

**Аналав:  
происхождение,  
эволюция и  
терминологическая  
путаница\***

**Андрей Викторович  
Курбанов**

Русская христианская  
гуманитарная академия,  
С.-Петербург, Россия

**Лидия Валентиновна  
Спиридонова**

Русская христианская  
гуманитарная академия,  
С.-Петербург, Россия

**Analabos:  
Origin, Evolution  
and Terminological  
Confusion**

**Andrey V. Kurbanov**

Russian Christian Academy  
for the Humanities,  
St. Petersburg, Russia

**Lydia V. Spyridonova**

Russian Christian Academy  
for the Humanities,  
St. Petersburg, Russia

Резюме

В современной науке и повседневном обиходе существует путаница, связанная с названием и внешним видом аналава, одного из первоначальных и основных предметов восточнохристианского монашеского одеяния, возлагаемых при постриге. Так, филологи-слависты и археологи используют

---

\* Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ в рамках проекта № 21-012-41003.

---

Цитирование: Курбанов А. В., Спиридонова Л. В. Аналав: происхождение, эволюция и терминологическая путаница // *Slověne*. 2022. Vol. 11, № 1. С. 37–64.

Citation: Kurbanov A., Spyridonova L. (2022) Analabos: origin, evolution and terminological confusion. *Slověne*, vol. 11, № 1, p. 37–64.

DOI: 10.31168/2305-6754.2022.11.1.2



This is an open access article distributed under the Creative Commons Attribution-NoDerivatives 4.0 International

этот термин в качестве эквивалента параманда, под которыми они понимают четырехугольный плат с изображением символов страстей Господних (в отличие от византинистов, которые видят в параманде малую мантию); в свою очередь, византинисты и искусствоведы говорят об аналаве как об аналоге латинского скапуляра или как о продолжении куколя, которое можно увидеть на традиционных изображениях преподобных. Действительно, происхождение множества имен и интерпретаций этого предмета одежды весьма запутано. Информацию как об изначальной, так и последующей форме аналава, а также его функциях мы можем получить из упоминаний о нем в литургических памятниках, византийской и древнерусской литературе. Другими важными источниками для нашей реконструкции являются рукописные миниатюры с изображениями преподобных, античная скульптура, а также археологические находки из древнерусских монастырских некрополей. Наш анализ выявил характерные формы и функции аналава в разное время как в греческом мире, так и в славянском, а также показал причины возникшей терминологической путаницы.

#### Ключевые слова

аналав, параманд, малая мантия, паллий, плетцы, полиставрий, скапуляр, схима

#### Abstract

In modern research, as well as in everyday practice, there is a general confusion about the name and the shape of the analabos, one of the original elements of the Byzantine monastic habit. Thus, slavists and archaeologists use this term as an equivalent of the paramand (which is different from the Byzantine paramand in shape and use); byzantinists and art historians see it as an equivalent of the Latin scapular, that is, in fact, an extension of the Byzantine cowl, which we can always see in traditional representations of holy monks. The variety of names and the interpretation of the terms for this attribute is far from clear. Information about the analabos' original shape can be obtained from early monastic texts, Byzantine literature, Old Russian literature, liturgical monuments, artistic representations of saints in illuminated manuscripts and finds from excavations of Russian monastic tombs. Our analysis reveals the characteristic forms and functions of the analabos at different times, both in the Greek world and in the Slavonic world, and also shows the reasons for the terminological confusion.

#### Keywords

analabos, paramand(uas), short mantle, manduas, pallium, pletsy, polystaurion, scapular, monastic habit

## 1. Введение

В современном быту русского монашества, в научной и справочной литературе на восточнославянских языках 'аналав' (ἀνάλαβος) обычно определяется через другой термин — параманд. Например, в словаре

И. И. Срезневского указывается, что аналав представляет собой «четвероугольный плат с изображением знаков страдания Спасителя, носимый монахами на груди или на раменах под одеждою, параманд» [Срезневский 1893: I, 21–22]. Такие же определения характерны и для работ по древнерусской археологии [Musin 2010: 30, 33 и др.]. В современном греческом монашестве, в византийских и искусствоведческих исследованиях аналавом принято называть или нарамник, или продолжение куколя, который спускается в виде широкой полосы на грудь [напр., Parani 2008: 417; Tomeković 2011 и др.]. Если мы обратимся к переводам с византийского греческого языка или славянского языка, а также к словарям, то заметим, что слово ἀνάλαβος / ἀναλάβω переводится с помощью слов, обозначающих виды плащей или производных от них: ‘скапуляр’ (scapulaire, scapular) [Neyt et al. 1998: 657; Chitty 1966: 549; Chrysavgis 2006: 218; Thomas, Constantinides 2000; Regnault 1981: 184], ‘малая мантия’ (mantello) [Orlandi 1984: 86], ‘капюшон’ (capuchon) [Guy 2005: 163], ‘супергумераль’ (superhuméral) [Amélineau 1894: 40].

Что же изначально представлял собой аналав, как он изменялся и в результате чего произошла подобная путаница в названиях? Для этого мы постепенно рассмотрим все точки зрения и исследуем как письменные источники, так и материальные.

## 2. Ранние свидетельства (IV–VI вв.) и реконструкция первоначальной формы аналава

В ранних источниках мы находим описания аналава при перечислении элементов одежды египетских и газских монахов. Например, в этой связи упоминает его Евагрий Понтийский (346–399), утверждая, что аналав крестовидно (σταυροειδῶς) оплетает плечи скитских и нитрийских монахов и таким образом прижимает одежду, сковывающую движения во время физической работы [*Practicus*: Praef., 4]<sup>1</sup>; сирийский переводчик этого фрагмента решил уточнить и добавить, что такой аналав делается из веревки [*Evagriana Syriaca*: 25]. Авва Дорофей Газский (перв. пол. VI в.) также свидетельствует, что аналав крестовидно полагается на плечи киновитов и потому символизирует собою следование евангельскому призыву взять «крест свой» [*Instructiones*: I, 17]<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> Ὁ δὲ ἀνάλαβος πάλιν ὁ σταυροειδῶς τοῖς ὤμοις αὐτῶν περιπλεκόμενος σύμβολον τῆς εἰς Χριστὸν ἐστὶ πίστεως ἀναλαμβάνουσης τοὺς πραεῖς καὶ περιστελλούσης ἅει τὰ κωλύοντα καὶ τὴν ἐργασίαν ἀνεμπόδιστον αὐτοῖς παρεχούσης (Аналав же, оплетающий крестовидно их плечи, есть символ веры во Христа, которая смиренных возвышает [Пс 146.6], всегда ограничивает мешающее и устраняет препятствия к труду).

<sup>2</sup> <...> τοῦ σταυροῦ τὸ σύμβολον βαστάζομεν εἰς τοὺς ὤμους ἡμῶν, καθὼς λέγει· Ἄρον τὸν σταυρὸν σου καὶ ἀκολούθει μοι (символ креста носим на плечах наших, как сказано: «Возьми крест свой и следуй за мной» [Мк. 8.34]).

Авва Исаяя Газский (втор. пол. V в.) указывает на аналав как на необходимый элемент одежды и газских анахоретов-лавриотов [*Asceticon*: 131.22]. Огромное количество упоминаний аналава рассеяно в собраниях апофтегм, происходящих из египетского Скита, однако, только Иоанн Кассиан Римлянин (ок. 365–435) дает детальное описание этого предмета монашеского одеяния, сообщая, что египетские киновиты носят шнуры, сплетенные из двойных льняных нитей, которые греки именуют ‘аналавами’ (*resticulas duplices laneo plexas subtemine, quas Graeci ἀναλάβους υοσαντ*) [*De institutis*: I, 5, 1–2]. Благодаря этой перевязи, как поясняет Кассиан, руки становятся свободными для труда (*ita constrictis brachii impigri ad omne opus explicitique reddantur*) [*Ibid.*: 8–9]; об этом же пишет и газский историк Созомен (ок. 400–450) [*Sozomenus*: lib. III, cap. 14, § 8–9]<sup>3</sup>. Кассиан описывает и способ ношения аналава: «Спускаясь от затылка и разделяясь надвое около шеи, он пропускается кругом подмышками и туго связывается так, чтобы не позволять одежде развеваться, прижимая ее плотно к телу (*Quae descendit per summa ceruicis et e lateribus colli diuisa utrarumque alarum sinus ambiunt atque hinc inde succingunt, ut constringentia latitudinem uestimenti ad corpus contrahant atque coniungant*)» [*De institutis*: I, 5, 4–7].

В сообщении Кассиана говорится о том, что аналав образует одно перекрестие, но не говорится, где: на груди или на спине. К сожалению, христианская иконография не помогает ответить на данный вопрос. На самых ранних сохранившихся египетских фресках с изображением монахов нет ничего похожего на перевязь<sup>4</sup>, что можно объяснить тем, что аналав был характерен для повседневной рабочей одежды, а не выходной богослужебной, которую мы наблюдаем на фресках. Простые перевязи из льняных нитей, которые, согласно Кассиану, практиковались в Верхнем Египте, не были обнаружены и при раскопках. Только

<sup>3</sup> Созомен употребляет другое созвучное аналаву слово ‘анавол’ (ἀναβολεύς), происходящее от глагола ἀναβάλλω и обозначающее одежду, в которой принимали крещение. Употребление Созоменом одного термина вместо другого является не более чем обычной метатезой (ζώνη δὲ καὶ ἀναβολεύς, ἡ μὲν τὴν ὄσφιν περισφίγγουσα, ὁ δὲ τοὺς ὤμους καὶ τοὺς βραχίονας ἀνέχων, ἐταίμους εἶναι εἰς διακονίαν θεοῦ καὶ ἐργασίαν ὧν δεῖ παρακελεύεται — пояс и анаволий, первый, подпоясывая чресла, а второй, являясь уздой для плеч и рук, напоминают, что необходимо всегда быть готовым на Божие служение и на труд).

