что епископскому суду, вместе с содомитами и грабителями могил, подлежат те, «кто в целях чародейства отламывает кусочки от образов святых или от распятия» [15 с. 109; см. также: 16 с. 386]. Исповедные вопросники XIV–XV вв. утверждают, что люди «от образов на иконех отемлют нечто...» [12 с. 222]. Интересно, что целый ряд вопросов посвящен краже неких «очей» с церковных икон: «чи выимал еси у святых очи или

---

<sup>4</sup> Исповедные вопросники упоминают целый ряд грехов, связанных с использованием святых предметов в колдовских целях. См. в Требнике XIV в. [12 с. 408].

кресты?», «выимал ли еси очи у святых?», «а крест или иконы или очи в святых изымал еси на которые потребности или наузы?» и т. п. [12 с. 221, 409, 417, 420, 422, 432, 434 и др.]. По предположению М.В. Корогодиной, «очи» означают круглые подвески, дары, приносимые иконам (это логично сочетается и с «выиманием» крестов). Но в исповедных текстах встречается и другая формулировка: «А у святых очей не верчивала ли чем?», «У икон очи вертела?» [12 с. 221, 484]. Возможно, речь идет о выкручивании украшений из оклада иконы, но возможно, что в некоторых случаях «ворожеи» использовали краску, соскобленную («вынутую», «выверченную») с самой иконы, с лика святого. В этом случае апотропеическими свойствами наделялся красочный порошок с церковного образа (ср. запись об «очах» у старообрядцев-поморцев Верхокамья: «На иконах глаза-то у Бога живые. Глаза-то очи называются. “Простите, очи святя!” ...Икона живая, очи живая»<sup>5</sup> [17 с. 86]).

Фрагментация иконы для присвоения благодати не частое явление. Множество практик предполагало бесконтактное использование образа – с помощью разных манипуляций направить изливаемую силу на необходимый объект. Именно это происходило во время военных действий, когда иконы использовались для защиты городских, монастырских или любых других укреплений либо как оружие против врагов. С иконой обходили город, который готовился к осаде, икону вешали на крепостную стену. Одна из известнейших легенд о защите города вывешенным образом – чудо от иконы Богоматери «Знамение», которая в 1170 г. спасла Новгород от осады войск под командованием Мстислава, сына Андрея Боголюбского (легенда известна в текстах с XIV в., а в XV в. она легла в основу иконографии «Битва новгородцев с суздальцами, или чудо от иконы Богоматерь Знамение»<sup>6</sup>). Точно так же могли действовать в случае угрозы дому или человеку, выставляя икону перед источником опасности – к примеру, во время грозы икону ставили на окно, ожидая, что благодать, исходящая от образа, не даст молнии попасть в избу [18 т. 2 с. 401]. В войсковых отрядах несли иконы, хоругви и различные святыни, чтобы их сила помогла в сражении, – эта практика была известна в Византии и на Руси, а с XVI в. стала практически обязательной в Московском царстве, где военные походы и по маршруту, и по многим элементам организа-

<sup>5</sup> Оказиональная формула «простите, очи святя», по предположению Е.Б. Смиланской, могла возникнуть из-за неверного прочтения текста в «Чине прощения», где слово «отчи» напечатано с мелкой выносной «т». [17 с. 130–131].

<sup>6</sup> О знаковых особенностях одной из икон XV в. см. [20 с. С. 242–256]. О легенде см. [21 с. 347–351].

ции стали подобны крестным ходам или паломничеству по святым местам [3 с. 31–34; 39–42].

Излияние благодати от иконы часто объединялось с архаическим принципом магического круга: оградительным крестным ходом обходили не только город перед осадой, но и закладываемую крепость, поле, страдающее от засухи или пораженное каким-либо паразитом, деревню в случае эпидемии, горящий дом и т. п.<sup>7</sup> Стратегии защитной и продуктивной магии предполагают, что пространство внутри очерченного круга окажется защищенным от внешней или внутренней угрозы – изливаемая благодать либо сдержит опасность, либо изгонит/нейтрализует ее.

Помимо оградительного крестного хода, с помощью икон могли формировать подобие ворот, сквозь которые проводили или проносили то, что должно было напитаться силой, источаемой от образов. Это вариация известной архаической стратегии проницательной магии. Так были выстроены различные русские обряды освящения скота (прежде всего во время первого выпаса): люди с иконами формировали «коридор», сквозь который гнали животных, либо вешали икону на ворота, через которые проводили стадо [19 с. 293, 304]. Аналогичная практика, обращенная на людей, фиксируется как минимум с XIX в. – это «припадение» или «подлезание под образа»: во время крестного хода люди становятся на колени, чтобы икону пронесли у них над головами, т. е. фактически проходят сквозь ворота, сформированные благодатью, изливаемой сверху вниз. В 1947 г. цепь коленопреклоненных людей, ожидавших пронесения над головами Табынской иконы Божьей Матери, растянулась на четыре километра [19 с. 336–337]. Индивидуально та же стратегия могла применяться в качестве лечебной магии – под иконами протаскивали больных [22 с. 257].

