

---

*К. В. Синельщиков*

**СВЯЗЬ ХРИСТИАНСКОЙ ЛИТУРГИЧЕСКОЙ ТРАДИЦИИ  
С ВЕТХОЗАВЕТНЫМ КУЛЬТОМ  
В ВОПРОСЕ ВОЗНИКНОВЕНИЯ И РАЗВИТИЯ ИКОНОСТАСА**

*Автор делает попытку показать, что зарождение иконостаса начиналось не с ранне-христианской алтарной преграды и не с византийского темплона, так как они являлись лишь промежуточными элементами его становления. Сам процесс формирования иконостаса начался намного раньше, а именно — со времен зарождения ветхозаветного храмового устройства. Таким образом, проведя определенное исследование, можно доказать внутреннюю связь между ветхозаветным культом и христианской литургической традицией. Это исследование может также стать достаточно убедительным аргументом в защиту формирования особого стиля «высокого» русского иконостаса.*

**Ключевые слова:** ветхозаветный культ, Святое святых, Ковчег Завета, храм, алтарная преграда, катапетасма, иконостас.

*K. Sinelshchikov*

**CONNECTION OF CHRISTIAN LITURGICAL TRADITION  
WITH AN ANTIQUATED CULT IN TERMS  
OF THE EMERGENCE AND DEVELOPMENT OF ICONOSTASIS**

*The purpose of this article is an attempt to show that the emergence of the iconostasis did not begin with the early Christian altar barrier and from the Byzantine templon, because they were the only intermediate elements of its formation. The process of the formation of the iconostasis had begun much earlier, namely, since the birth of the Old Testament temple construction. It is argued that there is an intrinsic link between the cult of the Old Testament and the Christian liturgical tradition. This study provides a convincing argument in support of the formation of a special style of «high» Russian iconostasis.*

**Keywords:** Old Testament cult, the Holy of Holies, Arc of the Covenant, the church, the altar barrier, katapetasma, the iconostasis.

Иконостас есть граница между миром видимым и миром невидимым, и осуществляется эта алтарная преграда, делается доступной сознанию сплотившимся рядом святых, облаком свидетелей, обступивших Престол Божий, сферу небесной славы, и возвещающих тайну.

*П. А. Флоренский*

Изучая храмы и их структуру, наблюдатель может заметить, что уже в самой архитектуре заложена определенная идея. Во все времена церковное сознание определяло храм как начало, которое должно господствовать в мире.

Основная черта русской религиозности — стремление к святине в конкретном, осязаемом образе. Русское жизнепонимание и

религиозность отличаются замечательной ценностью: «в основе их лежит приверженность к абсолютным ценностям и преображению мира, а русские иконы свидетельствуют о преодолении земного бытия» [20, с. 318]. Иконография является одной из важнейших сторон христианского благовестия, умозрения и опыта; окончательно сформировавшись, она стала неотъемле-

мым элементом литургической жизни всей Православной Церкви (см.: [14, с. 283]).

В последние десятилетия в богословской науке все больший интерес проявляется к «феномену» иконостаса, который наибольшее свое развитие получил на православном Востоке, в частности на Руси; в инославии же, на Западе, произошло постепенное его отмирание.

Множество книг, монографий и статей было написано в последние десятилетия по поводу возникновения и сложения как иконостаса в его современном виде, так и его отдельных составляющих. Особенно примечателен сборник А. М. Лидова «Иконостас. Происхождение — Развитие — Символика» [7], который был составлен на основе материалов международного симпозиума, подготовленного Центром восточнохристианской культуры и проведенного совместно с Государственной Третьяковской галереей в июне 1996 года. Но все статьи, в основной массе своей, либо обсуждают какие-то частные моменты и отдельные составляющие иконостаса, либо сводят начало развития современного иконостаса к византийской алтарной преграде.

Лишь немногие исследователи [15; 25] относят прообразы (первообразы) становления алтарной преграды (затем уже и современного русского высокого иконостаса) к ветхозаветному периоду, конкретнее — к элементам устройства ветхозаветной Скинии, а впоследствии и храма Соломонова.