<sup>4</sup> Например, фреска из монастыря аввы Аполлония в Бауте, датированная VI–VII вв., на которой авва Мина носит только хитон (Париж, Лувр, инв. № E. 236). Фреска того же периода с аввой Макарием и Аполлонием из монастыря Иеремии в Саккаре (Каир, Музей коптского искусства, № 7951). Фрески VI–VIII вв. из Красного монастыря с портретами аввы Шенуте и аввы Висы [Bolman 2006: 7–9; pl. 1, 22]. Фрески VI–VII вв. из Белого монастыря с изображением аввы Шенуте [Bolman et al. 2010: 457–458; pl. 9]. Стела V–VI вв. с изображением аввы Шенуте (Берлин, Музей византийского искусства, инв. № 4475). Книжные коптские миниатюры VII–XI вв. [Leroy 1974].

в Ахмиме в монашеском погребении был найден похожий на аналав предмет, изготовленный из кожи (рис. 1), уцелевший, благодаря прочной структуре<sup>5</sup>. Этот предмет подходит под описание аналава, сделанное Кассианом.

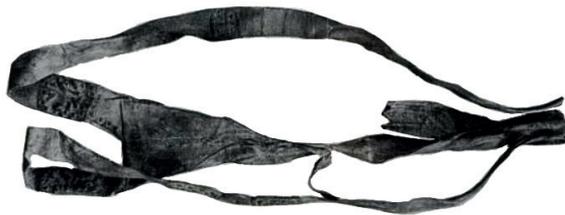


Рис. 1. Элемент одеяния, найденный в монашеском погребении в Ахмиме (IV–V вв.) [Oppenheim 1931: 213, fig. 71]

Единственную известную нам в научной литературе реконструкцию способа ношения древнего монашеского аналава сделал Карел Иннеме: с его точки зрения, перекрестие располагалось на груди [Innemeé 1992: 108]. Очевидно, этот исследователь обратил внимание на изображения аналавов на позднейших иконописных изображениях, однако нам такая реконструкция представляется ошибочной. Дело в том, что перевязь, образующая перекрестие на груди, практиковалась в античности исключительно женщинами. Подобные шнуры с гераклитовым узлом или амулетом на груди можно увидеть на греческой вазописи, например, они присутствуют на танцовщицах, изображенных на кубке из Национального археологического музея в Афинах (инв. № 12894), на кратере из Лувра (инв. № К 710), на кратере из Метрополитен-музея (инв. № 56.171.63) или на кратере из Гарвардского художественного музея (инв. № 9.1988). До нас также дошли и материальные образцы подобных предметов, например, хранящийся в Британском музее золотой шнур из Хоксенского клада (инв. № 1994,0408.1), датированный 407 г. н. э. [Johns 2003]. Их можно заметить и на скульптурах, и на надгробиях девочек и девственниц [Meuer 2014: 225, 227–230], и даже на этрусских фресках [Miller 2004: 182]. Особый интерес в данной связи представляет собой статуя Афродиты, найденная в публичном доме в Помпеях и хранящаяся ныне в Неаполитанском археологическом музее

<sup>5</sup> Что же касается тех кожаных предметов, которые были найдены в свое время Жоржем Кастелем и Вальтером Крамом [Crum et al. 1926: 121–143; Castel 1979] и которые иногда отождествляют с аналавом, их, с нашей точки зрения, можно отождествить с милотью, носимой монахами в Верхнем Египте, которая, согласно последним изысканиям, являлась кожаной сумкой-передником, а не овчинным тулупом, как это было принято долгое время считать [Muc 2009; Boud'hors 2010].

(инв. № 152798). На груди нагой Афродиты была нарисована золотая ювелирная перевязь и ажурный строфион (на ней уцелела изначальная краска, исчезнувшая на большинстве дошедших до нас мраморных статуй). По всей видимости, именно такую перевязь имел в виду Гомер, когда описывал *χεστὸς ἰμάς* Афродиты<sup>6</sup>, волшебным образом притягивавший противоположный пол [Илиада 14.214–14.217]. Этот *hapaх legomenon* до сих пор ошибочно переводят как ‘вышитый пояс’, несмотря на слова, что богиня сбросила его с груди (*ἀπὸ στήθεσφι ἐλύσατο*).

Подобные женские шнуры или ленты, судя по изображениям, в отличие от *στροφίον* (поддерживающей грудь ленты), не выполняли практической функции, ведь на большинстве изображений носящие перевязь не имели на груди одежды. Также, очевидно, что перевязи с пересечением на груди имели эстетическую и символическую роль, что следует из того, что на изображениях обычно представлены девочки или девушки на свадебных церемониях.

С физиологической точки зрения для стягивания широкой одежды во время активного движения намного эргономичнее делать крест на спине и затем пускать шнуры подмышками, так как во время физической активности дыхание становится интенсивнее и перетягивание груди неизбежно мешает этому процессу; можно также заметить, что крест на спине дополнительно поддерживает спину. Такой тип перевязи практиковался греческими возничими и рабами: он давал им, одетым в широкий ионический хитон, необходимую свободу в движениях, по всей видимости, так могли одевать также и детей. Например, мы видим подобную перевязь на знаменитой статуе возничего из Археологического музея в Дельфах (инв. № 3484) (рис. 2), на возничем с гидрии из Лувра (инв. № E 642) и скифосе, хранившемся до середины XX в. также в Лувре (инв. № F 421) и переехавшим в 1947 г. в Бургундский музей вин; на статуях скорбящих рабынь в коловиях (инв. № Sk 498 и Sk 499) (рис. 3) и девочки с гусем (инв. № Sk 505) из Берлинского музея, на статуэтке женщины в грубом коловии и тюрбане из Музея искусств Лос-Анджелеса (инв. № 1992.152.10), на вотивных статуэтках афинских девочек в таких же безрукавных хитонах, приносящих Артемиде гусей и зайцев, из Археологического музея Вравроны в Аттике (инв. № 1158, 1169), в отдельных случаях с данным типом перевязи изображали и богинь, например, Афродиту-возничую, оседлавшую гуся, как на статуэтке из Музея искусств в Бостоне (инв. № 03.752) и Талию, музу комедии, из Британского музея (инв. № 1805,0703.33). Весьма вероятно, что образ крестовидного повязывания ораря диаконом на спине перед

<sup>6</sup> Примечательно, что император Лев VI Мудрый (866–912) в своей «Кормчей» определяет аналав также через слово *ἰμάς* [*Leo imp.*: 239].

причащением также отражает эту же древнюю практику, когда диаконы, носившие, как и монахи, безрукавный мешковатый коловий<sup>7</sup>, также вынуждены были его связывать для обеспечения свободы движения.



Рис. 2. Возничий. Археологический музей в Дельфах (инв. № 3484)



Рис. 3. Скорбящая рабыня. Берлинский музей (инв. № Sk 499)

<sup>7</sup> Об этом мы узнаем от Псевдо-Алькуина, писавшего, что папа Сильвестр установил обычай ношения далматики вместо использовавшегося тогда простого коловия: «*Usus autem Dalmaticarum a B. Sylvestro Papa institutus est: nam antea colobiis utebantur*» [PL 101: 1243].

Детальное описание Кассиана и найденные нами античные изображения стяжек для фиксации одежды во время физической активности позволяют реконструировать такое расположение аналава на коловии, которое мы представляем на рис. 4. Согласно вышеприведенным источникам, аналав представлял собой перевязь, проходящую подмышками и образующую на спине между лопатками Андреевский крест.



Рис. 4. Реконструкция расположения аналава на коловии

### 3. Эволюция аналава на греческом Востоке VII–XX вв.

Применительно к аналаву Кассиан не смог найти подходящий латинский термин и написал это слово греческими буквами, соотнося его с некоторой неуверенностью сразу с тремя достаточно редкими терминами: *subcinctoria*, *redimicula*, *rebracchiatoria* [*De institutis*: I, 5, 2–4], в VII в. Исидор Севильский даже посчитал нужным перевести их на простонародный латинский как *brachile*, *brachale*, *renum*, *cingulam* [*Etymologiarum*: §XIX.5]. Это затруднение в переводе на латинский показывает, что аналав как предмет одежды был неизвестен в латинском мире.

Не использовали аналав и монахи в Малой Азии, о чем свидетельствует Василий Великий, который, описывая в своих «Кратких

правилах» монашеское одеяние, упоминает только тунику, пояс, сандалии и гиматий (вид плаща) [PG 31: 1056.57; 1116.40]. В этой связи интересна история из коптского Жития Лонгина, герой которого, придя из Ликии (Малая Азия) в Александрию, не был принят там за монаха, поскольку у него, в отличие от александрийских монахов, не было куколя (κλαυτ) и аналава (αναβολος)<sup>8</sup>, а лишь коловий, паллий и пояс [Vita de Longini: 14, 60.13–15]. Весьма любопытно, что позднейшие византийцы осознавали тот факт, что аналав, ставший обязательным элементом схимы, первоначально не использовался в Константинополе. Так, Никита Давид Пафлагон (кон. IX — сер. X в.) пишет в Житии Иоанна Златоуста, что в те времена его герой еще не мог носить куколя и аналава, в отличие от монахов-современников Пафлагона, которые носят аналав и позорят его [Antonopoulou 2016: 39–44]. Таким образом, в первые века существования монашества аналав был характерным элементом монашеской одежды только Египта, а также ближайших к нему областей Палестины<sup>9</sup>, которые испытали волны скитской иммиграции, и, возможно, Сирии (поскольку аналав много раз упоминается в греческих переводах Ефрема Сирина [Ephraem Syrus, vol. 1: 236.6; vol. 2: cap. 2.32; vol. 6: 2.8, 120.11])<sup>10</sup>.

Традиция носить аналав распространилась в Константинополе, по всей видимости, под влиянием многочисленнейших иммигрантов из Палестины и Синая к VII в. Первое свидетельство об аналаве как элементе монашеского костюма константинопольских монахов мы встречаем у Максима Исповедника (580–662) [Quaestiones et dubia: I, 68.19–28]. Носили их и в константинопольском студийском монастыре, о чем свидетельствует Феодор Студит (759–826) [Catechesis, 110: 811.8]. В этой связи примечательно, что аналав отсутствует в древнейших грузинских [Sin.