Наконец, образы святых зачастую просто переносили в то пространство либо помещали в те объекты, которые нужно было напитать силой: в кадку с посевным зерном – для хороших всходов [19, с. 290, 299], в колодезь – чтобы сделать воду пригодной для питья и целебной [18 т. 2 с. 400], и даже в чан для приготовления пива, чтобы напиток удался, – об этом упоминают иностранцы, побывавшие в Московии в XVI и XVII вв. [23 с. 306; 24 с. 275]. Иконы «приглашали» в дома для освящения пространства и помощи больным (см. ниже). Образы, которые устанавливали в публичных местах (надвратные иконы, образы на домах, на столбах, у мостов, на перекрестках и т. п., см. о них: [19 с. 305–307]), служили не только и не столько

---

<sup>7</sup> Некоторые примеры см. в [19 с. 291, 296 и др.].

для молитвы, сколько для «освоения» и защиты территории города, деревни, дороги, двора и дома. Те же практики распространились в путешествиях: дорожные иконы везли на обозах, устанавливали в кораблях; на постсоветском пространстве их массово начали размещать в машинах. Наконец, маленькие иконы использовали как личный оберег – носили на теле или в одежде, хранили под подушкой и т. п., что предполагало защиту тела, кровати, личного пространства и параллельно давало возможность физического контакта с иконой. Появление образа в каком-либо месте распространяет благодать вокруг него, физически воздействуя на окружающее и обеспечивая защиту.

Все эти практики, в которые были включены иконы, легко дополняли либо заменяли друг друга. Фактически они представляют собой разные, но функционально идентичные стратегии. Для защиты посевов их могли либо обнести иконами, либо вынести икону в поле (устроив там молебен), либо «поднимать» иконы, направляя их на посев, либо совмещать контактную и оградительную магию, как в традиции обнесения поля лукошком с зерном, в которое втыкали икону [19 с. 291, 297]. Скотину на первом выпасе либо прогоняли под иконами/через иконы, либо обносили иконами, заключая в круг.

Подчеркнем еще раз, что большинство действий, совершаемых с образами, не уникальны – аналогичные манипуляции производятся с любыми объектами, которые в культуре наделяются силой, от христианских святынь – мощей, брандея, освященных в церкви предметов и т. п. до разнообразных магических артефактов и сакрализуемых объектов. Здесь работают общие стратегии лечебной, охранительной, продуктивной магии – контактная (прикоснуться, приблизить), оградительная (обнести, оградить, начертить круг), пронимальная (пройти, протащить сквозь/через) и др. У восточных славян огород, поле, деревню для будущего плодородия или для нейтрализации угрозы могли обходить либо участники крестного хода с иконами, либо участники функционально идентичных, но более архаических ритуалов – как правило, важную роль играли нагие тела и распущенные волосы женщин: фертильная сила их тел, как сила икон, должна была излиться на ограждаемое пространство и произвести необходимый эффект [18 т. 3 с. 356–359]. Однако в русской традиции иконы играли важнейшую роль в публичном и домашнем пространстве, и естественно, что практики, связанные с использованием их силы, воплощенной в материи (краски, доски) и незримо очерченной в пространстве, распространились максимально широко и стали максимально разнообразными. Иными словами, иконы в русской традиции стали популярнейшими объектами силы.

*Благодать в огарке:  
материнская и «вторичная» реликвия*

Идея распространения благодати от сакральных объектов: икон, мощей, крестов, церквей, монастырей, могил святых и т. п. – определяет широкий спектр практик, связанных с попыткой перенести и использовать эту благодать в брандеа, контактных реликвиях, предметах-посредниках. Эти «вторичные» носители благодати, прикасавшиеся или находившиеся вблизи от святыни и вобравшие ее силу, оказываются важнейшим элементом разных христианских традиций.

Пограничный статус между брандеа и самой реликвией занимает миро, источаемое иконой или мощами, – оно наполнено силой скорее не потому, что контактировало с образом, а потому что появилось в результате чуда, как некое овеществленное проявление благодати. И хотя истечение мира трактуют иногда как знак беды (икона «плачет»), его используют в лечебных или защитных целях, как и другие «вторичные» реликвии, производные от основного (материнского) сакрального объекта.