В Священном Писании Ветхого Завета Господь указывает Моисею: *«И поставь Скинию по образцу, который показан тебе на горе. И сделай завесу из голубой, пурпуровой и червленой шерсти и крученого виссона; искусною работою должны быть сделаны на ней херувимы; и повесь ее на четырех столбах из ситтим, обложенных золотом, с золотыми крючками, на четырех подножиях серебряных; и повесь завесу на крючках и внеси туда за завесу ковчег откровения; и будет завеса отделять вам святилище от Святого святых»* (Исх. 26:

30–33; 36: 35–37; 40: 21). Библейское описание создания Скинии и выполненные на его основании реконструкции [13] свидетельствуют, что вход в Святая святых был оформлен в виде четырех деревянных колонн, обложенных золотом, которые образовывали собой три прохода, завешенные тканями завесами, украшенными изображениями херувимов.

Надо сказать, что других изображений, кроме херувимов, евреям не разрешалось законом иметь у себя из-за склонности их к идолопоклонству. «В Ветхом Завете, — пишет св. Иоанн Дамаскин, — не воздвигались храмы во имя праведников, и память их не праздновалась, потому что человеческая природа была еще под проклятием, и смерть была наказанием, почему ее и оплакивали, а прикоснувшегося к телу умершего считали нечистым. Когда же пришел на землю Сын Божий, и Божество неслиянно соединилось с нашей природой, как некое животворящее и спасительное лекарство, наша природа существенно прославилась и преложилась в нетление, почему теперь и храмы святым воздвигаются, и иконы пишутся» [9, с. 397].

Здесь очень важно отметить идею о **трехчастном делении** не только пространства Скинии, но и входа в Святая святых, которое будет наблюдаться как в Соломоновом храме, так и в архитектуре византийской алтарной преграды, а впоследствии и высокого русского иконостаса.

Похожее устройство стены, отделяющей Святая святых от Святого, сохранилось и в Иерусалимском храме, построенном Соломоном, куда был перенесен Ковчег Завета — *«сделал завесу из яхонтовой, пурпуровой и багряной ткани и из виссона, и изобразил на ней херувимов»* (2 Паралл. 3: 14).

Тройной вход в Святая святых Скинии Филон Александрийский и Иосиф Флавий рассматривали как один из важнейших сакральных символов Храма, подчеркивая, что такое соединение с закрытым и недоступным пространством, местом невидимо-

го пребывания Бога в облаке своей Славы, придавало небольшому земному помещению поистине вселенское, космическое значение [28, с. 89]. Поэтому триумфальная композиция тройного входа становится устойчивой иконографической формулой древнеиудейского искусства. И действительно, все древние изображения Скинии и Храма представляют собой открытый четырехколончатый портик с подчеркнутым тройным входом между колоннами. Так представлены они на тетрадрахме времени восстания Бар Кохбы (132–143 гг.), на самой древней фреске синагоги Дура-Европос, расположенной над нишей для хранения свитков Торы (I в.), на рельефе в катакомбах Бет Шеарим (III в.) и др. [24, с. 561].

Иерусалимский храм всегда был сердцевиной религиозной жизни не только иудеев, но и апостолов. И даже когда эта богослужебная связь с ним будет прервана и начнет развиваться уже самостоятельное христианское богослужение, «оно навсегда сохранит печать своего еврейского происхождения, хотя современный православный, может быть, удивится, узнав, что его богослужение в своей первооснове почти целиком определено храмом и синагогой» [27, с. 16].

Несомненно, ветхозаветный храм со всеми совершаемыми в нем обрядами был только прообразом христианского храма. Протоиерей Александр Шмеман, основываясь на работах современных литургистов, пишет: «Христиане продолжали видеть в иудейском богослужении норму, сохраненную ими даже после разрыва с иудейством. Эта норма не только не могла быть в противоречии с новизной христианства (новизна веры и жизни), но, напротив, должна была так или иначе включать эту последнюю в себя, в ней иметь свое *мерило*» [26, с. 69]. И еще: «Старый ветхозаветный культ был осознан христианством не только как провиденциальное подготовление и прообраз нового, но и как его необ-

ходимая основа, ибо только через «транспозицию» основных его категорий — храма, священства, жертвы — возможно было выразить и явить новизну Церкви, как явление обещанного, как исполнение чаемого, как эсхатологическое свершение» [26, с. 118–119]. Эта «транспозиция» одной из основных категорий храма отражается в его осознании как продолжения в христианстве и ветхозаветного храма, и синагоги\*: как молитвенное собрание верующих (εκκλησία) христианский храм продолжает синагогу; но в то же время он продолжает и ветхозаветный храм в том смысле, что он есть не только место собрания и молитвы, но и место сакраментальное, место жертвоприношения [29, с. 28].