<sup>8</sup> Уже зафиксированная у Созомена метатеза, см. сноску 3 выше.

<sup>9</sup> Примечательно, что аналав не упоминается в текстах, происходящих из ранних монашеских центров Палестины, помимо Газы, например, о нем не упоминают в своих житиях Кирилл Скифопольский и Иоанн Мосх.

<sup>10</sup> Некоторые исследователи отмечают, что в ранних сирийских текстах не встречается ничего похожего на аналав [Palmer 1990: 8, п. 66; Innemée 1992: 130–132]. Полный список ранних сирийских монашеских одежд дается у Иоанна Эфесского, в котором точно можно идентифицировать хитон (ܚܝܛܘܢ), пояс (ܚܝܛܘܢ), куколь (ܚܝܛܘܢ), два же остальных термина вызывают затруднения для перевода ܚܝܛܘܢ и ܚܝܛܘܢ, причем последний предмет повторяется в описании два раза. С точки зрения издателя и переводчика, речь идет о другом типе хитона и о плаще, а повторение он считает ошибочным [Ioannes Ephesus: 282], другой сиролог считает их аналогами скапуляра и мантии [Palmer 1990: 86]. Однако в рукописи с чинопоследованием пострига London, British Library, Add. 14493 (X в.) ܚܝܛܘܢ тоже упоминается два раза подряд и один раз со словами, на основании которых возможно сделать предположение, что под этим предметом подразумевается именно аналав [Oltean 2017: 365]. В любом случае аналав определенно фиксируется в сирийском монашеском одеянии с X в. [Innemée 1992: 132].

*georg.* 12: 200–236] и армянских чинопоследованиях [*Ven. arm.* 457: 137–138], что свидетельствует о том, что палестинская традиция ношения аналава не была воспринята грузинскими и армянскими монахами, несмотря на их тесные связи с монастырями Палестины.

В ранних греческих евхологиях аналав возлагался на монаха во время пострижения наряду с коловием (хитоном), куколем, поясом, паллием и сандалиями. В древнейшем сохранившемся Евхологии [*Barberini gr.* 336: f. 237v, № 254] (кон. VIII в., Калабрия) мы находим подобный набор в молитве после облачения в чинопоследовании пострига «*τοῦ σχήματος*», эволюционировавшем впоследствии в чин великой схимы. Михаил Ваврик выделил три формуляра сложившегося позднее чинопоследования великой схимы, фиксируемых в греческих евхологиях с VIII по XII вв. [Wawryk 1986: 8]. Во всех этих формулярах аналав также был среди одежды постригаемого: I — [*Off. schematis magni I: 35\*.5*]; II — [*Off. schematis magni II: 94\*.1–10*]; III — [*Euchologion 1647: 510 = Euchologion 1730: 411*]. Присутствует он и в греческих евхологиях современной традиции [напр., *Euchologion 1869: 214*]).

Какой был внешний вид аналава в византийское время? Египетские и палестинские киновиты носили бесформенный дешевый мешковатый коловий, в Византии же хитон стал более узким, у него появились рукава и покрой по фигуре, отсутствовавший у коловия. Очевидно, что в эту эпоху аналав потерял свое практическое предназначение. Тем не менее символизм «взятия креста» стал основополагающим для монашества, и поэтому аналав только увеличивал свою крестообразность и декоративность. Изобразительные источники византийской эпохи (фрески и миниатюры) показывают аналавы в виде спускающихся иногда очень низко черных или красных нитей с плетеными крестами (рис. 5)<sup>11</sup>, они имели дополнительное перекрестие на груди, что подтверждается и письменными источниками, например, Максим Исповедник (VII в.) свидетельствует, что аналав крестовидно повязывается и со стороны спины, и со стороны груди [*Quaestiones et dubia: I, 68.19–28*]. Эта практика сохранялась вплоть до падения Византии. Так, Симеон Фессалоникийский (†1431) в толковании чина пострижения пишет: «Аналав из кожи животного, по причине смерти для мира, с плеч [спускается] и спереди, и сзади крестообразно, имея знамения креста» (Ἐπειτα τὸν ἀνάλαβον ἐκ δερμάτων ζώου διὰ τὴν τῶν κοσμικῶν νέκρωσιν ἀπὸ τῶν ὤμων ἔμπροσθεν τε σταυροειδῶς καὶ ὀπίσθεν, σημεῖα κεικρημένον σταυροῦ) [*PG 155: 497*].

<sup>11</sup> Однако, скорее всего, подобный канон изображения с крайне низким положением аналава является символическим, имеющим цель показать только его наличие, иначе скрытого под мантией, поэтому реконструкция на основании изобразительных источников должна быть аккуратной и сочетаться с письменными источниками.

Другим повсеместным изменением стало украшение аналава многочисленными плетеными крестами, популярными в византийской культуре (такие нередко можно наблюдать на заставках в византийских рукописях, а также в качестве архитектурных украшений). Никодим Святогорец (1749–1809) даже сообщает, что аналав, о котором писали Дорофей, Созомен и другие, в его время стал из-за этого называться ‘полиставрий’ (т. е. ‘многокрестник’ — *πολυσταύριον*), и делается он из кожи [*Pidalion* 1886: 149] (подобный полиставрий представлен на рис. 6).



Рис. 5. Преп. Патапий из Митрополия Василия II (*Vat. gr. 1613*, f. 232)

Вплоть до XV в. аналав с куколем считались уникальными отличительными признаками одеяния монахов великой схимы. Григорий Палама (ок. 1296–1357), выступавший против разделения монашества на степени (как в свое время и Феодор Студит), писал, что разделяющие установленные одежды несправедливо отнимают у новоначальных аналав и куколь как наиболее почитаемые, ведь «люди видят крест на плечах и куколь беззлобия на голове, и тотчас их носящий становится в их глазах славным и совершеннейшим в добродетели» [*Gregorius Palamas*: ор. 5, § 4–5]. Действительно, начиная с паламитской эпохи в монашеской среде проявляется стремление приблизить чин малой схимы к великой и уравнять их, само чинопоследование и одежды становятся настолько похожими, что даже аналав, составлявший принадлежность великосхимнического одеяния, на какое-то время

переходит к малосхимникам [см.: Пальмов 1914: 295–297; Wawryk 1968: 226, п.5]. Первые свидетельства о возложении аналава в малой схиме мы встречаем в греческих евхологиях: *Saba* 367, XV–XVI вв. (на полях назван крестом [см.: Дмитриевский 1901: 934–938]), в *ГИМ*, *Син* 281 (1470 г.), *Sinai* 985 (XVI в.) (возлагается «аналав со крестом», [см.: Пальмов 1914: 266, 304]). Аналав появляется и в первых венецианских печатных изданиях евхология, например, 1560, 1564 г.<sup>12</sup>, что было отражено в разночтениях в Евхологии Жака Гоара [*Goar* 1647: 484]. В рукописи

<sup>12</sup> Нам не удалось просмотреть все венецианские издания из-за их малодоступности и отсутствия электронных копий. Тем не менее возможно утверждать, что в самых первых изданиях, в т. ч. в издании 1545 г., в чине малой схимы аналав отсутствует.

*Panagios Taphos* 274 (XV в.) не упоминается аналав в чине малой схимы, но говорится о возложении паллия со крестом (τὸ παλλίον μετὰ τοῦ σταυροῦ) [см.: Дмитриевский 1901: 510], который постригаемый принимал вместе со словами, изначально предназначавшимися для аналава: «ἀναλαμβάνόμενος τὸν σταυρὸν καὶ ἀκολουθῶν τῷ δεσπότη Χριστῷ (восприемля крест и последуя владыке Христу)». После этого постригаемый получал внешний плащ (τὸ παλλίον τὸ ἔξωθεν), т. е. мантию. Однако эта практика не вошла в греческую традицию, которая пошла по иному пути: постепенного сокращения пребывания монаха в малой схиме, а потом и вовсе ее упразднения, как, например, в греческих монастырях Афона, где осталось только пострижение в рясу (послушническое) и в великую схиму (монашеское).

В поствизантийском греческом монашестве, в т. ч. современном, аналавом стали называть нарамник с красной вышивкой (в славянской традиции — белой). При этом еще в XV в. то, что сейчас греки называют аналавом, по-прежнему считалось у них продолжением куколя, который, как свидетельствует Симеон Фессалоникийский, «свешивается спереди на грудь <...>, а также и на спину, и весь вышит красными крестами, для того чтобы этим царским и страшным знамением отгонять нападающих на нас спереди и сзади (ὁ δὲ καὶ ἔμπροσθεν περὶ τὸ στῆθος <...> καὶ ὀπισθεν ἐκκρέματαί, σταυροὺς ἐρουθροὺς περιφέρων, εἰς τὸ διώκειν τῷ βασιλικῷ καὶ φρικτῷ σημείῳ τοὺς καθ' ἡμῶν ἔμπροσθεν τε καὶ ὀπισθεν ἐπεμβαινόντας)» [PG 155: 497]. Также описывал куколь намного ранее и император Лев VI Мудрый (866–912) в трактате «Кормчее правило для душ» (известном на Руси как «Кормчая книга»), называя его θώραξ (нагрудные доспехи), в отличие от аналава, характеризуемого им как ἀρχένιος ἱμάς (нашейный ремень) [Leo imp.: 239]. Наконец, Никодим Святогорец в конце XVIII в. еще продолжал определять аналав, бытовавший на Афоне, именно как делающийся из кожи полиставрий, и цитировал объяснения Симеона [Pidalion 1886: 149].