Роль брандеа могли играть практически любые предметы, так или иначе контактировавшие со святыней, кроме явно непригодных для этой роли (см. ниже). Свечи, горевшие у чудотворных икон, масло из подвешенных к ним лампад воспринимали как эффективное средство и распространяли в лечебных целях [19 с. 387]. Когда в 1521 г. в Псково-Печерском монастыре написали новую икону Успения, предметы, соприкасавшиеся со старым образом, стали почитать как наполненные благодатью [3 с. 125]. В домашних божницах около икон или за иконами хранили предметы, освященные в церкви или напитавшиеся силой – троицкую зелень, вербу, свечи и огарки свечей и др. [19 с. 236–237]. Как сообщают русские исповедные вопросники, в качестве магических предметов для изготовления оберегов применяли даже мох или паутину, взятые с образов или снятые с церковной стены, – они легко превращались во вторичные объекты силы [12 с. 221, 490].

Для того чтобы получить личную святыню или объект для магических практик, ситуацию прямого или дистантного (нахождение рядом) контакта со святыней часто моделировали: некий предмет прикладывали к чудотворному образу либо оставляли около него на определенное время. Чаще всего такие манипуляции совершали с водой: в Византии и на Руси распространились многочисленные практики омовения святынь (крестов, мощей) и отдельный чин омовения икон – смывают воду раздавали людям как лечебную. Упоминание такой практики можно встретить уже в русском «Сказании

о чудесах Владимирской иконы Божьей Матери» 1160-х гг. Тихвинскую икону Божьей Матери омывали в страстной четверг и раздавали освященную воду прихожанам [19 с. 158–159]. Смывой с икон и реликвий водой поили больных и умирающих [18 т. 2 с. 400–401].

Для создания брандеа иногда применялись специально изготовленные предметы, зачастую копирующие материнскую святыню. К чудотворной иконе прикладывают иконы-копии, чтобы напитать их благодатью. В 2011 г. в Москве на привезенном поясе Богородицы освящали небольшие пояски. Один из самых ярких случаев физического переноса благодати произошел в 1648 г., когда для царя Алексея Михайловича был изготовлен список почитаемой Иверской иконы, хранящейся в одноименном монастыре на Афоне. Чудотворную икону омыли водой, затем облили ей доски для новой иконы и на той же смывой воде замешали краски, добавив в них святые мощи: «...и светили есьма воду со святыми мощами, и святою водою обливали чудотворную икону... и в великую лохань ту святую воду собрали, и собрав, паки обливали новую цку, что сделали всю от кипарисова древа. И опять собрали ту святую воду в лохань... И после литургии дали ту святую воду и святые мощи иконописцу, отцу господину Иамвлику Романову, чтобы ему смешав святую воду и святые мощи с красками написать святую икону»<sup>8</sup>. В результате этих манипуляций на список постарались физически перенести благодать, сообщив ее и дереву, и красочному пигменту. Привезенный в Москву образ, в свою очередь, включился в массовые практики почитания-апроприации: днями его возили по адресам, которые люди записывали в специальной книге, хранившейся в Иверской часовне, чтобы, оказавшись в доме, он освящал жилище, хозяев и исцелял больных. Одновременно в качестве лечебного средства использовали лампадное масло, находившееся около иконы [19 с. 337–338].

Как видим, перенос благодати может быть многоступенчатым – сперва на предмет-посредник (воду), затем на новый объект, наделяемый силой материнской святыни. В свою очередь новая святыня может стать материнской по отношению к множеству брандеа, как это произошло с русской копией греческой Иверской иконы. Чаще всего речь идет об одно- дву- или трехкратном переносе благодати, более длинные цепочки возникают редко. Дело скорее в логике рассказов и действий, чем в идее о том, что благодать может иссякнуть или ослабнуть в результате копирования. В христиан-

---

<sup>8</sup> Опубликовано: Подлинные акты, относящиеся к Иверской Божией Матери, принесенные в Россию в 1648 г. М., 1879; цит. по [19 с. 65].



ских традициях актуально представление о том, что подлинный источник благодати – сам Господь или святой, чей образ источает силу; идея об ограниченной природе этой силы имеет малые шансы стать популярной (хотя похожие представления, вероятно, можно встретить, обсуждая реликвии и святыни в разных социальных группах). Перенос благодати не разворачивается в долгие цепочки, так как в большинстве случаев его стремятся осуществить не с личной/вторичной, а с публичной/почитаемой святыни, материнской для множества брандеа, поэтому действия и рассказы о действиях всякий раз возвращаются к более узкому набору высокостатусных объектов.