По существу, здесь больше, чем продолжение; здесь исполнение, наполнение новым смыслом; и это не меняет, а скорее предполагает заимствование и культового оформления. Можно полагать, что это оформление было изначально связано с теми формами суточного богослужения, которые христианство приняло от иудейства, то есть с оформлением культа храмового и синагогального.

Примечательно, что Апостольские постановления III века прямо указывали на строительство церквей по образцу ветхозаветного храмового устройства [4, с. 166–167; 10, с. 95; 11, с. 324]. А уже ранние отцы церкви рассматривали христианский храм, устраиваемый наподобие Скинии, не только как свершение ветхозаветных прообразов, но как апостольское предание: «Нужно, чтобы вы знали, что мы приняли от божественных и всехвальных апостолов: церковь устроить наподобие Скинии Свидения» (Иоанн Постник, VI век. Цит. по: [18, с. 696]).

Пространство христианского храма, как и место жертвоприношения ветхозаветного храма, и место чтения Священного Писания в синагоге, рассматривается в перспективе тех функций, которые в нем осуществляются. Сама структура общины в литур-

гии, ее разделение на совершителей таинства и его участников выражается в пространственном делении храма, в частности, в выделении того места, где совершается таинство\*\* и которое обуславливает все внутреннее распределение христианского храма, являясь его духовно-смысловым центром (см. отрывок из: [12, с. 154–184]). Место, где находится престол, на котором присутствует прославленное тело Христова, уже тем самым выделено и образует священное пространство, алтарь — *виму\*\*\**. Святыми отцами «вима» толкуется как «место, являющее второе пришествие из-за Восседающего в нем, который будет судить живых и мертвых» [17, с. 267–268; 5, с. 47]. Понимание «вимы» как места суда в его эсхатологической перспективе объясняет двенадцать колонн Константиновских храмов «по числу апостолов», которые сядут «на престолах судить двенадцать колен Израилевых» (Мф. 19: 28; Лк. 22: 30). Это показывает, что такое понимание вимы, очевидно, восходит к первым векам христианства и в IV веке уже имело свое символическое выражение, а в дальнейшем — и образное, в виде уготованного престола, *этимасии*, как места Судии второго пришествия, как раз на грани алтаря, на своде алтарной арки, а также в виде изображения Христа с двенадцатью апостолами или той же *этимасии* на триумфальной арке.

Внешним признаком иерархичности частей храма и была в христианских церквях завеса или преграда, или и то и другое вместе. По мнению одного из первых исследователей иконостаса Г. Д. Филимонова, употребление завес древнее самих преград алтарных, и они упоминаются в первые века христианской литургии [21, с. 29]. Возможно, что завесы и были наиболее древней их формой\*\*\*\*.

Говоря о ветхозаветной завесе Скинии как прообразе современного иконостаса или *катапетасмы* (καταπέτασμα — занавес), стоит отметить особое внимание православного литургического богословия к

описанию ветхозаветного богослужения, изложенному в Послании апостола Павла к евреям: «*И первый завет имел постановление о Богослужении и святилище земное: ибо устроена была Скиния первая, в которой был светильник, и трапеза, и предложение хлебов, и которая называется святое. За вторую же завесою была Скиния, называемая Святое-святых, имевшая золотую кадильницу и обложенный со всех сторон золотом Ковчег Завета, где были золотой сосуд с манною, жезл Ааронов расцветший и скрижали завета, а над ним херувимы славы, осеняющие чистилище; о чем не нужно теперь говорить подробно. При таком устройстве, в первую Скинию всегда входят священники совершать Богослужение; а во вторую — однажды в год один только первосвященник, не без крови, которую приносит за себя и за грехи неведения народа*» (Евр. 9: 1–7).