По всей видимости, мы обязаны появлению в османской Греции аналава как нарамника с крестами сразу нескольким причинам. Первым фактором стала уже упоминавшаяся выше традиция украшения куколя или паллия символикой аналава в виде многочисленного изображения крестов, имитирующих физическое присутствие на ткани полиставрия. Вторым фактором можно назвать исчезновение у греков древнего слитного куколя, спускающегося на грудь и спину, вместо которого монахи стали носить официальный турецкий головной убор и отдельно нарамник, на котором был изображены кресты. Вынужденное появление нового предмета, т. е. нарамника с крестами, необходимо было узаконить в рамках уже сложившегося с определенным набором

одежд литургического текста пострига, в котором новый элемент с крестообразной символикой аналава и был назван аналавом.

#### 4. Аналав в славянской традиции

Среди предметов, возлагаемых на монаха при постриге в великий образ в первом славянском глаголическом евхологии, появляется и аналав: риза, кюкоуль, аналав, [пояс], плесньци (обувь), маньтиица [*Euchologium Sinaiticum*: 568 (= 154)]<sup>13</sup>. Позднейшие славянские требники повторяли этот же набор, но в другой последовательности: риза, параманд (= маньтиица), кюкоуль, аналав, пояс и каллиги (с разной орфографией). В некоторых из них при этом уточнялось, что игумен дает ленти (от λέντιον)<sup>14</sup>, называя их аналавом. Это может свидетельствовать о бытовании в древнерусских монастырях аналавов из ткани (например, *РГБ, ф. 228, № 30* (XV в.), л. 211; *РГБ, ф. 304, № 230* (первая треть XV в.), л. 126об–127; *РГБ, ф. 173.III, № 80* (XVII в.), л. 100об–101; *РГБ, ф. 212, № 34* (вторая половина XV в.), л. 72–73). Впрочем намного более распространенным пояснением в требниках к аналаву было слово ‘плети’, например, в *РГБ, ф. 304, № 233* (XVI в.) л. 83об–84 и в печатном сербском требнике [*Требник 1495*: л. 27 (30)–27 (30)об]. В московских печатных дореформенных требниках на полях встречается пояснение ‘плетцы’ [*Требник 1623*: л. 471об–472; *Требник 1625*: л. 310; *Потребник 1639*: 53(1)об]. В переводе Устава патриарха Алексея Студита, который был принят в древнерусских монастырях, в главе о погребении монахов читаем: «По сѣ възложи на нь аналавъ» [*ГИМ, Син330*, л. 273об, см. также: *ГИМ, Чуд4*, 321об]; между тем, сохранились списки и с лексической заменой данного понятия на ‘плети’ в *ГИМ, Син132*, л. 612; *РНБ, Q.I. 223*, л. 522. Упоминания о том, что аналавы по-славянски называются плетцы, также встречаются и в древнерусской литературе, например, в «Сказании о черноризском чине» Кирилла Туровского втор. пол. XII в. (сѣ и мнихѣ аналави предаѣ носити. рекше плетць [*РГБ, ф. 228, № 39*, л. 422об]), который сравнивал их с конской шлеей. Можно даже допустить, что в среде раннего русского монашества аналав продолжал использоваться по назначению, на что указывает комментарий Кирилла Туровского о том, что плетцы носятся «творящї дѣлаѣ послушанїе» [*РГБ, ф. 228, № 39*, л. 422об; *ГИМ, Син132*, л. 610об].

<sup>13</sup> В издании аналав ошибочно переводится термином ‘скапуляр’.

<sup>14</sup> Возможно также предположить, что ‘ленты’ является переводом ‘οἱ λῶροι’, что в греческом того времени могло означать ‘ленты’, ‘ремни’, ‘пояса’, ‘плети’; лоры, вопреки расхожему мнению в литературе, не были только торжественной императорской одеждой, они нередко присутствовали вместе с аналавами при описании монашеского одеяния у византийских авторов, например [*Catechesis 110*: 811.8; *V. Stephani Iunioris*: 2604; *Leo imp.*: 42; *Symeon Neotheologus*: Or. 5.810, Or. 29.273].

Такие плетцы, ошибочно относимые археологами к нательным крестам<sup>15</sup>, действительно, находят в древнерусских монашеских погребениях: они представляют собой переплетения из четырех кожаных плетей, соединенные плетеным крестом. С технологией их изготовления связаны и названия: ‘плетки’ или ‘плетцы’. Особенностью изготовления из четырех плетей объясняется и странное употребление слова ‘аналав’ во множественном числе. В киевских Зверинецких пещерах было зафиксировано множество подобных находок XI в. (рис. 6) [Эртель 1913: 39; Каманин 1914: 31, 99–100]. В Киево-Печерской лавре в ходе раскопок 1978–1979 гг. были найдены плетцы XII в., сплетенные из четырех кожаных полос с узлами, вывязанными по краям плетения [Бобровський, Воронцова 2003]. В погребениях из некрополя новгородского Георгиевского собора Юрьева монастыря были обнаружены три экземпляра плетцев. Два из них, плетеные из тонких ремешков, находились в захоронениях, как предполагают, Кириака и Исаяи, первых игуменов обители (первая половина XII в.). Третья находка плетцев в некрополе Георгиевского собора зафиксирована в захоронении княгини Евфросинии (†1244) [Каргер 1946: 206, 208–210, рис. 28, 41]. На минском Замчище также в двух захоронениях были выявлены подобные же кожаные плетцы XII в. [Тарасенко 1950: 127]. В новгородском Аркажском монастыре были раскопаны плетцы XIII в. [Орлов 1962]. Плетцы XII–XIII вв. были обнаружены при раскопках в Рязани [Селиванов 1889: 160]. В Москве в 1999 г. в церкви Ризоположения Московского Кремля были произведены вскрытия и исследования останков из двух саркофагов, датированных второй половиной XV в., с захоронением двух неизвестных монахов Чудова монастыря (рис. 7) [Синицына 2005: 118–128], в них также были найдены плетцы. В древнерусских погребениях были найдены плетцы как с одним крестом, так и с двумя крестами, соединенными между собой (на груди и на спине), а также с многократным повторением маленьких крестов по всему плетению, именно такой аналав в греческой традиции стал называться ‘полиставрием’ (πολυσταύριον), т. е. многокрестником, о котором писал Никодим Святогорец [*Pidalion* 1886: 149].

В XVII в. в требниках под воздействием греческой традиции аналавом начали называть отдельно полы славянского куколя с изображением крестов, несмотря на то, что такое наименование было абсурдным, поскольку в славянской традиции куколь не разделится на два предмета. Впервые такая терминология встречается в Требнике Петра Могилы 1646 г., что потребовало даже специального уточнения в тексте последования о том, что куколь и аналав образуют одно целое: «Насто́итель же

<sup>15</sup> Например, Т. Д. Панова дает очерк этого элемента монашеского одеяния, но ошибочно относит их к нательным крестам [см.: Панова 1997; Eadem 2004: 163–168].



Рис. 6. Фрагменты плетцев XI в. из Зверинецких пещер

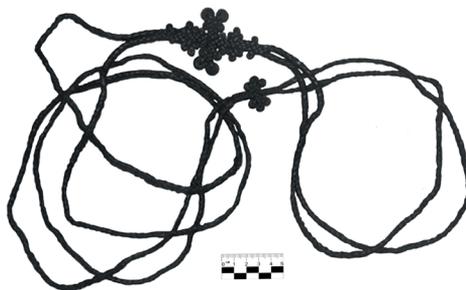


Рис. 7. Плетцы XV–XVI вв. из саркофага № 906 церкви Ризоположения Чудова монастыря, восстановленные из 38 фрагментов

взѣмъ Кукулъ съ Аналавою, ѣже всегда въкупѣ вывають <...> възлаглетъ на нь, покрываа главу предзнаа же и заднаа егнѣ, и двѣ вземъ шуицею конѣцъ прѣнеа полы Аналава» [Требник 1646: 944–945]. Требник Петра Могилы был составлен на основании славянских рукописей и греческого Евхология Ж. Гоара (в котором дается пояснение, что аналав является скапуляром), и подобная формула явилась, по всей видимости, для составителя некоторым компромиссом между греческой традицией, где возлагался клубок с нарамником, и славянской, где по-прежнему постригаемый принимал куколь с удлинением в виде нарамника. В рукописных требниках XV–XVI вв., а также в московских печатных требниках XVII в., в т. ч. в пореформенных конца XVII в., чин сохранял старый набор постригальных одежд. В дальнейшем именно текст чинопоследования постригов Требника Петра Могилы вошел в практику русской Церкви, текст которых дословно воспроизводится и по сей день вслед за синодальными изданиями [напр., Чин 1901].

В то же время русская традиция сохраняла среди монашеских одежд и предмет с формой старого аналава, который текст чинопоследования Петра Могилы (соответственно и дословно повторяющие его синодальные требники) называет ‘великим парамантом’ (рис. 8). В могилянской редакции на схимника он стал возлагаться не со словами, предназначенными для аналава, а со словами, изначально определенными для параманда-паллия [Требник 1646: 943–944]. В результате текст чинопоследования стал еще более непоследовательным, так как речь иерея при возложении древнего плетеного креста перестала отражать саму символику креста. Под влиянием требников, слепо копировавших чин Петра Могилы, древнерусский аналав и стал повсеместно определяться как четырехугольный параманд: как в исследованиях по археологии и

филологии, так и в исторических словарях русского языка. Причем такая подмена понятий характерна именно для современной славянской традиции как русской, так и южнославянской.