Однако сила может перейти на нечто, мало пригодное или вообще непригодное к использованию в качестве брандеа. Если контактный предмет имеет низкий – бытовой, утилитарный или нечистый – статус (тряпки, моющие средства, грязная вода и т. п.), он, как правило, не становится почитаемым/функциональным носителем благодати. В этом случае его нужно устранить ритуализированным способом – захоронить, утопить, сжечь, вылить в землю, по которой не ходят, и т. п., – ликвидировав физическое тело, которому случайно или вынужденно передалась сила иконы или реликвии, таким образом, чтобы не осквернить саму незримую благодать<sup>9</sup>. «Иконы протирать только специальной тряпочкой. Водичку после этого, пыль лучше собрать – и в место, которое не попирается»; «Пыль с икон должна сжигаться»; «В городе же, особенно в Москве или Санкт-Петербурге, где практически не найти непопираемого места, воду после стирки иконных полотенец, например, которую из-за наличия в ней мыла в цветы не выльешь, иногда приходится сливать в раковину, хотя некоторые верующие все же выливают такую воду во дворе на газон или под дерево» [25 с. 407, 408]. Эти практики аналогичны тем, которые в народной традиции применяются для ликвидации разных магических/символически значимых объектов (к примеру, воды, оставленной на 40 дней для души усопшего). Фактически здесь мы видим ситуацию конфликта между низкостатусным физическим телом и незримой силой, которая передалась ему от реликвии и требует почтительного отношения<sup>10</sup>.

<sup>9</sup> Если щетка, тряпка и т. п. предполагают многократное использование, их могут хранить отдельно от других вплоть до утилизации.

<sup>10</sup> Эти правила могут распространяться в виде письменных инструкций: «Так, в Задонском монастыре (Липецкая обл.) продаются шапочки и платочки, освященные на мощах свт. Тихона Задонского. И каждый купивший



## Два тела иконы

Большинство действий, связанных с апроприацией силы, предполагают наличие у иконы совершенно особой двойной «телесности». Первое тело иконы – видимый образ-объект (по терминологии Ж. Баше), единство изображения и его материального носителя; его воспринимают зачастую как особое, явленное тело святого, способное действовать его силой и от его имени. Однако помимо этого, у иконы, как и иных почитаемых реликвий, существует второе, невидимое тело – изливаемая благодать, очерченная в пространстве. Границы этого тела неизвестны, но, безусловно, предполагаются: для того чтобы действие иконы проявилось, ее необходимо *приблизить* к объекту (опустив в чан для варки пива или внеся в дом) или *направить* на него (разместив на воротах, крепостной стене или в окне дома). Прикосновение к сакральному образу способно принести максимальный эффект, но само приближение к нему влияет на субъекты или объекты, оказавшиеся в некоей очерченной зоне. Метафора незримой протяженной телесности позволяет наглядно объединить разные действия, совершаемые с иконами в рамках стратегии апроприации: от использования свечей и других предметов, находившихся неподалеку от чудотворного образа, до обычая прогонять скот через иконы или под иконой, от «приглашения» образа в дом на праздник для освящения пространства до борьбы за место в крестном ходу, когда несение иконы над головами воспринималось как способ напитаться благодатью [19 с. 322, 324, 326–328 и далее]. Фактически контакт со святыней понимается здесь не только как физическое прикосновение, но и как взаимодействие с ее незримым телом, способным оказать аналогичный или подобный эффект.

Широко распространенный мотив «намоленной иконы» основан на представлении о том, что благодать постепенно концентрируется и удерживается в образе – он становится тем сильнее, чем дольше перед ним молятся люди. Икона воспринимается как некий резервуар, который накапливает силу, а затем распространяет ее вокруг себя. В современной культуре для описания этих процессов

---

получает к шапочке записку следующего содержания: “Шапочка (платок), освященная на мощах святителя Тихона Задонского, является святынею, обращаться с которой надо с благоговением. <...> Стирать отдельно от других вещей. Воду после стирки шапочки (платка) выливать под дерево или куст во избежание осквернения животными того места и поправления ногами” [25 с. 408].

часто используется лексика, пришедшая из естественнонаучного языка: энергия, поле, аккумуляция: «...по всей видимости, икона была намоленная, и, соответственно, и молитва, она аккумуляровалась <...> То есть если, скажем так, энергия какая-то исходит все-таки при молитве тех людей, которые молились на эту икону. И, соответственно, эта икона, может, аккумуляровалась, может быть, каким-то образом намаливалась» [М., ок. 40, 09.03.2017, зап. Д.Ю. Доронин]. Похожим образом, как «резервуар благодати», воспринимают и брандеа. В конце 2016 г. в московской церкви Владимира в Старых Садах я записал рассказ об изготовленной русскими монахами копии пояса Богородицы: по словам моей собеседницы, дубликат положили на Афоне под настоящий пояс, и через некоторое время он «напитался такой силой, что монахи даже говорят, что он даже сильнее, чем тот, который привозили» (в Москву в 2011 г.) [Ж., ок. 50, зап. 02.11.2016].