Апостол Павел называет завесу храма прообразом плоти Христа: «*Итак, братия, имея дерзновение входить во святилище посредством Крови Иисуса Христа, путем новым и живым, который Он вновь открыл нам через завесу, то есть плоть Свою*» (Евр. 10: 19–20). Существуют моменты евангельской истории, когда завеса сравнивается с плотью Христа. По Преданию в момент Благовещения Богородица, будучи воспитана при Иерусалимском храме, ткала для него новую завесу. Сопоставление зачатия Христа и исткания завесы можно найти в богослужении: «*Яко от оброщения червленицы, Пречистая, умная багряница Еммануилева, внутрь во чреве Твоем плоть исткася; темже Богородицу воистинну Тя почитаем*» (Богородичен 8-й песни Канона преп. Андрея Критского) [2, с. 42]. Это предание отразилось на некоторых иконах Благовещения, где в руках Мария держит клубок красных ниток.

Уподобление апостолом Павлом образа завесы в отношении к плоти Христовой могло быть вызвано первоначальным употреблением именно завесы на грани «Свято-

го святых» новозаветного храма по аналогии с завесой храма ветхозаветного. Это согласуется и с толкованием Симеона Солунского: «Христос проложил путь через завесу плоти, через Него нашли мы вход во Святое» [16, с. 494]. «В том смысле мы и находим аналогию с ветхозаветной завесой у святого Софрония Иерусалимского, но в применении не к завесе, а к космитису (κοσμίτις) преграды. Если космитис, украшенный крестом, является изображением (εἰκονογραφία) распятого Христа (то есть плоти Христовой), то он же является и образом (τύπος) катапетасмы» [19, с. 230]. Космитисом в Библии называется золотая крышка с двумя херувимами, покрывающая Ковчег Завета, с которой Бог открывался Моисею и возвещал ему свою волю (Исх. 30: 6). Она называется так потому, что раз в год первосвященник кропил ее жертвенной кровью для очищения грехов народа. Этот смысл и значение священнодействия и раскрываются апостолом Павлом в Послании к евреям.

Говоря о Ковчеге Завета, отметим, что его идея является одной из центральных символических тем святоотеческой традиции. Начиная с III века появляется богословское толкование, в котором Ковчег Завета рассматривается как прообраз тела Христова. В толковании на книгу Исход св. Ефрем Сирийский говорит: «И сотвори Веселиил кивот из древа негниющего. Это тайна Еммануиловой плоти, которая не подлежит истлению и не повреждена грехом. Золото, покрывающее кивот внутри и снаружи, означает Божественное естество. Очистилище над кивотом от злата чиста означает Еммануила» [6, с. 378–379]. Начиная же с IV века Ковчег Завета становится одной из составляющих системы прообразов Богоматери. Поэтому неудивительно, что идея Ковчеха Завета является центральной символической темой для всего алтарного оформления. Алтарная преграда является своего рода ковчегом престола, на котором совершается мистическое таинство литур-

гии верных, происходит Богоявление [15, с. 511].

Нельзя не упомянуть об устойчивой традиции размещения древнерусских изображений херувимов на предалтарных столбах или на стенах вимы, в непосредственной близости к алтарной преграде, порой прямо над брусом космитиса и, возможно, на нем самом. Хорошо известный обычай XVI–XVII вв. «наводить красками херувимов» на тяблах иконостаса, безусловно, восходит к древней иконографии алтарной преграды [25, с. 63]. Фресковые изображения херувимов уподобляли алтарь ветхозаветной Скинии и Святая святых, а их образы на космитисе и, возможно, на завесах [8, с. 81–87; 3, с. 61] восходили к иконографии входа «Святая святых», буквально следуя его библейскому описанию.

Прямую связь с ветхозаветным храмовым устройством обнаруживает и декоративное убранство алтарной преграды. Только ее символическим замыслом как входа в Святая святых можно объяснить преобладание в резном декоре космитиса или темплона образов животных, птиц и деревьев, напоминающих о вырезанных и вышитых украшениях на стенах и завесах ветхозаветного храма (Иезекииль, гл. 41).