Откуда же пошла подобная терминологическая путаница аналава и параманда в самом Требнике Петра Могилы? Прежде всего, следует сказать, что параманд в византийской и славянской традиции представлял собой совершенно иной предмет. Изначально параманд — это парамантия, т. е. небольшая накидка, носимая под мантией или вместо нее. В греческих литургических текстах ‘парамантий’ / ‘параманд’ (*παραμάντιον, παραμάνδυον*) стал возлагаться при пострижении как ‘паллий’, присутствовавший в чине пострига с самого начала, в т. ч. у Максима Исповедника и в Евхологии Барберини; паллий был у всех первых египетских и палестинских монахов. Стандартная фраза чинопоследования XIV–XVII вв. выглядела так: τὸ παραμάνδυον · Ὁ ἀδελφὸς ἡμῶν, ὁ δεῖνα, περιβάλλεται τὸ παλλίον (парамандий: Брат наш, имярек, облачается в паллий) [*Saba 367 (= CL): 935, XV–XVI вв.*]. В другом иерусалимском евхологии XVI–XVII вв. дополнительно поясняется: «Καὶ λαβὼν παραμάντιον, λεγόμενον παλλίον» (и взяв парамантий, называемый паллий) [*Saba 568 (=CLII): 945*]. Печатный сербский требник 1495 г. также поясняет, что парамантион есть палион [*Требник 1495: 27 (30)*]. В русских дореформенных требниках параманд (парамань / парамон / парамандия / парамантион / парамандион и т. д.) надевался на монаха, как и в греческих евхологиях, во время произнесения слов о возложении палиона или мантии<sup>16</sup>: в малой схиме — «во обручение великого ангельского образа», а в великой схиме — «великого ангельского образа». В никоновских требниках вслед за греческими требниками слово ‘параманд’ исчезло из чина и на его месте в тексте пострига в малый образ снова появился термин ‘палий’ [*Требник 1658: 235; Требник 1688: 109*], а в тексте пострига в великий образ — ‘мандия’ [*Требник 1658: 269; Требник 1688: 124*].

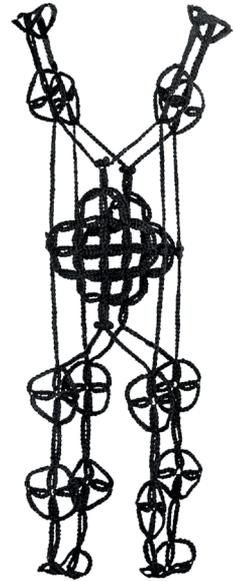


Рис. 8.  
«Великий парамант»  
великосхимника в  
современном обиходе

<sup>16</sup> Славяне изначально не совсем корректно стали переводить паллий как мантию, что привело к путанице, так как греческие *παλλίον* и *μανδύας* — это два разных вида верхней одежды, и в настоящее время и то, и другое дается у греков при постриге в великую схиму.

Как выглядел параманд? Григорий Синаит (ок. 1268–1346) описывает современный ему паллий как накидку, которая покрывает, прежде всего, корпус монаха, в отличие от длинной и широкой мантии, напоминающей крылья птицы [*Gregorius Sinaïta*: § 9.9]. Как пишет Феодосий Гуделис в Житии Леонтия Иерусалимского в нач. XIII в., накидка, которую монахи в реальности носили по образу древнего четырехугольного плаща паллия, называется эпомида [*Vita Leontii*: § 9.5]. В «Житии Стефана Нового» Симеона Метафраста (вт. половина X в.) при перечислении элементов, входящих в схиму, также упоминаются крестовидный аналав и эпомида [*V. Stephani Iunioris*: § 20, 65–67]; малую и большую эпомиду в качестве паллия имел и Феодор Студит [*Catechesis* II, 106]. Такое же понимание мы находим в известной «Схеме о мыши», юмористическом произведении византийского писателя XII в. Феодора Продрома, где парамандий описывается как накидка эпомида, носимая помимо мантии: «ποῦ ἡ ἐπιωμίς ἐστίν, ὅπερ λέγουσι παραμάνδιον; ποῦ ἡ κίδαρις; ποῦ ὁ μανδύας; ποῦ τὰ τῶν ποδῶν σου σανδάλια;» [*Scheda*: § 2.63–65] (Где эпомида твоя, которую называют парамандий, где кидарис, где мантия, где сандалии на твои ногах?).

Эпомиду, в свою очередь, византийские авторы описывали как короткую накидку из разряда фелоней, похожую на эфод [*Hesychius*: E.7536.1; *Anastasius Sinaïta*: Q.98 § 2.11]. Об этом же свидетельствуют и древнерусские источники, например, в списках Волоколамской группы «Сказания о черноризском чине» Кирилла Туровского параманд опять же сравнивается с эфодом или эпомидой [перемандъ: *РГБ, ф. 113, № 492*, л. 21об; перемандъ: *РГБ, ф. 113, № 504*, л. 135; *РГБ, ф. 113, № 525*, л. 155]. Текст сказания часто переписывался с некоторыми лексическими заменами в составе сборников и русских Кормчих; как известно, текст сказания в Новгородской кормчей является древнейшим из сохранившихся списков (60–70 гг. XIII в.) и ему свойственна ранняя фиксация слов и значений; в этой редакции мы встречаем вместо параманда термин малаа манзтка или малаа переманатка, манатка, манотка, манатенка [Макеева 2010: 397–398; Eadem 2009]<sup>17</sup>. Такой же вид одежды под названием монатейка малаа или просто монатейка, постоянно упоминается в «Уставе о монастырском платье» 1553 г. в Соловецком монастыре для повседневного ношения у всех монахов, помимо мантий (монатъа / манатъа) [*Устав 1553*; см. также: Буров 2010: 86]<sup>18</sup>.

Когда же произошло смешение? Никодим Святогорец (1749–1809) при описании элементов одежды малой схимы [*Exomologetarion*: II, сар.

<sup>17</sup> От *μαντί* — простонародного названия мантии, по сравнению с литургическим *μανδύας*.

<sup>18</sup> В Уставе не упоминаются аналавы или плетцы, впрочем, как и монашеские пояса, которые митр. Филипп не инвентаризировал.

38, § 9.153–196] особо задерживается на описании паллия, который, согласно греческим требникам, даровался при постриге в малую схиму наряду с ризой, поясом и сандалиями. Он пишет, что паллий изначально представлял собой плащ типа хлены (*χλαῖνα*), который надевался на хитон, но впоследствии превратился в малую или вторую мантию (*μικρὸς καὶ δεύτερος μανδύας*), которую поэтому стали называть парамандием (*παραμάνδυ*). И затем Никодим начинает потешаться над множеством безграмотных своего времени, которые стали называть парамандием квадрат размером в пядь (*τὸ σπιθαμιαῖον τετράγωνον*), и над безграмотными священниками, которые вместо положенного традицией паллия стали давать при постриге этот квадратик, произнося при этом слова чинопоследования, предназначавшиеся для паллия. Никодим отвергал всякую возможность возложения с благословением во время пострига четырехугольного плата с веревочками и предлагал монахам носить его просто так, если уж он им так нравится. Вместе с тем он пишет, что, поскольку в его дни паллий (или парамандий, или малая мантия) был заменен на аналогичную по функциям верхнюю рясу (*ἐπανώρασον*, *ἐξώρασον* или *μανδόρασον*), то именно ее монахи должны получать при постриге в малую схиму в качестве паллия. Следует отметить, что согласно греческим печатным требникам, в т. ч. современным, постригаемый принимает, как и считал правильным Никодим, верхнюю рясу (*ἐξώρασον*) как паллий или парамандий, а не четырехугольный плат под видом параманда, и этот текст греческих требников согласуется с практикой греческих монастырей.

Почему же парамандом стали называть маленький плат, не совсем понятно даже для Никодима, не говорит он и о происхождении этого обычая. Нечто похожее случилось в средневековой Западной Европе, где скапуляром (западным подобием паллия) стали также называть два прямоугольных куска со шнурами (такие вотивные скапуляры носят многие ордена до сих пор). Тем не менее вопрос зависимости этих обычаев, который необходимо поставить, достаточно сложен ввиду отсутствия источников.

Между тем, практика, отвергнутая в греческих монастырях, канонизировалась в России. До XVII в. стандартный набор одежд при пострижении в малую схиму был такой же, как и у греков: риза, пояс, параманд (как мантия), сандалии, и иногда камилавка. Однако в некоторых требниках XV–XVI вв. появляются слова о возложении после ризы параманда (под которым понимается четырехугольный плат) со словами, предназначенными для аналава (εἴθε εἶτε послѣдованіе крѣтное влѣце ѿѿ), после чего уже возлагалась мантия (отсутствовавшая в греческих чинах того времени), пояс и сандалии [РГБ, ф. 173.1, № 184 (XV в.), л. 81об–82; РГБ,

ф. 304, № 236, л. 20–21об (XVI в.)]. Очевидно, что это являлось своего рода отражением характерного для этого времени стремления приблизить малую схиму к великой. В московских печатных дореформенных требниках XVII в. была взята именно эта версия последования малой схимы с парамандом как платом [напр., *Требник* 1623: 429–430], в реформенных же требниках XVII в., напротив, была восстановлена изначальная версия по греческому оригиналу, где параманд называется ‘палій’ [*Требник* 1658: 235; *Требник* 1688: 109]. Современная же синодальная версия малой схимы дословно повторяет *Требник* Петра Могилы 1646 г. [*Требник* 1646: 909–914], который впитал в себя различные местные традиции и весьма причудливо смешал разные предметы: постригаемый получает и власяницу как хитон, и рясу со словами, предназначавшимися во всех предыдущих чинах для хитона/ризы/гиматия (в ц.-слав. ‘одежды’), параманд в виде плата со словами, ранее относившимися к мантии, а мантию без традиционных слов, камилавку как куколю, а вдобавок еще вервицу (четки), крест и свечу, что вообще не согласуется с предыдущей многовековой традицией, и только, кажется, сандалии и пояс в нем выдаются под видом все тех же сандалий и пояса. Вышеописанные изменения в тексте чина малой схимы повлияли и на чин великой схимы в синодальной традиции. Появление у малосхимников параманда как плата с крестом, который стал параллелен по символизму аналаву великосхимников, а также распространение вслед за греками обычая именовать аналавом продолжение куколя привели к тому, что плетцы великосхимников в России стали также называть парамандом. В чинопоследовании такое наименование, как мы уже писали, впервые появляется у Петра Могилы и становится стандартным в синодальный период вместе с повсеместным введением его текстов постригальных чинов<sup>19</sup>.