Незримое тело иконы может оказывать разное физическое воздействие на объекты: исцелять и улучшать что-либо, напитывать благодатью другие предметы, наконец, отражаться в виде изображений. В современных российских церквях циркулируют легенды о чудесных отпечатках иконы: когда стекло, закрывавшее образ, сняли во время уборки, реставрации или при переезде, обнаружилось, что на нем отразился лик, изображенный на иконе. Описание таких случаев и фотографии икон, отразившихся на стекле, нетрудно найти в Интернете – иногда утверждается, что отражения проходили научное освидетельствование и специальные комиссии признавали их нерукотворными<sup>11</sup>. В московской церкви Ильи Пророка Обыденного в 2017 г. нам говорили о таком отпечатке на стекле, которое случайно разбили, а осколки выбросили – в результате чудесно возникший образ не превратился в реликвию: «Вот, скажем, от первообраза исходила эта благодать. Может быть, такая благодать отпечаталась видимым образом на стеклянном носителе. И соответственно, улучшалась таким образом благодать Божья. И благодать исходила из этой иконы и отпечаталась на обычном стекле» [М., ок. 40, дек. 2016, зап. Д.Ю. Доронин]. Эти истории развиваются в русле легенды о нерукотворных образах Спаса, отпечатавшихся на платке, черепахе или плащанице – Мандилионе (в русской традиции святой Убрус,

---

<sup>11</sup> См., например, об отпечатке на стекле киевской иконы Божьей Матери «Призри на смирение» и Христа Спасителя в симферопольской Всехсвятской церкви на сайте «Православие и мир»: <http://www.pravmir.ru/o-tom-kak-ikona-otobrazilas-na-stekle-i-pochemu-nado-byilo-eto-proveryat/> или Казанской иконы Богородицы из села Вельяминово Домодедовского района: <http://profi-rus.narod.ru/pravoslavie/text/3ch/bogorodica.htm> (дата обращения: 09 апреля 2018).



*Рис. 1.* Припадение под икону  
Табынской Божьей матери (2011 г.)

Спас Мокрая Брада), Керамидионе и Туринской плащанице, но в современной традиции материальным носителем оказывается, как правило, стекло, которым в XX–XXI вв. закрывают многие домашние и церковные иконы.

Представления о силе, способной накапливаться, окружать сакральный объект, заряжать другие предметы и оказывать физическое влияние на все находящееся рядом явно коррелируют с научными представлениями об излучениях и полях (глюонном, гравитационном, электромагнитном и др.). Манипуляции, совершаемые с этой изливаемой силой, могут быть похожи на управление невидимыми, но отчетливо воспринимаемыми потоками энергии. Так, в XIX в. в Калужской губернии у крестьян была распространена практика «отвода от присяги»: чтобы принести неверную клятву и не подвергнуться наказанию свыше, изливаемую с Небес силу нужно было направить через себя в землю: «Во время принесения клятвы необходимо было сложить пальцы поднятой вверх правой руки, как для крестного знамения, после чего давать правдивые показания. Крестьяне избегали этого обязательства тем, что опускали левую руку вниз, заносили ее за спину и складывали так же, как и

на приподнятой правой руке. Они объясняли, что присяга входит по пальцам правой руки, а по пальцам левой стекает и уходит, поэтому можно говорить что угодно» [7 с. 232].

Представления об эффективности незримого тела иконы актуальны в современной традиции. На пространстве постсоветской России различные способы апроприации силы икон распространились быстро, не ограничиваясь церковной средой. В некоторых случаях они, вероятно, генетически независимы или мало зависимы от тех, что были маргинализированы и ослаблены в XX в., – изоморфные стратегии поведения могут рождаться с минимальной привязкой к забытым обрядам. Припадение под иконы становится востребованным компонентом многих современных крестных ходов (рис. 1), причем для проползания под иконами сооружаются иногда специальные конструкции, стационарные и переносные, как для огромной иконы Спаса в Воскресенском соборе Романова-Борисоглебска (постоянный «целебный лаз» проделан под ней в храме, а громадные металлические носилки для крестного хода имеют в центре полукруглые дуги, которые позволяют пролезать под иконой на улице, установив ее на табуреты) (рис. 2–4)<sup>12</sup>. Параллельно возникают новые формы использования силы образа, как, например, приложение к иконам фотографии, субститута отсутствующего человека.

В последние годы во многих российских церквях распространяются иконы-мощевики. Использование частицы мощей для того, чтобы сделать иконический образ более сильным, хорошо известно в средневековой традиции – фрагменты реликвии (в том числе и контактные предметы – частицы святого креста, одежды святых, камней, земли и т. п.) помещали в иконную доску или в оклад. Самый ранний известный пример – новгородская икона «Знамение» первой половины XII в. с двумя углублениями для ковчегцев. В XVII в. иконы-мощевики стали очень популярными [19 с. 66, 125–127] (в это же время создаются масштабные собрания мощей и реликвий, инкрустированных в различные объекты, как Кийский крест патриарха Никона, который сегодня хранится в московской церкви Сергия Радонежского в Кра-

<sup>12</sup> Фотографии с сайта <https://otvet.mail.ru/question/77919998> (дата обращения: 09 апреля 2018). Пользователь сформулировал вопрос: «есть икона, под которой надо проползать, именно проползать, помогите найти»; в развернутом ответе другого пользователя описана практика, которую я впервые наблюдал в Тутаеве в 2008 г.: «Существует давняя традиция: с любовью и молитвой проползать под чудотворной иконой Спасителя на коленях. В киоте под иконой устроено специальное окошко. Ежедневно под образом проползают многие люди. Это снимает многие болезни, проблемы и просто душевную боль». О припадении см. также [19 с. 335–336].