И в дальнейшем, в какую бы форму ни выливалась алтарная преграда, аналогия ее с ветхозаветной катапетасмой продолжает жить в церковном сознании. Принимая во внимание вышеуказанные свидетельства: о трехчастном делении пространства ветхозаветной Скинии и входа в Святая святых, о ветхозаветной завесе, о Ковчеге Завета, об изображениях херувимов и декоративном убранстве на стенах и завесах Скинии, можно утвердиться в мысли о внутренней связи между ветхозаветным культом и христианской литургической традицией, проявляющейся во внешних элементах. Это является достаточно убедительным аргументом в защиту наличия и места иконостаса как в храмовом устройстве, так и в богослужбной практике.

Что касается развития и символизма высокого русского иконостаса, то они не были предопределены только лишь его функцией, а зависели от образно-символического восприятия интерьера храма в целом, который уподоблялся и Скинии, и Ветхозаветному храму, и Небесному Иерусалиму. Павел Флоренский называл вещественный иконостас «костылем духовности», который «не прячет что-то от верующих — любопытные и острые тайны, как по невежеству и самолюбию вообразили некоторые, а, напротив, указывает им, полуслепым, на тайны алтаря, открывает им, хромым и увечным, вход в иной мир, запертый от них собственной их косностью, кричит им в глухие уши о Царствии Небесном» [22, с. 62].

Несомненно, что именно русский высокий иконостас не только подчеркивает, но

и лучше всего визуально отражает связь Ветхого и Нового Завета. Высокий русский иконостас отражает процесс усиления эсхатологических представлений о зримом образе Будущего Века. «Иконостас, перебивавший всю ширину наоса и прорезанный, в соответствии с трехчастным делением храма и алтаря, тремя вратами, был уподоблен "высокой стене Небесного Иерусалима", с восточной стороны которой было "трое ворот"» [25, с. 65–66]. Сосредоточение перед ним верующих во время литургии связывает его с главной идеей Евхаристии, соединяет в один зримый образ спасения. В иконостасе видели идеальную икону Царствия Небесного, лицезрели присутствие Бога, пребывавшего здесь среди людей. Поэтому ему и были приданы традиционно узнаваемые черты небесного Храма-Города.

#### ПРИМЕЧАНИЕ

\* Уже апостолы отождествляют храм и Церковь, перенося на общину и верующих атрибуты храма (1 Кор. 3: 16 и 6: 19; Еф. 2: 20–22; Петр. 2).

\*\* Деление храмового пространства на алтарь и корабль отмечено всеми древними литургиями.

\*\*\* Наименованию «алтарь» у греков соответствует слово βῆμα, то есть приподнятое место, не для всех доступное. Ему соответствует еврейское слово «вама» — высота, труднодоступная, где устраивались ветхозаветные жертвенники. Вима христианского храма, как полагают, заимствована из синагоги, где подобное возвышение служило местом чтения и комментирования Священного Писания.

\*\*\*\* В храмах армянской и абиссинской церквей, отделившихся в первые века христианства, вместо иконостаса до настоящего времени существуют завесы, которые непосредственно восприняты от иерусалимского храма. Эти завесы закрывают алтарь вне богослужений; во время же богослужения алтарь остается открытым, за исключением Великого поста, когда в армянских церквях завеса остается задернутой и во время совершения литургии.

#### СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. *Андрей Критский, преп.* Великий канон (с параллельным русским переводом). М.: Издательство Сретенского монастыря, 2008.
2. *Бадяева Т. А.* Ткани и лицевое шитье в убранстве русских храмов XV века // Проблемы истории СССР. М., 1974.
3. Библия. Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета. М.: Российское библейское общество, 2000.
4. *Вагнер Г. К.* Византийский храм как образ мира // ВВ. 1986. Т. 47.
5. *Герман Константинопольский, св.* Сказание о Церкви и рассмотрение таинств / Пер. и предисл. Е. М. Ломизе. М., 1995.
6. *Ефрем Сирин, преп.* Творения. М., 1995. Т. 7.
7. Иконостас. Происхождение — Развитие — Символика. / Ред.-сост. А. М. Лидов. М.: Прогресс — Традиция, 2000.