Сокращенные названия библиотек и древлехранилищ

ГИМ – Государственный Исторический музей (Москва).

РГБ – Российская государственная библиотека (Москва).

РНБ – Российская национальная библиотека (С.-Петербург).

<sup>19</sup> В чинопоследовании великой схимы экземпляра дореформенного *Требника* 1623 г., хранящегося в «Музее книги» РГБ (Кир. 4°, инв. № 50-7487101), на л. 471об–472, встречаем запись рукой на полях ‘плетцы’ напротив ‘параманда’, тогда как напротив ‘куколя’ и ‘аналава’ написано рукой ‘схима’, при этом типографским набором напротив ‘аналава’ напечатано ‘плетцы’. Таким образом, данный печатный *требник* сохранил свидетельство о фиксации терминологического расхождения: печатный дореформенный текст XVII в. чина великой схимы отражал старую традицию, а рукописный (XVIII в.) – новую, при которой плетцы стали возлагать на схимников как параманд.

## Библиография

## Источники

*Литургические и канонические источники***Потребник 1639**

*Потребник иноческий*, Москва: Печатный двор, 1639.

*РГБ, ф. 113, № 492*

РГБ, ф. 113, Собрание рукописных книг Иосифо-Волоцкого монастыря, №492. Панегирик годовой (конволют), 2-я четв. XVI в.

*РГБ, ф. 113, № 504*

РГБ, ф. 113, Собрание рукописных книг Иосифо-Волоцкого монастыря, №504. Панегирик годовой, XVI в.

*РГБ, ф. 113, № 525*

РГБ, ф. 113, Собрание рукописных книг Иосифо-Волоцкого монастыря, №525. Панегирик годовой (конволют), 1-й пол. XVI в.

*РГБ, ф. 173.I, № 184*

РГБ, ф. 173.I, Собрание Фундаментальной библиотеки Московской духовной академии, № 184. Требник, XV в.

*РГБ, ф. 173.III, № 80*

РГБ, ф. 173.III, Собрание по временному каталогу библиотеки Московской духовной академии, № 80. Требник, XVII в.

*РГБ, ф. 212, № 34*

РГБ, ф. 212, Собрание рукописных книг Олонецкой Духовной семинарии, № 34. Требник, вторая половина XV в.

*РГБ, ф. 228, № 30*

РГБ, ф. 228, Собрание рукописных книг Д. В. Пискарева, № 30. Требник, XV в.

*РГБ, ф. 228, № 39*

РГБ, ф. 228, Собрание рукописных книг Д. В. Пискарева, № 39. Кормчая книга, XVI в.; текст «Сказания о черноризском чине» Кирилла Туровского изд. в [Макеева 2010: 381–398].

*РГБ, ф. 304, № 230*

РГБ, ф. 304, Главное собрание рукописей библиотеки Троице-Сергиевой Лавры, № 230. Требник, первая треть XV в.

*РГБ, ф. 304, № 233*

РГБ, ф. 304, Главное собрание рукописей библиотеки Троице-Сергиевой Лавры, № 233. Требник, XVI в.

*РГБ, ф. 304, № 236*

РГБ, ф. 304, Главное собрание рукописей библиотеки Троице-Сергиевой Лавры, № 236. Требник, XVI в.

*РНБ, Q.I.223*

РНБ, ф. 550, Основное собрание рукописной книги, № Q.I.223. Служебник, нач. XVII в.

*Син132*

ГИМ, Синодальное собрание, № 132. Кормчая книга, 1282 г.

*Син281*

ГИМ, Синодальное собрание, № 281. Евхологий греческий, 1470 г.

## Син330

ГИМ, Синодальное собрание, № 330. Устав студийский церковный и монастырский, XII–XIII вв.; издан в [Пентковский 2001].

## Требник 1495

Требник, Цетинье: тип. Г. Црноевича, печ. иером. Макария, 1495.

## Требник 1623; 1625; 1658; 1688

Требник, Москва: Печатный двор, 1623; 1625; 1658; 1688.

## Требник 1646

ΕΥΧΟΛΟΓΙΩΝ, альбо Молитвенник, или Требник, Киев: тип. Киево-Печерской лавры, 1646.

## Чин 1901

Последование малого образа, еже есть мантия. Последование великого ангельского образа, еже есть схима, С.-Петербург, 1901.

## Чуд4

ГИМ, Чудовское собрание, № 4. Варсонофьевская Кормчая, конец XIV в.

## Barberini gr. 336

Ватикан, Ватиканская апостольская библиотека, Barberini gr. 336. Евхологий греческий, Калабрия, конец VIII в.; издан в [Parenti, Velkovska 2000].

## Euchologion 1647

Goar J., ed., *Euchologion sive Rituale Graecorum*, Venetiis, 1647.

## ——— 1730

Goar J., ed., *Euchologion sive Rituale Graecorum*, Venetiis, 1730.

## ——— 1869

*Εὐχολόγιον τὸ Μέγα*, Βενετία, 1869.

## Euchologium Sinaiticum

Frček C. J., ed., *Euchologium Sinaiticum. Texte slave avec sources grecques et traduction française* (= *Patrologia Orientalis*, 24: 5), Paris, 1933.

## Off. schematis magni I

Wawryk M., ed., *Officio schematis magni. Formularium primum, Initiatio monastica in liturgia byzantina: Officiorum schematis monastici magni et parvi necnon rasophoratus exordia et evolutio* (= *Orientalia Christiana Analecta*, 180), Rome, 1968, 5\*–39\*.

## Off. schematis magni II

Wawryk M., ed., *Officio schematis magni. Formularium secundum, Initiatio monastica in liturgia byzantina: Officiorum schematis monastici magni et parvi necnon rasophoratus exordia et evolutio* (= *Orientalia Christiana Analecta*, 180), Rome, 1968, 68\*–102\*.

## Panagios Taphos 274 (= LXVIII)

Иерусалим, Патриаршая библиотека, собрание монастыря св. Гроба (Πανάγιος Τάφος), № 274 [= Дмитриевский LXVIII]. Евхологий греческий, XV в.; описан и фрагментарно издан в [Дмитриевский 1901: 505–516].

## Pidalion 1886

*Πηδάλιον τῆς νοητῆς νηὸς τῆς μίας ἀγίας καθολικῆς καὶ ἀποστολικῆς τῶν ὁρθοδόξων Ἐκκλησίας*, Ἐν Ἀθήναις, 1886.

## Saba 367 (= CL)

Иерусалим, Патриаршая библиотека, собрание монастыря св. Саввы Освященного, № 367 [= Дмитриевский CL]. Евхологий греческий, XV–XVI вв.; описан и фрагментарно издан в [Дмитриевский 1901: 932–938].

*Saba 568 (= CLII)*

Иерусалим, Патриаршая библиотека, собрание монастыря св. Саввы Освященного, № 568 [= Дмитриевский CLII]. Евхологий греческий, XVI–XVII вв.; описан и фрагментарно издан в [Дмитриевский 1901: 939–948].

*Sinai 985*

Синай, Библиотека монастыря св. Екатерины, греческий фонд, № 985. Евхологий греческий, XVI в.; описан в [Пальмов 1914: 265–267].

*Sin. georg. 12*

ჭელიძე ედიშერ, изд., დიდნი კურთხევანი (ტომი I, ძველი ქართული ხელნაწერების მიხედვით გამოსაცემად მოამზადა და სქოლიოები დაურთო ედიშერ ჭელიძემ), Тбилиси, 2006.

*Ven. arm. 457*

Венеция, Библиотека мхетаристов, № 457 (320). Евхологий армянский, X в.; описание и английский перевод текста в [Conybear 1905: 136–157].

*Издания прочих письменных источников**Устав 1553*

Лобакова И. А., «Устав о монастырском платье» 1553 г. — один из неучтенных источников по истории Соловецкого монастыря времен игуменства Филиппа (Колычева), *Книжные центры Древней Руси. Соловецкий монастырь*, С.-Петербург, 2001.

*Amélineau 1894*

Amélineau E., éd., Apophthegmes sur saint Antoine, *Histoire des monastères de la Basse-Égypte* (= Annales du Musée Guinet, XVII), Paris, 1894.

*Anastasius Sinaita*

Munitiz J. A., Richard M., eds., *Anastasioi Sinaitae Questiones et Responsiones* (= Corpus Christianorum, Series Graeca, 59), Turnhout, Leuven: Brepols, 2006.

*Asceticon*

Draguet R. éd. et trad., *Isaïe de Gaza, Ascéticon, Les cinq recensions de l'Ascéticon syriaque d'abba Isaïe* (= Corpus scriptorum Christianorum Orientalium, 293), Louvain: Brepols, 1968.

*Catechesis*

Пападопуло-Керамевс А., ed., *Феодор Студит, Μεγάλη κατηγορία*, С.-Петербург, 1904.

*Chitty 1966*

Chitty D. J., crit. ed., tr., *Barsanuphius and John, Questions and Answers* (= Patrologia orientalis, 31:3), Paris, 1966.

*Chryssavgis 2006*

Chryssavgis J., transl., *Barsanuphius and John, Letters*, Washington, 2006.

*De institutis*

Guy J.-C., éd., *Jean Cassien, Institutions cénobitiques* (= Sources Chrétiennes, 109), Paris, 1965.

*Ephraem Syrus*

Φρανατζολάς К., ed., *Ὁσίον Ἐφραίμ τοῦ Σύρου ἔργα*, т. 1–7, Θεσσαλονίκη, 1988–1995.

*Etymologiarum*

Lindsay W. M., ed., *Isidori Hispalensis Episcopi Etymologiarum sive Originum libri XX*, Oxford, 1911.

*Evagriana Syriaca*

Muyldermans J., éd. et tr., *Evagriana Syriaca. Textes inédits du British Museum et de la Vaticane*, Louvain, 1952.

*Exomologetarion*

Γεωργίου Α. Σ., ed., *Ἐξομολογητάριον ἧτοι βιβλίον ψυχωφελέστατον*, ἐν Ἀθηναῖς, 1895.