*Рис. 2. Лаз под иконой Спаса Всемилового в Воскресенском соборе Романова-Борисоглебска (бывш. Тутаев)*

пивниках). Для современных икон фрагменты мощей часто приобретают в Ватикане, на инкрустированных ковчежцах видны латинские надписи. Мощи бывают вставлены в довольно неожиданные иконы, к примеру Симеона Богоприимца (московская церковь Георгия в Лучниках) или младенцев, убитых в Вифлееме по приказу царя Ирода (церковь Бориса и Глеба в Боровске). Некоторые храмы фактически превращаются в реликварии – мощи и фрагменты контактных реликвий собирают в различные ковчеги-мощевики и интегрируют во множество храмовых икон. Яркий пример – московская церковь Георгия в Лучниках, где в ковчехах и иконах собраны десятки разных мощей и отдельные реликвии<sup>13</sup>. Традиции, которые пытались

<sup>13</sup> См. перечисление собранных в церкви святынь на сайте храма: <http://hramvluchnikah.ru/o-hrame/nashi-svyatyini> (дата обращения: 09 апреля 2018).





*Рис. 3, 4. Носилки с лазом в центральной части, используемые во время крестного хода с иконой Спаса из Воскресенского собора*

искоренить на пространстве СССР, стремительно распространяются и обретают новые формы.

Апроприация силы очень гибкая и психологически эффективная модель. Она проявляется в широком спектре практик – от церковного благочестия до магических манипуляций с иконами. Поэтому в «высокой» православной традиции не было и нет единого отношения к таким вещам; все зависит от того, насколько близки совершаемые действия к нормативному церковному благочестию (его контуры, конечно, подвижны и меняются в разных традициях и в разные периоды) или к внецерковным магическим обрядам. Многое зависит при этом от личной позиции клириков – некоторые публично осуждают и пытаются минимизировать различные действия прихожан, связанные с использованием силы икон, другие поощряют и «воцерковляют» такие действия (как в случае с «целебным лазом» в храме). Тексты дают основание для такой модели: в христианской литературе есть множество историй о чудесах через контакты со святынями. Актуальные устные легенды строятся по тому же принципу. Неудивительно, что практики апроприации в вернакулярном христианстве поддерживаются на стабильном уровне.

### *Литература*

---

1. *Бельтинг Х.* Образ и культ: История образа до эпохи искусства. М.: Прогресс-Традиция, 2002. 748 с.
2. *Антонов Д.И.* Два «тела» иконы: апроприация силы сакрального образа // *Изображение и культ: сакральные образы в христианских традициях: Материалы научной конференции* / Отв. ред., сост. Д.И. Антонов. М.: Издат. дом «Дело», 2017. С. 5–13.
3. *Маханько М.А.* Почитание и собирание древних икон в истории и культуре Московской Руси XVI в. М.: БуксМАрт, 2015. 432 с.
4. *Шалина И.А.* Реликвии в восточнохристианской иконографии. М.: Индрик, 2005. 536 с.
5. *Рехт Р.* Верить и видеть: Искусство соборов XII–XV веков / Пер. с фр., науч. ред. О.С. Воскобойникова. М.: Издат. дом Высшей школы экономики, 2014. 352 с.
6. *Фуллerton М.Д.* О чудотворных образах в античной культуре // *Чудотворная икона в Византии и Древней Руси* / Сост. А.М. Лидов. М.: Мартис, 1996. С. 11–18.
7. *Крюкова С.С.* Православные святыни, святость и святотатство в крестьянском правосудии (вторая половина XIX в.) // *Святыни и святость в жизни русского народа: этнографическое исследование* / Отв. ред., сост. О.В. Кириченко. М.: Наука, 2010. С. 207–240.
8. *Громыко М.М.* Православные обряды и обычаи в русском крестьянском доме // *Православная вера и традиции благочестия у русских в XVIII–XX веках: Этнографические исследования и материалы.* М.: Наука, 2002. 469 с.