8. Ильин М. А. Некоторые предположения об архитектуре русских иконостасов на рубеже XIV–XV вв. // Культура Древней Руси. М., 1966.
9. Иоанна Дамаскина, св. Творения. СПб., 1913. Т. 1.
10. Кошеленко Г. А. Развитие христианской эстетической теории в конце II — III вв. н. э. // ВДИ. 1970. № 3.
11. Красносельцев Н. Ф. Сведения о некоторых литургических рукописях Ватиканской библиотеки и пр. с примечаниями. Казань, 1885.
12. Максим Исповедник, преп. Мистагоги // Творения: В 2 т. М.: Мартис, 1993. Т. I.
13. Олесницкий А. Ветхозаветный храм в Иерусалиме. СПб., 1889.
14. Платон (Игуменов), архим, проф. Почитание Креста, икон и мощей // О вере и нравственности по учению Православной Церкви. М.: Изд. Московской патриархии, 1991.
15. Сизоненко Т. Д. О ветхозаветной символике царских врат древнерусского иконостаса // Иконостас. Происхождение — Развитие — Символика / Ред.-сост. А. М. Лидов. М.: Прогресс — Традиция, 2000.
16. Симеон Фессалоникийский, архиеп. Толкование о божественном храме и божественных тайнодействиях // Писания святых отцов и учителей церкви, относящиеся к истолкованию православного богослужения. СПб., 1887. Т. 3.
17. Софроний Иерусалимский, св. О божественном священнодействии // Писания святых отцов и учителей церкви, относящиеся к истолкованию православного богослужения. СПб., 1855. Т. 1.
18. Троицкий Н. И. Иконостас и его символика // Православное обозрение. 1891, апрель.
19. Успенский Л. Вопрос иконостаса // Вестник русского Западно-европейского патриаршего Экзархата. 1963, октябрь — декабрь. Т. 44.
20. Федоров В., прот. Храм и богослужение. Праздники и посты // О вере и нравственности по учению Православной Церкви. М.: Изд. Московской патриархии, 1991.
21. Филимонов Г. Д. Первоначальная форма иконостасов в русских церквях. М., 1859.
22. Флоренский П. А. Иконостас. М.: Искусство, 1994.
23. Хью Уайбру. Православная Литургия. Развитие Евхаристического богослужения византийского обряда. М.: Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2000.
24. Шалина И. А. Боковые врата иконостаса: символический замысел и иконография // Иконостас. Происхождение — Развитие — Символика / Ред.-сост. А. М. Лидов. М.: Прогресс — Традиция, 2000.
25. Шалина И. А. Вход «Святая святых» и византийская алтарная преграда // Иконостас. Происхождение — Развитие — Символика / Ред.-сост. А. М. Лидов. М.: Прогресс — Традиция, 2000.
26. Шмеман А., прот. Введение в литургическое богословие. Париж, 1961.
27. Шмеман А., прот. Исторический путь Православия. Нью-Йорк: Изд-во имени Чехова, 1954.
28. Danielou J. La symbolique du temple de Jerusalem chez Philon et Joseph // Le symbolisme cosmique des monuments religieux. Rome, 1957.
29. Danielou J. Le Signe du Temple. Paris, 1942.

## REFERENCES

1. Andrej Kritskij, prep. Velikij kanon (s parallel'nym russkim perevodom). М.: Izdatel'stvo Sretenskogo monastyrja, 2008.
2. Badjaeva T. A. Tkani i litsevoe shit'jo v ubranstve russkih hramov XV veka // Problemy istorii SSSR. М., 1974.
3. Biblija. Knigi Svjashchennogo Pisanija Vethogo i Novogo Zaveta. М.: Rossijskoe Biblejskoe Obshchestvo, 2000.
4. Vagner G. K. Vizantijskij hram kak obraz mira // VV. 1986. Т. 47.
5. German Konstantinopol'skij, sv. Skazanie o Tserkvi i rassmotrenie tainstv / Per. i predisl. E. M. Lomize. М., 1995.
6. Efrem Sirin, prep. Tvorenija. М., 1995. Т. 7.
7. Ikonostas. Proishozhdenie — Razvitie — Simvolika / Red.r-sost. A. M. Lidov. М.: Progress-Traditsija, 2000.
8. Il'in M. A. Nekotorye predpolozhenija ob arhitekture russkih ikonostasov na rubezhe XIV–XV vv. // Kul'tura Drevnej Rusi. М., 1966.