*Gregorius Palamas*

Χρήστου Π.Κ., ed., *Ἀσκητικά Συγγράμματα, Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ συγγράμματα*, vol. 5, Θεσσαλονίκη, 1992, 157–260.

*Gregorius Sinaita*

Rigo A., ed., *Il monaco, la Chiesa e la Liturgia* (= *La Mistica Cristiana tra Oriente e Occidente*, 4), Firenze, 2005, 2–18, 50.

## Guy 2005

Guy J.-C., éd., *Les Apophtegmes des Pères: collection systématique* (= *Sources Chrétiennes*, 498), Paris, 2005.

*Hesychius*

Latte K., ed., *Hesychii Alexandrini lexicon*, vol. 1–2, Copenhagen, 1953–1966.

*Instructiones*

Regnault L., de Préville J., eds., *Dorothee de Gaza, Œuvres Spirituelles* (= *Sources Chrétiennes*, 92), Paris, 1963.

*Ioannes Ephesius*

Brooks E. W., ed., *John of Ephesus: Lives of the Eastern Saints* (= *Patrologia Orientalis*, 17.1 [82]), Paris, 1923.

*Leo Imp.*

Παπαδοπουλο-Κεραμεβς Α., изд., *Λέοντος ἐν Χριστῷ τῷ θεῷ πιστοῦ βασιλέως Ῥωμαίων οἰακιστικῆ ψυχῶν ὑποτύψεις*, *Varia Graeca Sacra: Сборник неизданных греческих богословских текстов IV–XV вв.*, С.-Петербург, 1909, 213–253.

## Neyt et al. 1998

Neyt F., de Angelis-Noah P., introd., texte crit., notes, Regnault L., trad., *Barsanuphe et Jean de Gaza, Correspondance* (= *Sources Chrétiennes*, 427), vols. 1, 2, Paris, 1998.

## PG 31

Basiliius Caesariensis, *Asceticon magnum sive Quaestiones (regulae brevius tractatae)* (= *Patrologia Graeca*, 31), Paris, 1857, 1052–1305.

## PG 155

Symeon Thessalonicensis, *De pœnitentia* (= *Patrologia Graeca*, 155), Paris, 1866, 469–503.

## PL 101

Alcuin, *Liber de diuinis officiis* (= *Patrologia Latina*, 101), Paris, 1863, 1173–1286.

*Practicus*

Guillaumont A., Guillaumont C., éd., *Evagre Le Pontique, Traité pratique ou le moine*, vol. 2 (= *Sources Chrétiennes*, 171), Paris, 1971.

*Quaestiones et dubia*

Declerck J. H., ed., *Maximi confessoris quaestiones et dubia* (= *Corpus Christianorum. Series Graeca*, 100), Turnhout, Leuven: Brepols, 1982.

## Regnault 1981

Regnault L., éd., *Les sentences des Pères du désert: collection alphabétique*, vol. 4, Abbaye Saint-Pierre de Solesmes, 1981.

*Scheda*

Papademetriou J. T., ed., *Τὰ Σχέδη τοῦ Μύος: New Sources and Text, Classical Studies Presented to Ben Edwin Perry by his Students and Colleagues at the University of Illinois, 1924–60* (= *Illinois Studies in Language and Literature*, 58), Urbana, 1969, 219–222.

*Sozomenus*

Bidez J., Hansen G. C., hrsg., *Sozomenus, Kirchengeschichte* (= Die griechischen christlichen Schriftsteller, 50), Berlin, 1960.

*Symeon Neotheologus*

Krivochéine B., Paramelle J., eds., *Syméon le Nouveau Théologien, Catéchèses* (= Sources chrétiennes, 96, 104, 113), Paris, 1963, 1964, 1965.

*V. Stephani Iunioris*

Iadevaia F., ed., *Simeone Metafraste, Vita di S. Stefano Minore*, Messina, 1984.

*Vita de Longini*

Orlandi T., éd., Campagnano A., trad., *Vite dei monaci Phife Longino* (= Testi e documenti per lo studio dell'antichità, Serie copta, 51), Milan, 1975, 46–92.

*Vita Leontii*

Tsougarakis D., ed., *The Life of Leontios Patriarch of Jerusalem*, Leiden, New York, Köln: Brill, 1993.

*Изобразительные и археологические источники*

## Каманин 1914

Каманин Н. Н., *Зверинецкие пещеры в Киеве*, Киев, 1914.

## Каргер 1946

Каргер М. К., Раскопки и реставрационные работы в Георгиевском соборе Юрьева монастыря в Новгороде (1933–1935), *Советская археология*, 8, Москва, Ленинград, 1946, 206, 208–210, рис. 28, 41.

## Орлов 1962

Орлов С. Н., *Отчет по раскопкам и исследованию руин Аркажского монастыря под Новгородом, проведенным летом 1962 г.*, Архив ИА РАН, Р-1, 2440, л. 40.

## Селиванов 1889

Селиванов А. В., *Дневник раскопок в Старой Рязани, Труды Рязанской ученой архивной комиссии*, 3:8, Рязань, 1889, 159–162.

## Синицына 2005

Синицына Н. П., Некоторые проблемы реставрации археологической кожи, *VI Грабаревские чтения*, Москва, 2005, 118–128.

## Тарасенко 1950

Тарасенко В. Р., Раскопки Минского Замчища, *Краткие сообщения института истории материальной культуры*, 35, Москва, Ленинград, 1950, 127.

## Эртель 1913

Эртель А. Д., *Древние пещеры на Зверинце в Киеве*, Киев, 1913.

## Bolman 2006

Bolman E. S., Late Antique Aesthetics, Chromophobia, and the Red Monastery, Sohag, Egypt, *Eastern Christian Art* 3, 2006, 1–24.

## —— et al. 2010

Bolman E. S., Davis S. J., Pyke G., Shenoute and a Recently Discovered Tomb Chapel at the White Monastery, *Journal of Early Christian Studies*, 18/3, 2010, 453–462.

## Castel 1979

Castel G., Étude d'une momie copte, *Hommage à Serge Sauneron*, 2, Le Caire, 1979, 121–143.

## Crum et al. 1926

Crum W. E., Winlock H. E., Evelyn-White H. G., *The monastery of Epiphanius at Thebes*, New York, 1926.

Homolle 1897

Homolle T., L'Aurige de Delphes, *Monuments et mémoires de la Fondation Eugène Piot*, 4:2, 1897, 169–208.

Leroy 1974

Leroy J., *Les manuscrits coptes et coptes-arabes illustrés* (= Institut français d'archéologie de Beyrouth. Bibliothèque archéologique et historique, 96), Paris, 1974.

Oppenheim 1931

Oppenheim Ph., *Das Mönchskleid im christlichen Altertum*, Fribourg, 1931.

Orlandi 1984

Orlandi T., Campagnano A., ed., *Vite di monaci copti* (= Collana di testi patristici, 41), Rome, 1984.

*Vat. gr. 1613*

Ватикан, Ватиканская апостольская библиотека, Vaticanus graecus, №1613. Минологий Василия II.

## Литература

Аванесов 1988

Аванесов Р. И., ред., *Словарь древнерусского языка (XI–XIV вв.)*, том I, Москва, 1988.

Бобровський, Воронцова 2003

Бобровський Т., Воронцова О., Середньовічні чернецькі шкіряні вироби з тисненими зображеннями, *Культурна спадщина Києва: дослідження та охорона історичного середовища*, Київ, 2003, 88–96.

Буров 2010

Буров В. А., «Устав о монастырском платье» 1553 г. как исторический источник, *Книжные центры Древней Руси. Книжное наследие Соловецкого монастыря*, С.-Петербург, 2010, 80–91.

Дмитриевский 1901

Дмитриевский А. А., *Описание литургических рукописей, хранящихся в библиотеках православного Востока*, том II, Киев, 1901.

Макеева 2009

Макеева И. И., «Сказание о черноризском чине» Кирилла Туровского в русских Кормчих: к вопросу об авторском тексте, *Русский язык в научном освещении*, 2, Москва, 2009, 175–205.

——— 2010

Макеева И. И., «Сказание о черноризском чине» Кирилла Туровского по Кормчей XVI в. (РГБ, собр. Пискарева, ф. 228, № 39), *Лингвистическое источниковедение и история русского языка*, Москва, 2010, 355–398.

Пальмов 1914

Пальмов Н. Н., *Пострижение в монашество. Чины пострижения в монашество в Греческой Церкви: историко-археологическое исследование*, Киев, 1914.

Панова 1977

Панова Т. Д., Нательные кресты в погребальной практике русского средневековья (XI–XVI вв.), *Церковная археология (Материалы 1-ой Всероссийской конференции)*, часть 2, С.-Петербург, Псков, 1997, 73.

——— 2004

Панова Т. Д., *Царство смерти. Погребальный обряд средневековой Руси XI–XVI веков*, Москва, 2004, 163–168.

Пентковский 2001

Пентковский А. М. *Типикон патриарха Алексия Студита в Византии и на Руси*, Москва, 2001.

Срезневский 1893

Срезневский И. И., сост., *Материалы для словаря древнерусского языка по письменным памятникам*, том I, С.-Петербург, 1893.

Antonopoulou 2016

Antonopoulou Th., The Unedited Life of St John Chrysostom by Nicetas David the Paphlagonian, *Byzantion, Revue Internationale des Études Byzantines*, 86, 2016, 1–51.

Boud'hors 2010

Boud'hors A., Le «scapulaire» et la mélote: nouvelles attestations dans les textes coptes?, *Études coptes XI, Treizième journée d'études (Marseille, 7–9 juin 2007)*, Paris, 2010, 65–77.

Conybeare 1905

Conybeare F. C. *Rituale Armenorum*, Oxford, 1905.

Innemée 1992

Innemée K., *Ecclesiastical Dress in the Medieval Near East*, Leiden, 1992.