9. *Maguire H.* The Icons of Their Bodies: Saints and Their Images in Byzantium. Princeton: Princeton Univ. Press, 2000. 240 p.
10. *Bartholeyns G., Dittmar P.-O., Jolivet V.* Des raisons de détruire une image // Images Reves. 2006. № 2. P. 2–25.
11. *Bartholeyns G., Dittmar P.-O., Jolivet V.* Image et transgression au Moyen Âge. Paris: Presses Universitaires de France (Lignes d'Art), 2008. 196 p.
12. *Корогодина М.В.* Исповедь в России в XIV–XIX вв.: Исследование и тексты. СПб.: Дмитрий Буланин, 2006. 584 с.
13. Дополнения к актам историческим, собранные и изданные Археографической комиссией. Т. 1. СПб.: Типография Эдуарда Праца, 1846. (Русская историческая библиотека, т. 36).
14. Памятники древнерусского канонического права. Ч. 2. Вып. 1. Пг., 1920. (Russkaia istoricheskaya biblioteka. Vol. 36).
15. *Сигизмунд Герберштейн.* Записки о Московии. М.: МГУ, 1988. 430 с.
16. *Иванов С.А.* «Адописные иконы» в контексте позднесредневековой русской культуры // Чудотворная икона в Византии и Древней Руси. М., 1996. С. 385–391.
17. О своей земле, своей вере, настоящем и пережитом в России XX–XXI вв.: (к изучению биографического и религиозного нарратива) / Под ред. Е.Б. Смиланской. М.: Индрик, 2012. 472 с.
18. Славянские древности: Этнолингвистический словарь: В 5 т. М.: Международные отношения, 1995–2012.
19. *Цеханская К.В.* Почитание православных святых в России. М.: Паломник, 2013. 400 с.
20. *Антонов Д.И.* Иконописец и зритель: храмовая икона как текст и образ-объект // Казус: Индивидуальное и уникальное в истории – 2017. Вып. 12 / Отв. ред. О.И. Тогоева, И.Н. Данилевский. М.: Индрик, 2017. С. 242–256.
21. *Дмитриев Л.А.* Сказание о битве новгородцев с суздальцами // Словарь книжников и книжности Древней Руси. Вып. 2: Вторая половина XIV–XVI в. Ч. 2: Л–Я. Л.: Наука, Ленингр. отд-ние, 1989. С. 347–351.
22. *Кремлева И.А.* Место обета в мировоззрении и повседневной жизни русского народа // Святые и святость в жизни русского народа: этнографическое исследование / Отв. ред., сост. О.В. Кириченко. М.: Наука, 2010. С. 214–284.
23. *Ульфельдт Я.* Путешествие в Россию / Ин-т славяноведения РАН; РГАДА; Гос. ист. худ. музей-заповедник «Александровская слобода». М.: Языки славянской культуры, 2002. 616 с.
24. *Олеарий А.* Описание путешествия в Московию / Пер. с нем. А.М. Ловягина. Смоленск: Русич, 2003. 480 с.
25. *Шляхтина Н.В.* Охранительные функции святых в доме // Святые и святость в жизни русского народа: этнографическое исследование / Отв. ред., сост. О.В. Кириченко. М.: Наука, 2010. С. 373–418.