- 
9. *Ioanna Damaskina*, sv. Tvorenija. SPb., 1913. T. 1.
  10. *Koshelenko G. A.* Razvitie hristianskoj esteticzeskoj teorii v kontse II — III vv. n. je. // VDI. 1970. № 3.
  11. *Krasnosel'tsev N. F.* Svedenija o nekotoryh liturgicheskih rukopisjah Vatikanskoj biblioteki i pr. s pri-mechanijami. Kazan', 1885.
  12. *Maksim Ispovednik*, prep. Mistagogija // Tvorenija: V 2 t. T. I. M.: Martis, 1993.
  13. *Olesnitskij A.* Vethozavetnyj hram v Ierusalime. SPb., 1889.
  14. *Platon (Igumnov)*, arhim, prof. Pochitanie Kresta, ikon i mowej // O vere i npravstvennosti po ucheniju Pravoslavnoj Tserkvi. M.: Izdanie Moskovskoj patriarhii, 1991.
  15. *Sizonenko T. D.* O vethozavetnoj simvolike tsarskih vrat drevnerusskogo ikonostasa // Ikonostas. Proishozhdenie — Razvitie — Simvolika. / Redaktor-sostavitel' A. M. Lidov. M.: Progress — Traditsija, 2000.
  16. *Simeon Fessalonikijskij*, arhiiep. Tolkovanie o bozhestvennom hrame i bozhestvennyh tajnodejstvijah // Pisaniya svjatyh ottsov i uchitelej tserkvi, odnosjashchiesja k istolkovaniju pravoslavnogo bogosluzhenija. SPb., 1887. T. 3.
  17. *Sofronij Ierusalimskij*, sv. O bozhestvennom svjavennodejstvii // Pisaniya svjatyh ottsov i uchitelej tserkvi, odnosjashchiesja k istolkovaniju pravoslavnogo bogosluzhenija. SPb., 1855. T. 1.
  18. *Troitskij N. I.* Ikonostas i ego simvolika // Pravoslavnoe obozrenie. 1891, april'.
  19. *Uspenskij L.* Vopros ikonostasa // Vestnik russkogo Zapadno-evropejskogo patriarshego Ekzarhata. 1963. Oktjabr' — dekabr'. T. 44.
  20. *Fedorov V.*, prot. Hram i bogosluzhenie. Prazdniki i posty // O vere i npravstvennosti po ucheniju Pravoslavnoj Tserkvi. M.: Izdanie Moskovskoj patriarhii, 1991.
  21. *Filimonov G. D.* Pervonachal'naja forma ikonostasov v russkih tserkvah. M., 1859.
  22. *Florenskij P. A.* Ikonostas. M.: Iskusstvo, 1994.
  23. H'ju Uajbru. Pravoslavnaja Liturgija. Razvitie Evharisticheskogo bogosluzhenija vizantijskogo obrjada. M.: Biblejsko-bogoslovskij institut sv. apostola Andreja.
  24. *Shalina I. A.* Bokovye vrata ikonostasa: simvolicheskij zamysel i ikonografija // Ikonostas. Proishozhdenie — Razvitie — Simvolika / Redaktor-sostavitel' A. M. Lidov. M.: Progress — Traditsija, 2000.
  25. *Shalina I. A.* Vhod «Svjataja svjatyh» i vizantijskaja altarnaja pregrada // Ikonostas. Proishozhdenie — Razvitie — Simvolika / Redaktor-sostavitel' A. M. Lidov. M.: Progress — Traditsija, 2000.
  26. *Shmeman A.*, prot. Vvedenie v liturgicheskoe bogoslovie. Parizh, 1961.
  27. *Shmeman A.*, prot. Istoricheskij put' Pravoslavija. N'ju-Jork: Izd-vo imeni Chehova, 1954.
  28. *Danielou J.* La symbolique du temple de Jerusalem chez Philon et Josephe // Le symbolism cosmique des monuments religieux. Rome, 1957.
  29. *Danielou J.* Le Signe du Temple. Paris, 1942.