Johns 2003

Johns C., Body-chains, Hellenistic to Late Roman, *Through a Glass Brightly: Studies in Byzantine and Medieval Art and Archaeology Presented to David Buckton*, Oxford, 2003, 10–15.

Meyer 2014

Meyer M., Was ist ein Mädchen? Der Blick auf die weibliche Jugend im klassischen Athen, *Mädchen im Altertum* (= Frauen – Forschung – Archäologie, 11), Münster, 2014, 221–236.

Miller 2004

Miller M., *Athens and Persia in the Fifth Century BC: A Study in Cultural Receptivity*, Cambridge, 2004.

Muc 2009

Muc A., Some Remarks on the Egyptian Monastic Dress in the Context of Literary Sources and Funerary Finds, *Studies in Ancient Art and Civilization*, 13, Kraków, 2009, 183–188.

Musin 2010

Musin A., Russian Medieval Culture, *Towards Rewriting? New Approaches to Byzantine Archaeology and Art. Proceedings of the Symposium on Byzantine Art and Archaeology Cracow, September 8–10, 2008* (= Art Series Byzantina: Studies on Byzantine and Post-Byzantine Art, 8), Warsaw, 2010, 11–44.

Oltean 2017

Oltean L.-D., *Devenir moine à Byzance. Coutumes sociales, règles monastiques et rituels liturgiques*, [Thèse: École doctorale de l'EHESS, Université Aristote], Paris, Thessalonique, 2017.

Palmer 1990

Palmer A., *Monk and mason on the Tigris frontier: The early history of ʿTur ʿAbdin*, Cambridge, 1990.

Parani 2008

Parani M., Fabrics and Clothing, *The Oxford Handbook of Byzantine Studies*, Oxford, 2008, 407–420.

Parenti, Velkovska 2000

Parenti S., Velkovska E., éd., *L'Euologio Barberini gr. 336* (= Bibliotheca Ephemerides Liturgicae, subs. 80), Rome, 2000.

Thomas, Constantinides 2000

Thomas J., Constantinides A. Hero, *Byzantine Monastic Foundation Documents: A Complete Translation of the Surviving Founders' Typika and Testaments*, vol. 1, Washington, 2000.

Tomeković 2011

Tomeković Sv., *Les saints ermites et moines dans la peinture murale byzantine*, Paris, 2011.

Wawryk 1968

Wawryk M., *Initiatio monastica in liturgia byzantina: Officiorum schematis monastici magni et parvi necnon rasophoratus exordia et evolutio* (= *Orientalia Christiana Analecta*, 180), Rome, 1968.

— 1986

Wawryk M., The Offices of Monastic Initiation in the Euchologium Sinaiticum and Their Greek Sources, *Harvard Ukrainian Studies*, 10 (N° 1/2), 1986, 5–47.

## References

- Amélineau E., éd., *Apophthegmes sur saint Antoine, Histoire des monastères de la Basse-Égypte* (= *Annales du Musée Guinet*, XVII), Paris, 1894.
- Antonopoulou Th., The Unedited Life of St John Chrysostom by Nicetas David the Paphlagonian, *Byzantion, Revue Internationale des Études Byzantines*, 86, 2016, 1–51.
- Avanesov R. I., ed., *Slovar' drevnerusskogo iazyka (XI–XIV vv.)*, tom I, Moscow, 1988.
- Bobrovskiy T., Vorontsova O., Seredn'ovichni chernets'ki shkiriani vyroby z tysnenymy zobrazhenniamy, *Kulturna spadshchyna Kyieva: doslidzhennia ta okhorona istorychnoho seredovishcha*, Kyiv, 2003, 88–96.
- Boud'hors A., Le «scapulaire» et la mélote: nouvelles attestations dans les textes coptes?, *Études coptes XI, Treizième journée d'études (Marseille, 7–9 juin 2007)*, Paris, 2010, 65–77.
- Burov V. A., «Ustav o monastyrskom plat'e» 1553 g. kak istoricheskii istochnik, *Knizhnye tsentry Drevnei Rusi. Knizhnoe nasledie Solovetskogo monastyrja*, St. Petersburg, 2010, 80–91.
- Chitty D. J., crit. ed., tr., *Barsanuphius and John, Questions and Answers* (= *Patrologia orientalis*, 31:3), Paris, 1966.
- Chryssavgis J., transl., *Barsanuphius and John, Letters*, Washington, 2006.
- Conybeare F. C. *Rituale Armenorum*, Oxford, 1905, 136–157.
- Dmitrievskii A. A., *Opisanie liturgicheskikh rukopisei, khраниashchikhsia v bibliotekakh pravoslavno-go Vostoka*, tom II, Kyiv, 1901.
- Goar J., ed., *Euchologion sive Rituale Graecorum*, Venetiis, 1647.
- Goar J., ed., *Euchologion sive Rituale Graecorum*, Venetiis, 1730.
- Guy J.-C., éd., *Les Apophthegmes des Pères: collection systématique* (= *Sources Chrétiennes*, 498), Paris, 2005.
- Innemée K., *Ecclesiastical Dress in the Medieval Near East*, Leiden, 1992.
- Johns C., Body-chains, Hellenistic to Late Roman, *Through a Glass Brightly: Studies in Byzantine and Medieval Art and Archaeology Presented to David Buckton*, Oxford, 2003, 10–15.
- Makeeva I. I., «Skazanie o chernorizskom chine» Kirilla Turovskogo v russkikh Kormchikh: k voprosu ob avtorskom tekste, *Russkii iazyk v nauchnom osveshchenii*, 2, Moscow, 2009, 175–205.
- Meyer M., Was ist ein Mädchen? Der Blick auf die weibliche Jugend im klassischen Athen, *Mädchen im Altertum* (= *Frauen – Forschung – Archäologie*, 11), Münster, 2014, 221–236.
- Miller M., *Athens and Persia in the Fifth Century BC: A Study in Cultural Receptivity*, Cambridge, 2004.
- Muc A., Some Remarks on the Egyptian Monastic Dress in the Context of Literary Sources and Funerary Finds, *Studies in Ancient Art and Civilization*, 13, Kraków, 2009, 183–188.
- Musin A., Russian Medieval Culture, *Towards Rewriting? New Approaches to Byzantine Archaeology and Art. Proceedings of the Symposium on Byzantine Art and Archaeology Cracow, September 8–10, 2008* (= *Art Series Byzantina: Studies on Byzantine and Post-Byzantine Art*, 8), Warsaw, 2010, 11–44.
- Neyt F., de Angelis-Noah P., Introd., texte crit., notes, Regnault L., trad., *Barsanuphe et Jean de Gaza, Correspondance* (= *Sources Chrétiennes*, 427), vol. 1, 2, Paris, 1998.
- Oltean L.-D., *Devenir moine à Byzance. Coutumes sociales, règles monastiques et rituels liturgiques* [Thèse], Paris, Thessalonique, 2017.
- Orlandi T., Campagnano A., ed., *Vite di monaci copti* (= *Collana di testi patristici*, 41), Rome, 1984.
- Palmer A., *Monk and mason on the Tigris frontier: The early history of Tur 'Abdin*, Cambridge, 1990.
- Pal'mov N. N., *Postrizhenie v monashestvo. Chiny postrizheniia v monashestvo v Grecheskoi Tserkvi: istoriko-arkheologicheskoe issledovanie*, Kyiv, 1914.
- Panova T. D., *Natel'nye kresty v pogrebal'noi praktike russkogo srednevekov'ia (XI–XVI vv.)*, *Tserkovnaia arkhologiiia (Materialy 1-oi Vserossiiskoi konferentsii)*, chast' 2, St. Petersburg, Pskov, 1997, 73.
- Panova T. D., *Tsarstvo smerti. Pogrebal'nyi obriad srednevekovoi Rusi XI–XVI vekov*, Moscow, 2004.
- Papadopoulos-Kerameus A., *Varia Graeca Sacra: Sbornik neizdannykh grecheskikh bogoslovskikh tekstov IV–XV vv.*, St. Petersburg, 1909, 213–253.

Parani M., Fabrics and Clothing, *The Oxford Handbook of Byzantine Studies*, Oxford, 2008, 407–420.

Parenti S., Velkowska E., éd., *L'Euclologio Barberini gr. 336* (= Bibliotheca Ephemerides Liturgicae, subs. 80), Rome, 2000.

Pentkovskii A. M. *Tipikon patriarkha Aleksiiia Studita v Vizantii i na Rusi*, Moscow, 2001.

Regnault L., éd., *Les sentences des Pères du désert: collection alphabétique*, vol. 4, Abbaye Saint-Pierre de Solesmes, 1981.

Sreznevskii I. I., comp., *Materialy dlia slovaria drevnerusskogo iazyka po pis'mennym pamiatnikom*, tom I, St. Petersburg, 1893.

Thomas J., Constantinides A. Hero, *Byzantine Monastic Foundation Documents: A Complete Translation of the Surviving Founders' Typika and Testaments*, vol. 1, Washington, 2000.

Tomeković Sv., *Les saints ermites et moines dans la peinture murale byzantine*, Paris, 2011.

Wawryk M., *Initiatio monastica in liturgia byzantina: Officiorum schematis monastici magni et parvi necnon rasophoratus exordia et evolutio* (= Orientalia Christiana Analecta, 180), Rome, 1968.

Wawryk M., The Offices of Monastic Initiation in the Euchologium Sinaiticum and Their Greek Sources, *Harvard Ukrainian Studies*, 10 (№ 1/2), 1986, 5–47.

---

**Андрей Викторович Курбанов**, кандидат исторических наук,  
научный сотрудник

Русской христианской гуманитарной академии

191011, С.-Петербург, наб. реки Фонтанки, 15

Россия / Russia

andrey.kurbanov@gmail.com

**Лидия Валентиновна Спиридонова**, кандидат исторических наук,  
научный сотрудник

Русской христианской гуманитарной академии

191011, С.-Петербург, наб. реки Фонтанки, 15

Россия / Russia

lydia.spyridonova@gmail.com

Received February 9, 2022