## References

---

1. Belting H. Likeness and Presence: A History of the Image before the Era of Art. Moscow: Progress-Traditsiya Publ.; 2002. 748 p. (In Russ.)
2. Antonov DI. Two “Bodies” of the Icon: Appropriation of Power of the Sacred Image. V: Antonov DI., ed., comp. *Depiction and Cult: Sacred Images in Christian Traditions*. Materialy nauchnoi konferentsii. Moscow: Delo Publ.; 2017. p. 5-13. (In Russ.)
3. Makhanko MA. Venerating and Collecting Old Icons in Muscovite Rus’ of the 16<sup>th</sup> century Moscow: BuksMart Publ.; 2015. 432 p. (In Russ.)
4. Shalina IA. Relics in Eastern-Christian Iconography. Moscow: Indrik Publ.; 2005. 536 p. (In Russ.)
5. Recht R. Believing and Seeing: The Art of Cathedrals of 12<sup>th</sup> – 15<sup>th</sup>. Moscow: Vysshaya shkola ekonomiki Publ.; 2014. 352 p. (In Russ.)
6. Fullerton MD. On Miracle-Making Images in Greco-Roman Culture. V: Lidov AM., comp. *The Miracle-Making Icon in Byzantine Empire and Medieval Rus’*. Moscow: Martis Publ.; 1996. p. 11-18. (In Russ.)
7. Kriukova SS. The Orthodox Sacred Objects, Sainthood and Sacrilege in the Peasant Justice (second half of the 19<sup>th</sup>). V: Kirichenko OV., ed., comp. *Shrines and Holiness in the Every-Day Life of Russian Folk: An Ethnographic Research*. Moscow: Nauka Publ.; 2010. p. 207-40. (In Russ.)
8. Gromyko MM. The Orthodox Ceremonies and Practices in Russian Peasant’s Home. V: Kirichenko OV., Poplavskaya KhV., eds. *Orthodox faith and traditions of piety among Russians in the 18<sup>th</sup> – 19<sup>th</sup> centuries: An Ethnographic Research and Materials*. Moscow: Nauka Publ.; 2002. 469 p. (In Russ.)
9. Maguire H. The Icons of Their Bodies: Saints and Their Images in Byzantium. Princeton: Princeton Univ. Press, 2000. 240 p.
10. Bartholeyns G., Dittmar P.-O., Jolivet V. “Des raisons de détruire une image”. V: *Images Revues*. 2006;2:2-25.
11. Bartholeyns G., Dittmar P.-O., Jolivet V. Image et transgression au Moyen Âge. Paris: Presses Universitaires de France (Lignes d’Art), 2008. 196 p.
12. Korogodina MV. Confession in Russia in the 14<sup>th</sup> – 19<sup>th</sup> centuries: Research and Texts. Sankt-Peterburg: Dmitrii Bulanin Publ.; 2006. 584 p. (In Russ.)
13. Ammendments to the Historical Acts, Published by the Archeographical Comission, Vol. 1. Sankt-Peterburg: Tipografiya Eduarda Pratsa Publ.; 1846. (Russkaya istoricheskaya biblioteka, vol. 36). (In Russ.)
14. Ivanov SA. On Old Russian Canonical Law. Part 2. Issue 1. Petrograd, 1920.
15. Siegmund Freiherr von Herberstein. Rerum Moscoviticarum Commentarii. Moscow: MGU Publ.; 1988. 430 p. (In Russ.)
16. Ivanov SA. “The Hell-Painted Icons” in the Context of Late Medieval Russian Culture. V: Lidov AM., comp. *Miracle-Making Icon in Byzantine Empire and Medieval Rus’*. Moscow: Martis Publ.; 1996. p. 385-91. (In Russ.)
17. Smilianskaya E.B., ed. On the Own Land, the Own Faith, the Own and the Experiences in Russia of the 20<sup>th</sup> - 21<sup>st</sup> centuries. Moscow: Indrik Publ.; 2012. 472 p. (In Russ.)
18. The Slavonic Antiquities: The Ethno-linguistic Dictionary. Moscow: Mezhdunarodnyye otnosheniya Publ.; 1995-2012. 5 vol. (In Russ.)

19. Tsehanskaya K.V. Venerating Orthodox Sacral Objects in Russia. Moscow: Palomnik Publ.; 2013. 400 p. (In Russ.)
20. Antonov DI. The Icon-Painter and the Viewer: Ecclesiastical Icon as the Text and the Image-Object. V: Togoeva OI., Danilevskii IN., eds. *Casus: The Individual and the Unique in History*, 2017. Issue 12. Moscow: Indrik Publ.; 2017. p. 242-56. (In Russ.)
21. Dmitriev LA. The Tale of the Battle of the Novgorodians and Suzdalians people. V: *The Dictionary of the Scribes and the Booklore of Medieval Rus'*. Issue 2: The second half of the 14<sup>th</sup> – 16<sup>th</sup> centuries. Part 2: L–Ya. Leningrad: Nauka, Leningradskoe ot-delenie Publ.; 1989. p. 347-51. (In Russ.)
22. Kremleva IA. The Role of the Vow in the Worldview and Everyday Life of Russian Folk. V: Kirichenko OV., ed., comp. *Shrines and Holiness in the Every-Day Life of Russian Folk: An Ethnographic Research*. Moscow: Nauka Publ.; 2010. p. 214-84. (In Russ.)
23. Ulfeld J. Hodoeporicon Ruthenicum (The Voyage to Russia). Moscow: Yazyki slavyanskoi kul'tury Publ.; 2002. 616 p. (In Russ.)
24. Olearius A. Travels of the Ambassadors sent by Frederic, Duke of Holstein, to the Great Duke of Muscovy and the King of Persia. Smolensk: Rusich Publ.; 2003. 480 p. (In Russ.)
25. Shliakhtina NV. The Apotropaic Functions of the Sacred Objects in a House. V: Kirichenko OV., ed., comp. *Shrines and Holiness in the Every-Day Life of Russian Folk: An Ethnographic Research*. Moscow: Nauka Publ.; 2010. p. 373-418. (In Russ.)

### *Информация об авторе*

*Дмитрий И. Антонов*, кандидат исторических наук, доцент, Российский государственный гуманитарный университет, Москва, Россия; Россия, г. Москва, 125993, Миусская пл., д. 6; Школа актуальных гуманитарных исследований РАНХиГС, Москва, Россия; Россия, г. Москва, 119606, пр. Вернадского, д. 82; antonov-dmitriy@list.ru

### *Information about the author*

*Dmitriy I. Antonov*, PhD in History, associate professor, Russian State University for the Humanities, Moscow, Russia; bld. 6, Miusskaya sq., Moscow, 125993, Russia; School of Advanced Studies in the Humanities, RANEPА, Moscow, Russia; bld. 82, Vernadskogo av., Moscow, 119606, Russia; antonov-dmitriy@list.ru